



HAL
open science

Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 2)

Christophe Thiers

► **To cite this version:**

Christophe Thiers (Dir.). Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 2). Chr. Thiers. Université Paul Valéry Montpellier 3, pp.300, 2013, CENiM 8, 2102-6637. halshs-00940438

HAL Id: halshs-00940438

<https://shs.hal.science/halshs-00940438v1>

Submitted on 16 Nov 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

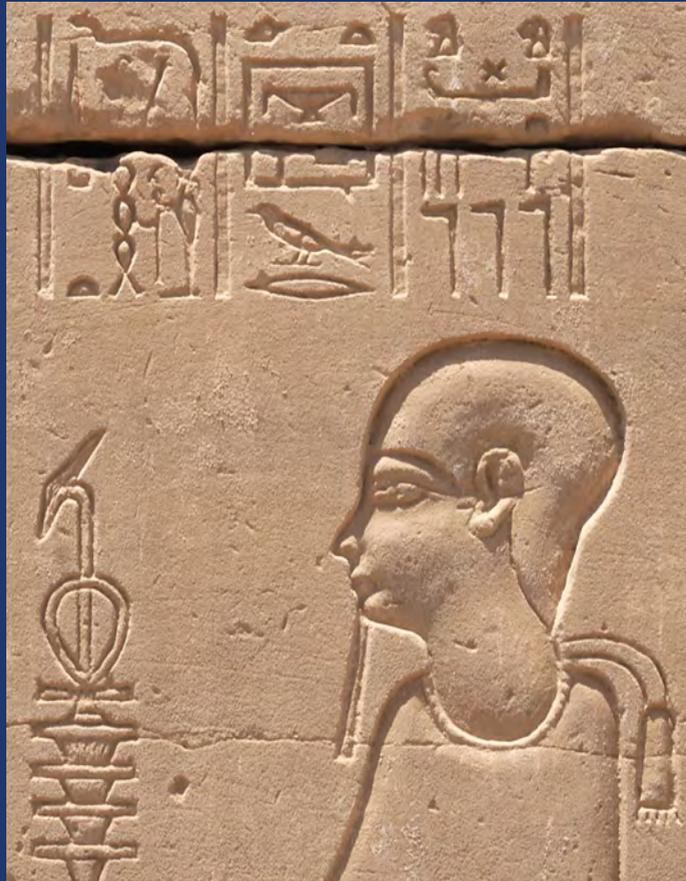


CEN_iM 8

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Documents de Théologies Thébaines Tardives

(D3T 2)



Textes réunis et édités par CHRISTOPHE THIERS

Montpellier 2013

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

CENiM 8

Cahiers de l'ENiM

Documents
de Théologies Thébaines Tardives
(*D3T 2*)

Textes réunis et édités par
Christophe Thiers

Montpellier, 2013

En couverture, le dieu Ptah (Karnak).
Photographie © Cnrs-Cfeetk/L. Moulié.

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul Valéry – Montpellier III), Montpellier, 2012

Sommaire

Avant-propos	V
John Coleman DARNELL, David KLOTZ, Colleen MANASSA	1
Gods on the Road: The Pantheon of Thebes at Qasr el-Ghueita	
Jean-Claude GOYON	33
Thèbes, Thot et la monarchie pharaonique après la III ^e Période de transition. Fête de Thot du 19 du premier mois de l'année et rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philae (I)	
René PREYS, Audrey DÉGREMONT	95
Cléopâtre I et la couronne d'Arsinoé. À propos des scènes de culte royal sur la porte ptolémaïque du 2 ^e pylône de Karnak	
Daniel VON RECKLINGHAUSEN	111
Zwei originelle Bezeichnungen für Ober- und Unterägypten im Tempel von Tôd	
Frédéric SERVAJEAN	131
Anubis, Khnoum et les autres. À propos d'une figuration de la TT 335 de Deir al-Médîna	
Christophe THIERS	149
La chapelle d'Ipet la Grande / Époëris sur le parvis du temple de Louqsor. Relecture d'une stèle kouchite	
Claude TRAUNECKER	177
Thèbes, été 115 avant J.-C. : les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu « Château de l'Or » à Karnak	
Christiane ZIVIE-COCHE	227
L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (II). Le périptère du petit temple de Médinet Habou	
Abstracts and keywords	285
Indices	288
1. Sources	
1.1. Compositions funéraires et littéraires	
1.2. Recueils et éditions de textes	
1.3. Ostraca, papyrus	

1.4. Stèles, statues...	290
1.5. Auteurs classiques	290
2. Anthroponymes et noms royaux	290
3. Titres	292
4. Divinités et épithètes divines	293
5. Toponymes, ethniques et lieux de culte	298
6. <i>Res notabiles</i>	300

Avant-propos

CETTE SECONDE LIVRAISON des *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T)* poursuit les investigations sur les thématiques de recherches liées aux pratiques religieuses et aux théologies développées dans la région thébaine, plus spécifiquement au premier millénaire avant notre ère.

Ces dernières années ont vu la parution d'études nombreuses et variées venant alimenter les réflexions sur les théologies thébaines tardives. On se bornera à citer les actes de deux colloques, l'un tenu à Chicago, l'autre à Bruxelles ¹. Plus récemment, le colloque « Thebes in the First Millenium BC » organisé à Louqsor sous les auspices du South Asasif Conservation Project et du Ministère d'État des Antiquités égyptiennes a brillamment illustré les recherches en cours et les perspectives nombreuses d'études centrées sur le premier millénaire, avec une attention particulière accordée aux XXV^e et XXVI^e dynasties ². Pour la documentation plus récente, la synthèse sur Thèbes et ses cultes à l'époque romaine publiée par D. Klotz livre désormais une masse considérable de documents et de commentaires poussés et servira de socle aux recherches futures ³.

Dans le cadre de programmes développés au sein du Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak (Mea-Cnrs USR 3172), plusieurs projets en cours apportent des éléments de réflexions nouveaux et des publications sont attendues. Les travaux relatifs aux cultes osiriens et les études systématiques entreprises depuis plusieurs années sur les chapelles osiriennes livrent d'importantes contributions aux questions qui nous occupent ⁴, auxquelles ne manqueront pas de s'ajouter les données prosopographiques tirées des statues de la Cachette ⁵. Les travaux épigraphiques entrepris dans le temple de Ptah, sur la porte ptolémaïque du deuxième pylône et dans la chapelle reposoir de Philippe Arrhidée alimentent également les dossiers des théologies thébaines, plus particulièrement de la XXV^e dynastie à l'époque romaine. Les études sur les ensembles lapidaires de Tôd et d'Ermant ⁶ nourrissent ponctuellement ces questions.

¹ P. DORMAN, B.M. BRYAN (éd.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes, Occasional Proceedings of the Theban Workshop*, SAOC 61, 2007 ; A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « Et maintenant ce ne sont plus que des villages... ». *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, PapBrux 34, 2008.

² L'un des mérites, et non des moindres, d'Elena Pischikova, Julia Budka et Ken Griffin est sans doute d'avoir su réunir la rive ouest et la rive est de Thèbes, par de fructueuses rencontres entre les chercheurs travaillant sur les tombes de l'Assasif et ceux œuvrant dans les temples de Karnak.

³ D. KLOTZ, *Caesar in the City of Thebes. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, 2012.

⁴ Programme Ifao-Cnrs UMR 5189 et UMR 8167. On renverra ici aux contributions réunies par L. COULON, *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.*, BdE 153, 2010 (avec bibliographie).

⁵ <http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/>

⁶ Programme Ifao-Cnrs UMR 5140 et USR 3172.

Le premier volume des *Documents de Théologies Thébaines Tardives* s'était essentiellement penché sur la documentation hiéroglyphique ptolémaïque, issue des parois de temples et de la statuaire. Ce second volume ne déroge pas à cette approche mais fait une incursion dans la documentation funéraire de Thèbes Ouest, avec en particulier la mise en lumière de jeux subtils élaborés dès le Nouvel Empire à Deir el-Médîneh. Traditions, continuité et changements dans les pratiques religieuses qui caractérisent le premier millénaire avant notre ère constituent toujours les fils conducteurs des études sur les théologies thébaines.

Il m'est un devoir de remercier les auteurs qui ont accepté de participer à ce second volume et que ceux ayant remis leur contribution il y a déjà bien longtemps veuillent bien m'excuser pour le retard de parution. La diversité des sources et des approches contribue ainsi à alimenter les recherches sur les pratiques de la religion à Thèbes, qu'il s'agisse de documents inédits ou d'interprétations renouvelées de documents déjà connus. Si la matière issue des temples de Karnak est bien représentée, un éclairage essentiel est apporté par les riches textes de Médinet Habou, de Tôd plus au sud et jusqu'à l'oasis de Thèbes et son temple de Qasr el-Ghoueita.

Le dossier iconographique de deux contributions est tiré du fonds photographique de l'Ifao et il m'est agréable de remercier Mme Nadine Cherpion, responsable des archives scientifiques, pour l'autorisation de reproduction de ces clichés. Je remercie enfin David Klotz qui a bien voulu revoir les résumés en anglais.

Comme le précédent volume, cette seconde livraison des *Documents de Théologies Thébaines Tardives* voit le jour sur les presses de l'université Paul-Valéry Montpellier 3, dans le cadre d'une collaboration étroite avec l'équipe « Égypte nilotique et méditerranéenne » (ÉNiM) de l'UMR 5140 « Archéologie des sociétés méditerranéennes ». Ces liens privilégiés entretenus entre les membres de l'UMR 5140 et ceux de l'USR 3172-CFEETK ont été plus encore renforcés par l'obtention du Laboratoire d'Excellence ARCHIMEDE « Archéologie et Histoire de la Méditerranée et de l'Égypte anciennes » assurant le développement de projets communs. Par les divers aspects abordés, plusieurs des contributions réunies dans ce volume trouveront place dans les axes « Pouvoirs » et « Identités » du programme scientifique du Labex ARCHIMEDE.

Qu'il me soit permis de remercier David Lefèvre et Frédéric Servajean, respectivement directeur de l'UMR 5140 et directeur de l'équipe ÉNiM, pour leurs marques de confiance et le soutien apporté à ce projet.

Christophe Thiers
CNRS USR 3172-CFEETK

Gods on the Road: The Pantheon of Thebes at Qasr el-Ghueita

John Coleman Darnell, David Klotz, Colleen Manassa*
Yale University

THE VISITS AND PERAMBULATIONS of human worshippers at desert sites might constitute a form of religious devotion,¹ and Egyptian ritualists and participants in appropriate festivals could journey along desert roads to a distant shrine on a form of pilgrimage. Some festivals associated with the solar eye goddess appear to have led Egyptians into the desert hinterlands of their Nilotic and Oasian homes to celebrate a *hrw nfr*,² and even those ultimately based in Nile Valley sanctuaries might include desert disportments. Foreigners in economic or military association with Egypt, whose activities or trade products connected them in some way with the worship of the returning distant goddess, might also travel these routes in the opposite direction for some of the same desert celebrations.³ The priests of particular temples were certainly wont to visit their counterparts at often-distant shrines (compare the

* The authors would like to thank Alberto Urcia for preparing the finalized images which appear in this article.

- ¹ The terms *sdjy-hr* and *swtwt* are appropriate to such activity –compare the stela BM 278, l. 4 of the main text (M. BIERBRIER, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* 10, 1982, Pl. 86), in which Qenherkhopeshef states *swtwt-î m S.t-Nfr.w*, “I walked about in the Valley of the Queens.” For the terms *sdjy-hr* and *swtwt* in visitors’ inscriptions, see A.K. PHILIPS, “Observation on the Alleged New Kingdom Sanatorium at Deir el-Bahari”, *GM* 89, 1986, pp. 79-80; H. NAVRÁTILOVÁ, *The Visitors’ Graffiti of Dynasties XVIII and XIX in Abusir and Northern Saqqara*, 2007, pp. 65-66, 110-111, and 133; M. BARWIK, “Two Pilgrims from Armant at Deir el-Bahari”, *SAK* 38, 2009, p. 46, n. 6; J.C. DARNELL, *Theban Desert Road Survey 2: The Rock Shrine of Pahu, Gebel Akhenaton, and Other Rock Inscriptions of the Western Hinterland of Qamûla* (in press).
- ² Compare J.C. DARNELL *et al.*, *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert* 1, *SAOC* 119, 2002, pp. 66-67, 93-94, 120, 126-127, and 129-138; see also J.C. DARNELL, “A Midsummer Night’s Succubus”, in S.C. Melville, A.L. Slotsky (ed.), *Opening the Tablet Box, CHANE* 42 (Leiden and Boston, 2010), p. 100, n. 7; J.C. DARNELL, “Wadi el-Hôl”, UCLA on-line encyclopedia (awaiting upload). For Hathoric *hrw-nfr* see *inter alia* C. HUSSON, *L’offrande du miroir dans les temples égyptiens de l’époque gréco-romaine*, 1977, p. 222, n. 14; D. KESSLER, “Der satirisch-erotische Papyrus Turin 55001 und das ‘Verbringen des schönen Tages’”, *SAK* 15, 1988, pp. 171-196; J.C. DARNELL, *et al.*, *Theban Desert Road Survey* 1, pp. 130-132; L. MANNICHE, “The So-Called Scenes of Daily Life in Private Tombs of the Eighteenth Dynasty: an Overview”, in N. Strudwick, J.H. Taylor (ed.), *The Theban Necropolis: Past, Present and Future*, 2003, p. 44; M. DEPAUW, M. SMITH, “Visions of Ecstasy: Cultic Revelry before the goddess Ai/Nehemanit”, in Fr. Hoffmann, H.-J. Thissen (ed.), *Res Severa Verum Gaudium Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburtstag am 8. Juni 2004*, *StudDem* 6, 2004, pp. 81-82 and 86-89; note also the cursory discussion in A. von LIEVEN, “Wein, Weib, und Gesang: Rituale für die gefährliche Göttin”, in C. Metzner-Nebelsick (ed.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart*, 2003, pp. 47-55.
- ³ Particularly instructive in this regard is site Hk64 –see R. FRIEDMAN, *et al.*, “Preliminary Report on Field Work at Hierakonpolis: 1996-1998”, *JARCE* 36, 1999, pp. 20-23 and 27-29; *ead.*, “Pots, Pebbles and Petroglyphs Part II: 1996 Excavations at Hierakonpolis Locality Hk64”, in A. Leahy, J. Tait (ed.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith, EESOP* 13, 1999, pp. 101-108– to which the group in J.C. DARNELL, *et al.*, *Theban Desert Road Survey* 1, pp. 126-127 (WHRI 15) may serve as a visual annotation. See also the remarks of C. BARRETT, *Egyptianizing Figurines from Delos: a Study in Hellenistic Religion*, *CSCT* 36, 2011, pp. 262-273, *et passim*.

festival linking Dendera and Edfu), and a desert road might provide the physical link between the home temple and that to be visited.⁴

1. Traveling Gods

As traversing the desert is something a worshipper might do, so a deity recreating the course of a desert perambulation ought not surprise us. Images of the gods and the god-like rulers themselves might journey into far lands.⁵ When worshippers visited the desert to celebrate the return of the solar goddess, they apparently felt themselves to be accompanying the returning goddess.⁶ Architecturally, the locations and interrelationships of temples could reflect a desert peregrination, and even mirror the travel and reception of the distant goddess. The hemispeoi of Hatshepsut at Deir el-Bahari and the temple of Smithis in the Wadi Helal behind Elkab are architectural models of the returning goddess, like the goddess herself the temples are half emerged from the gebel, as in iconography the hind-quarters of the cow of Hathor may appear as though hidden by –even within– the desert mountains.⁷ The goddess of the temple of Smithis, her architectural body⁸ emerging from the gebel, encounters the small temple of Thoth at the juncture of the axis of the hemispeos and the track from Elkab through the Wadi Helal –the temple of Thoth awaits the emerging temple of Smithis, with the result that both architecture and worshippers participate in the greeting and pacification of the returning goddess.⁹ Probably

⁴ During the reign of Amenemhat III a priest named Dedusobek left an inscription in the Wadi el-Hôl, at the midpoint between the southern Abydene area and Thebes, “at the time of his coming from the Abydene nome in order to perform rituals for Monthuhotep”, probably in the temple of Monthuhotep II at Deir el-Bahari –J.C. DARNELL, *et al.*, *Theban Desert Road Survey* 1, pp. 97-98 (WHRI 5 left vertical lines); J. BAINES, “Travel in Third and Second Millennium Egypt”, in C. Adams, J. Roy (ed.), *Travel, Geography and Culture in Ancient Greece, Egypt and the Near East, Leicester Nottingham Studies in Ancient Society* 10, 2007, p. 25, n. 14.

⁵ See J.C. DARNELL, *et al.*, *Theban Desert Road Survey* 1, pp. 103-104, citing amongst other references the stela of Ibia (Cairo 20086), *Merikare* E 67, and further evidence for apotropaic royal statues in the desert. Note also É. DRIOTON, “Une statue prophylactique de Ramsès III”, *ASAE* 39, 1939, pp. 58-59; J.-Cl. GOYON, “Un parallèle tardif d’une formule des inscriptions de la statue prophylactique de Ramsès III au Musée du Caire”, *JEA* 57, 1971, pp. 154-159.

⁶ So the Book of Traversing Eternity (p.Leiden T 32, III 15-16 = Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l’éternité, OLA* 58, 1994, pp. 157-158, 441 and Pl. 3 [ll. 2-3]) refers to traveling: *hr ḥꜣs.t ḥn’ ḥm(.t)ꜣs ḥd-tꜣ n ḥb Mnḥ.t*, “upon the desert together with her majesty on the morning of the Menbit festival”, an activity immediately followed by a reference to going about (*pḥr*) the region of Asheru “when Mut is pacified” (*iw Mw.t ḥtp.ti*) –having greeted the returning goddess in the desert home of her more disturbing manifestation, human worshippers and a retinue of invisible beings accompanied her newly pacified self into the Mut complex at Karnak. Compare also J.C. DARNELL, in S.C. Melville, A.L. Slotsky (ed.), *Opening the Tablet Box*, pp. 7-8.

⁷ See D. WILDUNG, “Felstempel”, in *LÄ* II, cols. 161-167; Di. ARNOLD, *The Encyclopaedia of Ancient Egyptian Architecture*, 2003, pp. 200-201.

⁸ Compare the remarks of R.B. FINNESTAD, *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconological Values of the Temple at Edfu*, *SOR* 10, 1985; *id.*, “Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts”, in B. Shafer (ed.), *The Temples of Ancient Egypt*, 1997, pp. 185-237.

⁹ See J.C. DARNELL, “Hathor Returns to Medamûd”, *SAK* 22, 1995, p. 92; B.A. RICHTER, “On the Heels of the Wandering Goddess: The Myth and the Festival at the Temples of the Wadi el-Hallel and Dendera”, in M. Dolińska, H. Beinlich (ed.), *8. Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples*, *KSG* 3/3, 2010, pp. 162-167. For early evidence for Thoth as consort and pacifier of the wandering goddess, see J.C. DARNELL, in S.C. Melville, A.L. Slotsky (ed.), *Opening the Tablet Box*, pp. 100-101; see also J. BUDKA, *Der König an der Haustür: die Rolle des ägyptischen Herrschers an dekorierten Türgewänden von Beamten im Neuen Reich*, *BeitrÄg* 19, 2001, pp. 65 and 195 (No. 163; the epithet of Thoth there as *pꜣ ḥms nfr*, “the spouse”, alludes to the *ḥms-nfr*, “pleasant sitting”, that appears on some similar portals [*ibid.*, pp. 15-20 *et passim*]).

for similar reasons, several speoi of Upper Egypt and Nubia are located at the Nile termini of desert roads.¹⁰

The cults of deities in the Nile Valley might, with their practitioners, also travel between the termini of a desert road, gods of one region literally colonizing the temples at the other end of a route. At peripheral sites in Nubia and the Oases, the presence of visiting divinities from the Nile Valley can reveal both the origins of local theology and the desert routes connecting the outposts to Egypt proper. While gods like Seth and Igay may have been considered indigenous to the oasis region,¹¹ and the deity Ha might personify the region, the Egyptians recognized that other divinities had ventured out west. For example, at the Twenty-Sixth Dynasty temple of Ain el-Muftella in Bahariya Oasis, the decorative scheme incorporates groups of divinities (Theban, Heracleopolitan, and Hermopolitan) that stress the cultic and economic ties linking the Nile Valley with an oasian temple.¹² According to an inscription from Qasr el-Zayyan in central Kharga Oasis, Re visited the oases for pleasure, while Isis came to Dush in Kharga in search of the limbs of Osiris.¹³

Amun, who enjoyed cult-centers throughout Egypt, Nubia, and the Oases, was a particularly mobile deity.¹⁴ At ‘Ain Birbiyeh, Amun-nakht is said to have “brought the course out upon the desert region, bringing an end to the rebels, having slain the enemies in this Oasis (*ini hp(.t) hr mr(.t) hr in(.t) drw sbi.w shr.nzf hry.w m dw pn*)”,¹⁵ while at Deir el-Haggar, Amun is equated with Horus seeking the body of Osiris.¹⁶ According to inscriptions from Hibis Temple, Amun-Re Lord of Hibis “came forth from Thebes and encircled the Oases with his perfection (*pr m-hnt W3s.t phr dw.w m nfrwzf*).”¹⁷ Indeed, the anthropomorphic Amun of Karnak shares Hibis temple

- 10 J. VERCOUTTER, “Upper Egyptian Settlers in Middle Kingdom Nubia”, *Kush* 5, 1957, pp. 61-69; J. JACQUET, “Observations sur l’évolution architecturale des temple rupestres”, *CHE* 10, 1967, p. 91; E. KORMYSHEVA, “Local Gods of Egypt in Cush and Problems of Egyptian Settlers”, in D. Apelt (ed.), *Studia Fritz Hintze, Meroitica* 12, 1990, pp. 195-223; J.C. DARNELL, in S.C. Melville, A.L. Slotsky (ed.), *Opening the Tablet Box*, p. 100, n. 7.
- 11 For Seth in Dakhla, see recently C. GOBEL, “Une plaque céramique à l’effigie du dieu Seth à Ayn Asil”, *BIFAO* 110, 2010, pp. 103-114. For deities in the Western Desert, including Igay and Ha, see J.C. DARNELL, “The Deserts”, in T. Wilkinson (ed.), *The Egyptian World*, 2007, pp. 46-47; for Igay in the oases, see C. HOPE, O. KAPER, “A Governor of Dakhleh Oasis in the Early Middle Kingdom”, in A. Woods, A. McFarlane, S. Binder (ed.), *Egyptian Culture and Society, Studies in Honour of Naguib Kanawati, CASAE* 38, 2010, I, pp. 227-229 (and references therein); Ha also appears in the decoration of Ayn al-Mouftella in Bahariya Oasis; see Fr. LABRIQUE, “Le catalogue divin de ‘Ayn al-Mouftella: jeux de miroir autour de ‘celui qui est dans ce temple’”, *BIFAO* 104, 2004, pp. 329, 351.
- 12 Fr. LABRIQUE, “Les divinités thébaines dans les chapelles saïtes d’Ayn el-Mouftella”, in A. Delattre, P. Heilporn (ed.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* ». *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine, PapBrux* 34, 2008, pp. 3-16; *ead.*, *BIFAO* 104, 2004, pp. 327-357.
- 13 D. KLOTZ, “The Cult-Topographical Text of Qasr el-Zayyan”, *RdE* 60, 2009, pp. 24, 30-31, Pl. III.
- 14 I. GUERMEUR, *Les cultes d’Amon hors de Thèbes, Recherches de géographie religieuse, BEHE* 123, 2005.
- 15 O.E. KAPER, “How the god Amun-nakht came to Dakhleh Oasis”, *JSSEA* 17, 1987, pp. 151-156. For the first verb, Kaper dismissed the possibility of reading *ini* because of the context (p. 151, 155, n. 11), but the expression *ini hp.t* is well-attested; cf. L. POSTEL, “‘Rame’ ou ‘course’ ? Enquête lexicographique sur le terme *hpr*”, *BIFAO* 103, 2003, pp. 390-93 (discussing this text on p. 391); J.C. DARNELL, “The Eleventh Dynasty Royal Inscription from Deir el-Ballas”, *RdE* 59, 2008, pp. 92-93, 104-105; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische I*, Hützel, 2007, p. 148, n. 54.
- 16 I. GUERMEUR, *op. cit.*, p. 440.
- 17 *Hibis III*, Pl. 18 bis; for this epithet, cf. F.T. ISMAIL, *Cult and Ritual in Persian Period Egypt: an Analysis of the Cult Chapels F and G on the Lower Level and the Roof Chapels E1, E2, H1 and H2 of the Temple of Hibis at Kharga Oasis* (PhD Diss.; Johns Hopkins University), 2009, pp. 98-100, 125-127; for the extended meaning of *dw*, “uncultivated region; oasis”, see O.E. KAPER, *JSSEA* 18, 1987, p. 153, n. d; D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 30, n. 91. A similar epithet applies to Amun of Thebes in the beginning of the enigmatic inscription on the south exterior wall of Hibis

equally with the ram-headed Amun of Hibis,¹⁸ and notably the deities who form the Theban triad –not the gods of Kharga Oasis– dominate the large reliefs on the rear exterior wall.¹⁹

At the same time, the triad of Abydos (Osiris, Isis, Harendotes) exerts a strong presence within Hibis, particularly at the tomb-like Osirian complex in the north (K-K2)²⁰ and in the roof chapels to the south (E-E2, H-H2).²¹ While Osirian chapels are found at most temples in Egypt, the frequent appearance of the Abydene triad in miscellaneous offering scenes,²² as well as scenes incorporating the visiting deities Shu-Onuris of Thinis²³ and the lion-goddess Mehyt of Nag‘ el-Mesheyekh,²⁴ may reflect the importance of the Girga road connecting Abydos and Thinis to Kharga.²⁵ One of the only indications for a religious establishment in the southern oases during the New Kingdom are two unique Nineteenth Dynasty titles of Parennefer (CCG 586), recorded on a statue probably from Abydos:²⁶ *imy-r3 s.t n pr Wsir m wh3.t rsy.t*, “overseer of the commissariat of the domain of Osiris in the southern oasis” and *rwḏw m pr Wsir m wh3.t rsy.t*, “administrator of the domain of Osiris in the southern oasis.” If these titles are a reference to Kharga, one might compare the dedication of Dush Temple to the triad of Osiris, Isis, and Horus, as well as the presence of the Abydene triad at Hibis Temple.

One can also reach Hibis Temple via the Darb el-Arb‘ayin, heading south-west from Asyut. A relief at Hibis of the rare god Merimutef of *H‘y.t* (Manqabad, near Asyut)²⁷ suggests the

(*Hibis* III, Pls. 50-51; É. DRIOTON, “Recueil de cryptographie monumentale”, *ASAE* 40, 1940, pp. 341-345, with a very different translation; a new study of this text will appear in D. KLOTZ, *Varia Hibitica* [in preparation]).

- 18** For Amun of Karnak at Hibis Temple, see *Hibis* III, Pls. 6-8, 11-13, 28, 31-33, 36, 46-49, 55-56; for the criocephalic Amun of Hibis, see D. KLOTZ, *RdE* 60, 2009, p. 21, n. 35. Note also that the hymns in Hypostyle M are addressed alternately to Amun of Karnak and Amun of Hibis: D. KLOTZ, *Adoration of the Ram: Five Hymns to Amun-Re of Hibis*, *YES* 6, 2006, p. 11.
- 19** *Hibis* III, Pls. 37-38. This feature led early scholars to conclude that the entire temple was dedicated to “Amun of Karnak” (e.g. R. LEPSIUS, “Hieroglyphische Inschriften in den Oasen von Xarigeh und Daḫileh”, *ZÄS* 12, 1874, p. 78).
- 20** *Hibis* III, Pls. 10 (lower left), 22-25; J. OSING, “Zur Anlage und Dekoration des Tempels von Hibis”, in S. Israelit-Groll (ed.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, 1990, II, p. 754, n. 3. For the detailed representation of the Abydos fetish (*Hibis* III, Pl. 25), see L. COULON, “Les *uræi* gardiens du fétiche abydénien. Un motif osirien et sa diffusion à l’époque saïte”, in D. Devauchelle (ed.), *La XXVI^e dynastie: continuités et ruptures*, Paris, 2011, pp. 85-108.
- 21** For these chapels, see F.T. ISMAIL, *Cult and Ritual in Persian Period Egypt*.
- 22** E.g. *Hibis* III, Pls. 10-11, 13-14, 18, 34.
- 23** *Hibis* III, Pls. 12, 41, 52, 57 (usually alongside Tefnut).
- 24** *Hibis* III, Pls. 31 (Hathor-Mehyt), 52, 57; for the goddess Mehyt, see S. CAUVILLE, “L’hymne à Mehyt d’Edfou”, *BIFAO* 82, 1982, pp. 105-125; O. PERDU, “Exemple de stèle archaïsante pour un prêtre modèle”, *RdE* 52, 2001, p. 184, nn. 5 and 8; D. KLOTZ, “Triphis in the White Monastery: Reused Temple Blocks from Sohag”, *AncSoc* 40, 2010, p. 199.
- 25** Cf. I. GUERMEUR, *Les cultes d’Amon hors de Thèbes*, pp. 443, 582, n. 347; for Thinis and Kharga, see M. VALLOGGIA, “This sur la route des oasis”, *BIFAO* 81s, 1981, pp. 185-190; S.H. AUFRÈRE, “La liste des sept oasis d’Edfou”, *BIFAO* 100, 2000, pp. 82-84, n. a. For the pharaonic origins of the Girga Road, see J.C. DARNELL, *et al.*, *Theban Desert Road Survey 1*, pp. 43-46; J.C. DARNELL, in T. Wilkinson (ed.), *The Egyptian World*, pp. 35-41.
- 26** L.L. GIDDY, *Egyptian Oases: Bahariya, Dakhla, Farafra, and Kharga during Pharaonic times*, 1987, pp. 82-83; citing A.H. GARDINER, “The Tomb of Amenemhet, high priest of Amon”, *ZÄS* 47, 1910, pp. 87-99.
- 27** *Hibis* III, Pl. 18, East Wall (alongside the divinities of Qus: Haroeris, Geb, and Nut); for this scene, see also F.T. ISMAIL, *op. cit.*, pp. 92-95, 111-114; for Merymutef in general, see M. ZECCHI, “In Search of Merymutef, ‘Lord of Khayet’”, *Aegyptus* 76, 1996, pp. 7-14; *LGG* 3, 338.

exploitation of the Kharga-Asyut road already in the Persian Period, if not earlier.²⁸ The late Eleventh Dynasty “great steward” Henenu (reign of Monthuhotep II) was both *htm.ty n whꜥ.t*, “sealer of the oasis,” and active in the taxation of the Eighth and Tenth Upper Egyptian Nomes,²⁹ an association of activities implying fiscal duties related both to the Girga-Kharga route and the northern extension of the Darb el-Arb‘ayin.³⁰ Other gods from the region of the Nile terminus of the Darb el-Arb‘ayin, Wepwawet of Asyut and Hathor of Medjedny, also feature as visitors to Hibis.³¹ Similarly, a relief from Hypostyle Hall M depicts Horus of Edfu in a temporary shrine,³² suggesting that the road between Edfu and Kharga was also active at this time.

The disparate geographic connections between the Western Desert oases and the Nile Valley are further in evidence on the funerary stela Louvre C 112, presumably from the Thinite region (Dynasty 28-30).³³ The owner, Hor, bears an impressive array of administrative titles in the greater Thebaid, including “royal director of Upper Egypt (*hrp-nsw.t n šmꜥ*)” “royal account scribe (*sš-nsw.t hsb*) of the Southern Oasis (Kharga and Dakhla) and Hibis.” At the same time, Hor held important sacerdotal positions linking him to various nomes of Upper Egypt (VI-XIII), stretching roughly from Hu to Asyut.³⁴

Since Hibis temple sits within the metropolis of Kharga, the host of divinities on its walls aptly represents the network of desert roads intersecting in the middle of the Oasis. The smaller temple of Qasr el-Ghueita in south-central Kharga, by contrast, sits at the cross-roads of the Darb el-Arb‘ayin (connecting Hibis to Dush),³⁵ eastern roads leading to the Nile Valley via the

-
- 28** J. OSING, “Notizen zu den Oasen Charga und Dachla”, *GM* 92, 1986, pp. 80-81; A. EGBERTS, *In Quest of Meaning, EgUit* 8, 1995, I, p. 401.
- 29** W.C. HAYES, “Career of the Great Steward Henenu under Nebhepetrē‘ Mentuhotpe”, *JEA* 35, 1949, Pl. 4, I, 4; L.L. GIDDY, *Egyptian Oases*, pp. 54-55. For Henenu see also J.P. ALLEN, “Some Theban Officials of the Early Middle Kingdom”, in P. Der Manuelian (ed.), *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, 1996, I, pp. 11-12.
- 30** L.L. GIDDY, *op. cit.*, pp. 54-55, suggests that “the presentation in this inscription of *Hnmw*’s duties in the Thinite-Aphroditopolite region and then in *Whꜥ.t* suggests that the latter was in direct relationship with the former”. Henenu appears in his fiscal duties, associated with Kharga and the Darb el-Arb‘ayin, to have combined both the oasian and Nubian regions that Montuhotep II had annexed to Upper Egypt; see J.C. DARNELL, in J.C. Moreno Garcia (ed.), *Ancient Egyptian Administration, HdO* (forthcoming).
- 31** *Hibis* III, Pls. 12, 30, 45; for this divine pair, perhaps best known from the Ramesside statue MMA 17.2.5, cf. T. DUQUESNE, “Hathor of Medjed”, *DE* 54, 2002, pp. 39-60; J. KAHL, *Ancient Asyut: The First Synthesis after 300 Years of Research, The Asyut Project 1*, 2007, pp. 51-52, Pl. 5b; *LGG* 4, 69; 5, 184-185.
- 32** *Hibis* III, Pl. 31.
- 33** See primarily Fr. von KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket, BEHE* 87, 1984, pp. 107-111, with references to earlier editions.
- 34** Titles already in the Eighteenth Dynasty link authority in northern Upper Egypt with administrative oversight in the Southern Oases (and even farther afield), see L.L. GIDDY, *op. cit.*, pp. 69 (Antef, *hꜥty-ꜥ* of Thinis and *hry-tp* of the entire oasis area) and 71 (Min, *hꜥty-ꜥ* of Thinis and *hꜥty-ꜥ* of the oasis); for the same see also B. BRYAN, “Administration in the Reign of Thutmose III”, in E.H. Cline, D. O’Connor (ed.), *Thutmose III: A New Biography*, 2006, pp. 100 and 104.
- 35** The pharaonic through Ptolemaic use of the Darb el-Arb‘ayin was long assumed based on the backward projection of later evidence; in the past six seasons, the Theban Desert Road Survey has recovered extensive ceramic remains of Thirteenth Dynasty through Roman Period date that confirm the use of a thirty-one kilometer north-south portion of the Darb el-Arb‘ayin through Kharga Oasis. A. ROE, “The Old Darb al Arbein Caravan Route and Kharga Oasis in Antiquity”, *JARCE* 42, 2005-2006, pp. 119-129, attempts to discuss the route, but does not take into consideration much of the recent archaeological and epigraphic work in the Western Desert of Egypt.

Naqb Boulaq,³⁶ and possibly an alternate south-eastern branch of the Darb el-Ghubbari heading towards Dakhla. The epigraphic survey of Ghueita Temple, part of the mission of the Theban Desert Road Survey, can now add this monument to the list of cultic centers within the oases that provide evidence for “traveling” divinities. Groups of deities from around the Thebaid, the main terminus of the routes connecting Gebel Ghueita with the Nile Valley, appear within the decoration of the Persian Period sanctuary and the Ptolemaic hypostyle hall; the latter also contains a unique bark procession scene, which demonstrates that not only deities, but their related festivals traveled from the Nile Valley into the Western Desert. Bandeau texts within the sanctuary and hypostyle hall also detail the economic relationship between Gebel Ghueita, the Nile Valley, and points further west, including Bahariya Oasis and possibly the Atlas Mountains.

2. Ghueita Temple

By the end of the Middle Kingdom, Gebel Ghueita was at the southern edge of an apparent industrial complex heavily devoted to the processing of grain, which the TDRS discovered in 2005 and has named Umm Mawagir.³⁷ The main center of activity in the area appears to have shifted both north to the area of modern Zahur/Hibis and south to the hill of Ghueita proper by the end of the Seventeenth Dynasty. The settlement at Umm Mawagir, just north of Gebel Ghueita, is itself an outgrowth of the planned incorporation of the Western Oases and Lower Nubia into the Upper Egyptian economy during the reign of Monthuhotep II.³⁸ Physical remains along the Girga Road indicate considerable state-sponsored activity along this track during the first reigns of the Twelfth Dynasty,³⁹ and one may reasonably suppose that the workmen, soldiers, and ultimately possible settlers who traveled to Kharga during the Middle Kingdom brought with them the deities of their home regions. These Nilotic origins, as far as one can ascertain from the archaeological data from Umm Mawagir, are the Thebaid and Lower Nubia. The great emphasis Monthuhotep II places on these newly annexed territories, ultimately paying their taxes to Thebes itself, finds a later reflection in the economic connection between Ghueita Temple and Thebes during the reign of Ptolemy III and IV.

By the time of the Eighteenth Dynasty, wine from the Gebel Ghueita vineyards was bottled in amphorae labeled with the toponym *pr-wsh*,⁴⁰ which continued to be the name of the site

³⁶ For the Boulaq road leading to both Rizeyqat and Farshut, see L.L. GIDDY, *op. cit.*, p. 8.

³⁷ J.C. DARNELL (with C. MANASSA), “Umm-Mawagir in Kharga Oasis: an Industrial Landscape of the Late Middle Kingdom/Second Intermediate Period, and Monthuhotep II’s Legacy”, in P. Davoli, C. Hope (ed.), *New Perspectives on the Western Desert of Egypt. Sixth Dakhleh Oasis Project International Conference, Università del Salento, Lecce, 21-24 September 2009* (forthcoming); for more updates, see <http://www.yale.edu/egyptology/ummmawagir.html>.

³⁸ J.C. DARNELL, *RdE* 59, 2008, pp. 87, 91-92, 94-102; C. HOPE, O. KAPER, in A. Woods, *et al.* (ed.), *Egyptian Culture and Society, Studies in Honour of Naguib Kanawati*, pp. 219-246.

³⁹ J.C. DARNELL (with D. DARNELL), “The Girga Road: Abu Ziyar, Tundaba, and the Integration of the Southern Oases into the Pharaonic State”, in H. Riemer, F. Förster (ed.), *Desert Road Archaeology in the Eastern Sahara* (in press). See also note 25 above.

⁴⁰ P.E. MCGOVERN, “Wine of Egypt’s Golden Age: an archaeochemical perspective”, *JEA* 83, 1997, pp. 95, 98 (No. 16); S. MARCHAND, P. TALLET, “Ayn Asil et l’oasis de Dakhla au Nouvel Empire”, *BIFAO* 99, 1999, pp. 311-312; D. DARNELL, “Gravel of the Desert and Broken Pots in the Road: Ceramic Evidence from the Routes between the

through the Ptolemaic Period. The Thebaid received at least a portion of the Ghueita vineyard exports, since oasis amphorae bearing the label *pr-wsh* appear at Malqata, discarded after their use during the Jubilee festivals of Amunhotep III.⁴¹ New Kingdom attestations of *pr-wsh* on wine jars, as well as the abundance of oasis amphorae at Gebel Ghueita itself, testifies to New Kingdom activity at the site, but does not indicate any specific religious function of the area (**Fig. 1**). The textual evidence from the Persian/Ptolemaic temple later constructed at the site, however, suggests that already during the New Kingdom, Per-wesekh may have been considered an “estate of Amun.”⁴²

As part of the epigraphic and archaeological survey of Ghueita Temple, the Theban Desert Road Survey has also begun a detailed architectural study of the temple, the extensive mud-brick structures surrounding the temple, and the large enclosure wall. Earlier published plans of the temple show its four major divisions: forecourt, hypostyle hall, transverse hall, and three rear chambers (**Fig. 2**).⁴³

During the first season of epigraphic and archaeological survey of the site (May-June, 2003), detailed recording of the central rear chamber of the temple revealed that –unlike its position in earlier plans– the axis of the central rear chamber of Ghueita Temple does not match that of the temple proper. The presence of two sets of door sockets and a battered seam within the chamber reveal that a free-standing stone structure existed before Darius I’s expansion of the temple and decoration of the central sanctuary.⁴⁴ A missing roofing block over the front part of the chamber reveals the remnants of the cavetto cornice and winged sun disk (with some paint surviving) of the earlier structure.

The interior elevation of the temple clearly shows the sloping western wall of the hypostyle hall, while the exterior elevations reveal a definite seam that corresponds to the juncture of that same wall with the front wall of the transverse hall (**Fig. 3**).⁴⁵ These features suggest that what is now the rear, western wall of the hypostyle hall was once the front of an earlier incarnation of the temple. One may reasonably propose that what is now the transverse hall in front of the

Nile and Kharga Oasis”, in R. Friedman (ed.), *Egypt and Nubia, Gifts of the Desert*, 2002, pp. 156-177. On New Kingdom imports from the oases, see also L.L. GIDDY, “Some Exports from the Oases of the Libyan Desert into the Nile Valley – Tomb 131 at Thebes”, in *Livre du Centenaire, MIFAO* 104, 1980, pp. 119-125.

41 W.C. HAYES, “Inscriptions from the Palace of Amenhotep III”, *JNES* 10, 1951, p. 89.

42 Such an estate is known for an unspecified oasis as one of the titles of Zi (G. DIBLEY, B. LIPKIN, *A Compendium of Egyptian Funerary Cones*, 2009, pp. 33, 196, No. 5): *imy-r3 pr n Īmn hr wh3.t*, “overseer of the domain of Amun in the oasis.” The oasis in question here is Bahariya (as his other title *h3ty-ꜥ n wh3.t-mh3.t* indicates) –for a discussion of the “domain of Amun” in Bahariya from the New Kingdom until the Late Period, see Fr. COLIN, “Le ‘Domaine d’Amon’ à Bahariya de la XVIII^e à la XXVI^e dynastie : l’apport des fouilles de Qasr ‘Allam’”, in D. Devauchelle (ed.), *La XXVI^e dynastie: continuités et ruptures*, pp. 47-84.

43 A. EDMONSTONE, *Journey to Two of the Oases of Upper Egypt*, London, 1822, pp. 64-66; R. NAUMANN, “Bauwerke der Oase Khargeh”, *MDAIK* 8, 1939, pp. 4-7; Di. ARNOLD, *Temples of the Last Pharaohs*, 1999, pp. 88-89.

44 J.C. DARNELL, “The Antiquity of Ghueita Temple”, *GM* 212, 2007, pp. 29-40; on-line version, with additional information from a study of the ceiling blocks, at http://www.yale.edu/egyptology/ae_gebel_rear_chamber.htm.

45 Debris currently obscures the bottom portion of the westernmost sections of the north and south exterior walls of the temple as well as the entire rear wall of the temple, measurements of which will be added to the final plans after future excavations.

three rear chambers was the forecourt of Ghueita Temple from the time of its construction during the reign of Darius I until the additions of Ptolemy III.⁴⁶

The inscriptions in the door thicknesses of the central rear sanctuary and the portal connecting the hypostyle hall and the transverse hall indicate that Ptolemy III ordered the construction of the hypostyle hall and the forecourt.⁴⁷ Three of the four columns in the hypostyle hall are preserved to their original height, as are the walls of the hypostyle hall itself, with the exception of the northern half of the west wall. Each column capital is unique, exhibiting the diversity of Ptolemaic column types; similarly the capitals of the two engaged columns at the front of the temple are different from one another. The plan and elevation of the temple also show a small ramp just west of the portal between the hypostyle hall and the forecourt; this ramp emphasizes the slight increase in elevation between the floor of the forecourt and the rear sections of the temple.⁴⁸ The forecourt does have an ancient doorway on the western side of the south wall, a feature omitted in earlier plans; a low “bench” along the west wall of the forecourt continues partly along the northern wall. The eastern wall of the forecourt also exhibits several peculiar architectural details that will be the topic of future study.

The floor of the hypostyle hall slopes perceptibly to the east, revealing a certain declivity to the ground in front of the transverse hall. The excavations of the Kharga Inspectorate immediately to the south of the hypostyle hall, and our own sondage in that area, reveal that the level of the ground to the south of the temple was much lower before the Late Roman Period. The original temple appears to have been constructed on a smaller and relatively vertiginous rocky outcropping, much like that still visible at the northeastern corner of the Roman Period temple of Nadura.⁴⁹ The architecture of Ghueita is similar in a number of ways to that of Nadura: both temples are located atop eminences rising from the oasis floor, and both are oriented to the east, providing excellent views of important desert roads and passes connecting Kharga Oasis with the Nile Valley. In addition, the bases of the north and south exterior walls of the forecourt of Nadura are currently exposed, revealing that it was built upon a rocky outcrop of the gebel surface, the front (eastern) portion of the Roman forecourt supported by stones augmenting the natural outcrop to the east. Apparently Ghueita Temple is constructed upon a similar outcrop, the hill atop which it was built originally falling away more steeply to the east and south, areas now filled in and raised by the accumulation of later habitation remains.

⁴⁶ It is unclear how O.E. Kaper (“The Western Oases”, in Chr. Riggs [ed.], *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, 2012, pp. 722-723) recently concluded, in an excellent overview of the Oases, that the two rear chambers flanking the Persian period sanctuary were “likely to have been built in the Ptolemaic period”.

⁴⁷ Publication of these inscriptions and other scenes and texts from Ghueita Temple by J.C. DARNELL, *et al.*, are forthcoming.

⁴⁸ For the theological significance of the increasing elevation of the floor as one proceeds into an ancient Egyptian temple, see J.C. DARNELL, “Two Notes on Marginal Inscriptions at Medinet Habu”, in B. Bryan, D. Lorton (ed.), *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, 1994, pp. 49-51; R.B. FINNESTAD, in B. Shafer (ed.), *The Temples of Ancient Egypt*, pp. 211-212.

⁴⁹ For basic information about this temple, see Di. ARNOLD, *Temples of the Last Pharaohs*, p. 267; D. KLOTZ, “Chonsu at Nadura Temple”, *GM* 226, 2010, pp. 25-34; on-line version available at <http://www.yale.edu/egyptology/nadura.htm>.



Fig. 1. View (looking west) of Gebel Ghueita © TDRS.

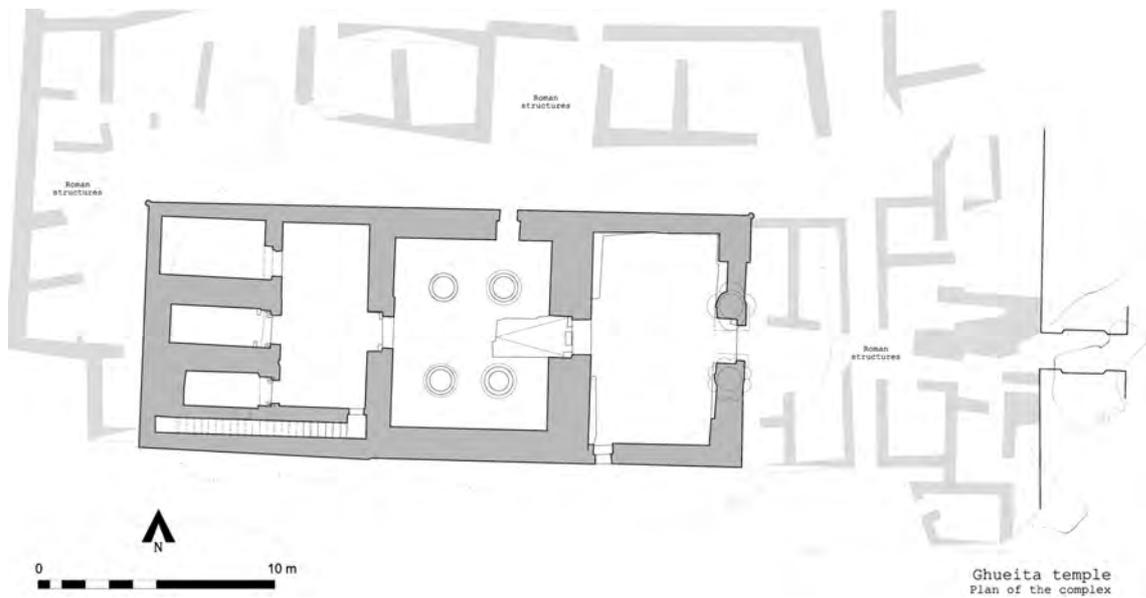


Fig. 2. Ground Plan of Ghueita Temple © TDRS.

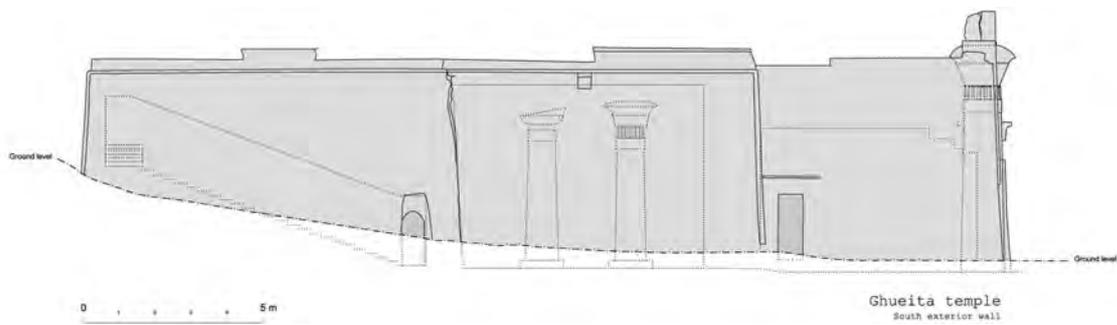


Fig. 3. South exterior elevation, Ghueita Temple © TDRS.

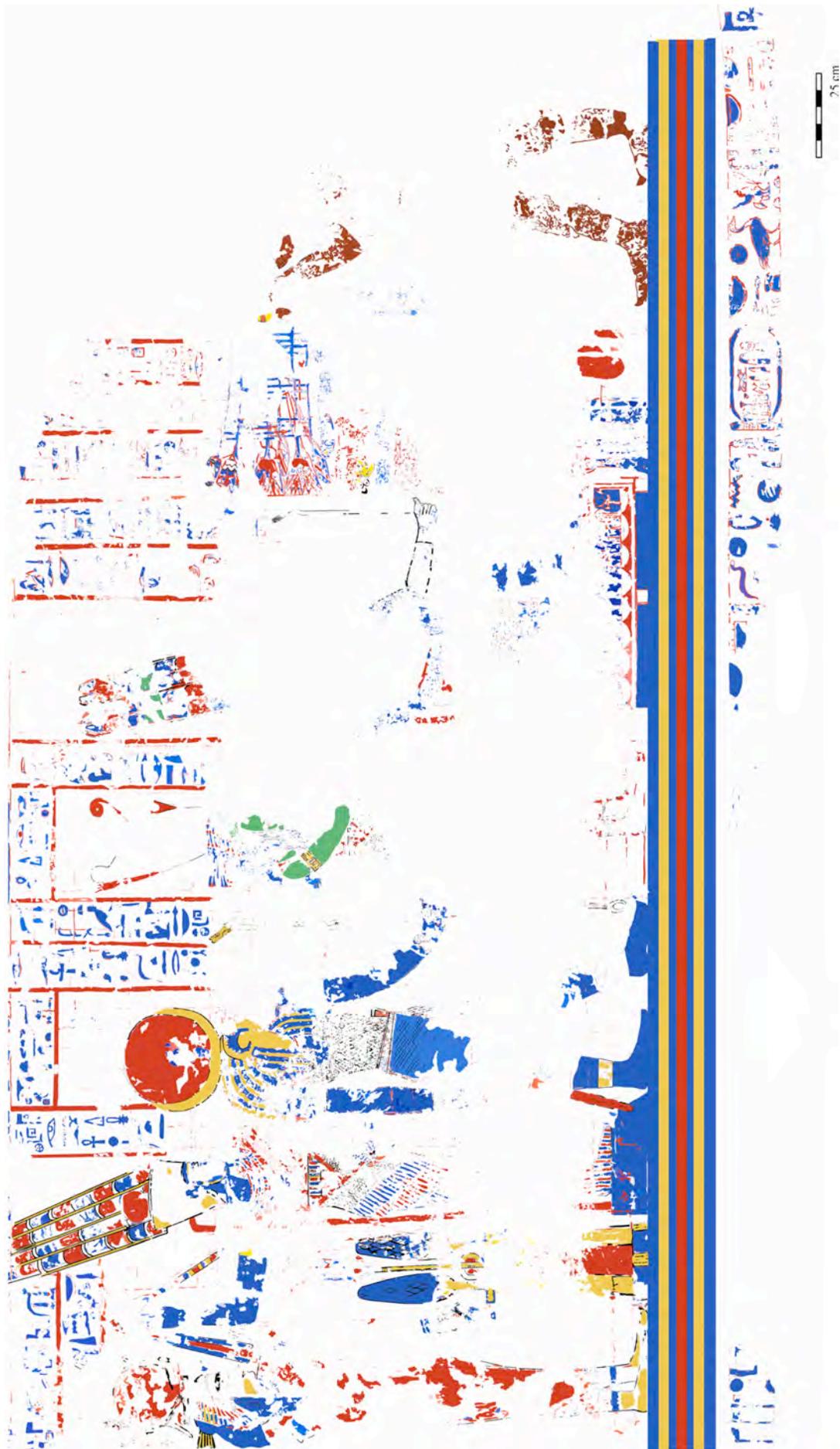


Fig. 4. Facsimile of the painted plaster decoration on the north wall of the sanctuary of Ghueita Temple © TDRS.

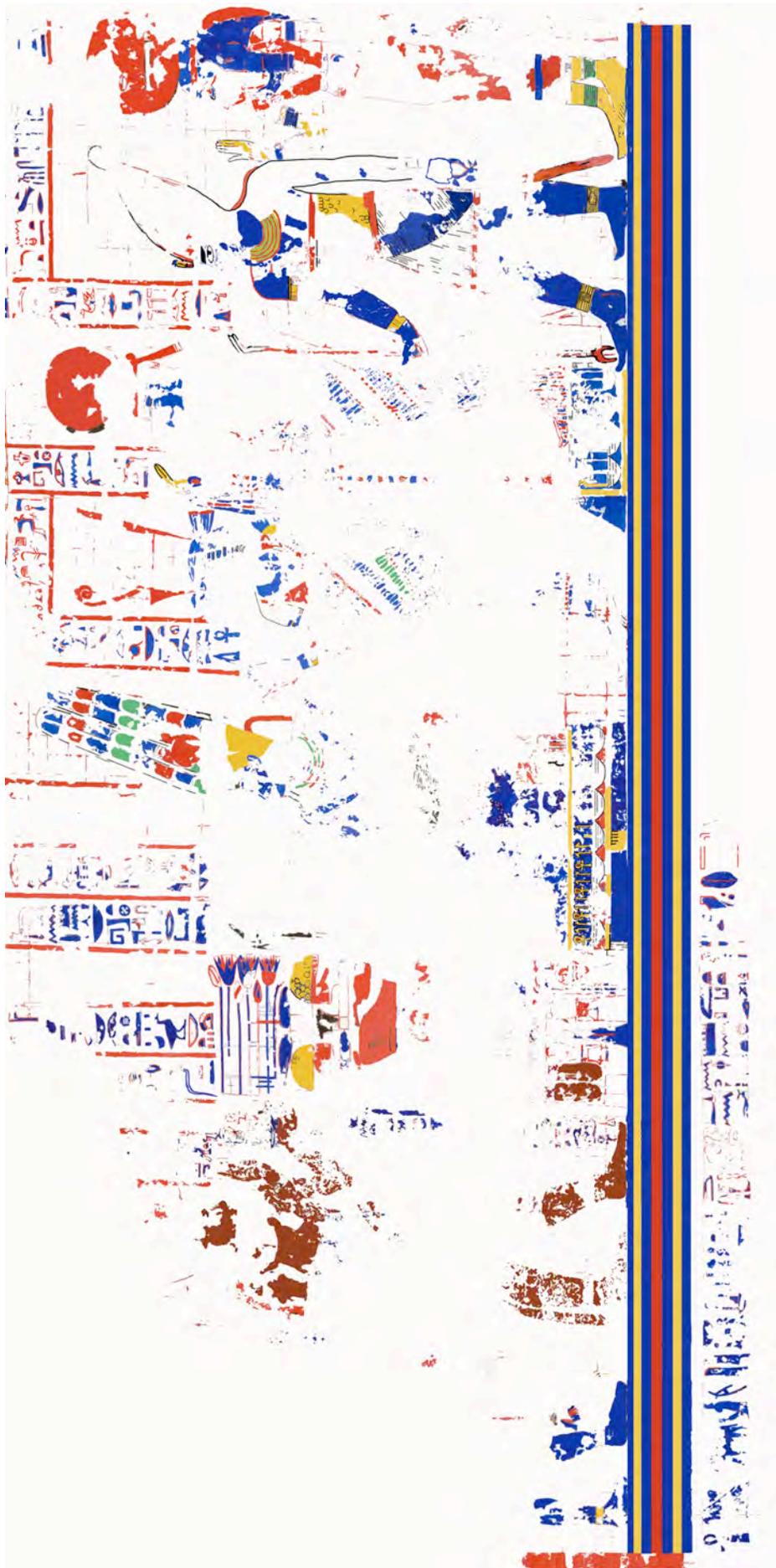


Fig. 5. Facsimile of the painted plaster decoration on the south wall of the sanctuary of Ghueita Temple © TDRS.

3. Ghueita Temple, Rear Central Sanctuary

The surviving decoration of the central rear sanctuary of Ghueita Temple dates entirely to the reign of Darius I, at which time an earlier free-standing naos was modified and incorporated into the larger Twenty-Seventh Dynasty temple, which constitutes the transverse hall, and the rooms flanking the central sanctuary.⁵⁰ On the rear wall of the central rear chamber, an offering scene in raised relief depicts Darius (whose face is now missing)⁵¹ offering Maat to the triad Amun, Mut, and Khonsu of Ghueita (*pr-wsh*). The north and south walls of the sanctuary features painted decoration on plaster, applied over the rough interior surfaces of the side walls. Although the painted decoration is now damaged, and significantly blackened by fires, epigraphic work within the sanctuary has enabled a complete reconstruction of the decorative program of both walls.⁵² The closest parallels to the reliefs of the rear central sanctuary at Ghueita Temple appear in the two interior long walls of the inner gateway of Darius I at Hibis Temple,⁵³ and the dual decorative schemes in the outermost portion of the Hibis Temple complex and the innermost sanctuary at Ghueita Temple provide a form of ancient Egyptian “intertextuality” expressed through architectonic juxtaposition. The appearance of a Ptolemaic bark procession scene in the hypostyle hall at Ghueita Temple further suggests that such theological links existed as the physical movement of cult images from one temple to another, bringing to life the metaphorical relationships of their shared decoration.

On all three walls of the central rear sanctuary of Ghueita Temple, Darius stands before processions of multiple divinities. As noted above, the west wall of the sanctuary shows Darius before the triad of Ghueita Temple. On the north interior wall (**Fig. 4**), the Great King presents two *nw*-pots of wine to the gods of Hibis (Amun, Mut, Chonsu), as well as to Min and Isis of Akhmim. For the symmetric relief on the south interior wall, Darius I, followed by Hapi,⁵⁴ offers Maat to the Theban triad on the south wall, alongside Geb and Nut (**Fig. 5**). The purposeful juxtaposition of divinities evokes the various networks of desert roads. First and foremost, Ghueita is linked to the larger Amun temples of Hibis and Thebes, and the presence of Min and Isis of Akhmim⁵⁵ alludes to Panopolite control of the Western Desert. A Ptolemaic inscription from the quarry of Gebel el-Sheikh el-Haridi indicates that Kharga, specifically

⁵⁰ PM VII, p. 293 (9-11); J.C. DARNELL, *GM* 212, 2007, pp. 29-40; J.C. DARNELL, *et al.*, “Final Report for the Fifteenth Field Season of the Theban Desert Road Survey”, *ASAE* 84, 2010, pp. 104-107, 124-127; see also http://www.yale.edu/egyptology/ae_gebel_survey.htm.

⁵¹ This relief was still intact in the 1950’s, cf. S. SAUNERON, “Les temples gréco-romains de l’oasis de Khargéh”, *BIFAO* 55, 1955, Pl. 9.

⁵² Detailed translation and commentary of the sanctuary decoration will appear in J.C. DARNELL, *et al.*, “Ghueita Temple: Preliminary Report” (forthcoming).

⁵³ *Hibis* III, Pls. 44-45.

⁵⁴ Hapi also follows behind Darius in *Hibis* III, Pl. 9, lower left (partially damaged).

⁵⁵ Min and Isis of Akhmim appear fairly often at Hibis Temple: *Hibis* III, Pls. 4, Reg. V; 31 (lower right); 57. Other scenes feature Min of both Akhmim (*Īpw*) and Coptos (*Gbtj*) [*ibid.*, Pls. 13, upper left; 30, lower left (with [Isis]-*pr-s.t*)], perhaps alluding to his control of both Western and Eastern desert roads. For Min associated with desert exploration in general, see (*inter alia*), J. YOYOTTE, “Une épithète de Min comme explorateur des régions orientales”, *RdE* 9, 1952, pp. 125-137; A. BELLUCCIO, “Religione e Cultura: Le Statue di Min ‘Medja’ a Coptos”, *CRIPPEL* 17, 1998, pp. 25-45.

Hibis, lay under the jurisdiction of Akhmim in the late Ptolemaic Period (61 BCE).⁵⁶ While Geb and Nut would be at home in most cities,⁵⁷ the only known temple of Geb was at Coptos.⁵⁸ This divine pair would then represent Coptos and the Wadi Hammamat; in the Graeco-Roman period, Geb-Kronos was quite popular in the Eastern Desert, specifically at Berenike.⁵⁹

In short, the visitors in the Twenty-Seventh Dynasty sanctuary are not a merely random assemblage of important divinities. Rather, their selective presence carefully indicates the most important actors in the desert economy converging on Ghueita: from the obvious candidates (Hibis and Thebes), and the roads of the Western and Eastern Deserts, embodied by Akhmim (Min and Isis) and Coptos (Geb and Nut). The use of groups of divinities from such far-flung regions finds a parallel in the gods within the sanctuary at Ayn el-Mouftella, each topographically centered triad making a statement about theological and practical/economic interconnections between the temple and the Nile Valley.

The heavy emphasis on desert travel reflects one of the major logistic concerns of the Achaemenid rulers, efficient and well-managed highway networks,⁶⁰ and in Egypt, the Persians possessed the advantage of co-opting long-standing successful long-distance trade routes, complete with cisterns, water depots, and modest defensible architecture.⁶¹ After a disastrous military campaign in the Western Desert under Cambyses (Hdt. III, 26), the Persian army strengthened its presence in the Egyptian Oases (cf. *infra*). Demotic graffiti from the site of Deir Apa Tyrannos, near the entrance to the Darb Rayayna west of Armant, mention both Darius I and Amun of Hibis,⁶² underscoring the increased use of Thebes-Kharga routes at this period.⁶³ At the same time, Achaemenid officials continued to exploit quarries of the Eastern Desert,⁶⁴ perhaps related to the massive canal excavation project at Suez.⁶⁵

⁵⁶ W. SPIEGELBERG, "Eine Urkunde über die Eröffnung eines Steinbruchs unter Ptolemaios XIII", *ZÄS* 51, 1913, p. 71, n. 13; S.P. VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications*, *StudDem* V, 2001, No. 153.

⁵⁷ Geb and Nut appear together several times at Hibis, but primarily as members of the Ennead (*Hibis* III, Pls. 17; 53), or in generic offering scenes (*ibid.*, Pls. 11; 36). Nonetheless, they also feature alongside Merymutef and Haroeris of Qus in Room G (*ibid.*, Pl. 18), in a room dedicated largely to desert gods and divinities from the termini of desert roads (cf. F.T. ISMAIL, *Cult and Ritual in Persian Period Egypt*, pp. 92-115).

⁵⁸ Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et Dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, pp. 341-351, *et passim*. As Traunecker noted (*ibid.*, pp. 348-349, Fig. 29), Geb appears specifically among the pantheon of Coptos in the contemporaneous decoration of the sanctuary at Hibis (*Hibis* III, Pl. 4, Reg. III).

⁵⁹ R. AST, R.S. BAGNALL, "The *endelechisterion* of Kronos", *AfP* 55 (2), 2009, pp. 196-197.

⁶⁰ D.F. GRAF, "The Persian Royal Road System", in H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt, M.C. Root (ed.), *Achaemenid History VIII: Continuity and Change*, 1994, pp. 167-189.

⁶¹ See the overviews of J.C. DARNELL, in J.C. Moreno Garcia (ed.), *Ancient Egyptian Administration* (forthcoming); D. KLOTZ, "Administration of the Deserts and Oases: First Millennium BCE", in *ibid.* (forthcoming).

⁶² Chr. DI CERBO, R. JASNOW, "Five Persian Period Demotic and Hieroglyphic Graffiti from the Site of Apa Tyrannos at Armant", *Enchoria* 23, 1996, pp. 32-38.

⁶³ Compare the finds of Saite-Persian period transport vessels (kegs and *cigas*) in oasean fabrics along desert roads within the Qena Bend, discussed in D. DARNELL, "Oasis Ware Flasks and Kegs from the Theban Desert", *CCE* 6, 2000, pp. 227-233. The excavation of a Saite-Persian kiln just north of Gebel Ghueita, containing some unfired *ciga*-vessels may further refine distinctions between Kharga and Dakhla clay sources (publication by J.C. DARNELL, forthcoming).

⁶⁴ G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, *BdE* 11 1936, pp. 88-130; G. GOYON, *Nouvelles inscriptions rupestres du Wadi Hammamat*, 1957, pp. 118-20 (No. 1009); L. BONGRANI FANFONI, F. ISRAEL, "Documenti achemenidi nel deserto orientale egiziano (Gebel Abu Queh-Wadi Hammamat)",

While the divine reliefs in the sanctuary of Ghueita Temple allude to the roads of the Eastern and Western Deserts, the bandeau inscription refers to locations beyond Egypt. This continuous dedication text wraps around the interior of the sanctuary, carved on the west wall, and painted on the north and south interior (Fig. 6). Although much of the Ghueita text is damaged, the similar construction inscription from the north exterior wall of Hibis Temple (N. Ext.: *Hibis* III, Pls. 44-45),⁶⁶ and in the reveals of the inner gateway just east of the temple (Gate: *Hibis* III, Pls. 58-59) enables significant restorations.⁶⁷



Fig. 6. Bandeau text on the north, west, and south walls of the sanctuary of Ghueita Temple.

Ghueita	<i>ir.t n=f mnw=f n it=f Īmn-R' nb Hb.t ntr '3 wsr hpš hn' [...]</i>
Hibis: N. Ext.	<i>ir.n=f mnw=f n it=f Īmn-R' nb Hb.t ntr '3 wsr hpš hn' [psd.t=f]</i>
Ghueita	[...]
Hibis: N. Ext.	<i>qd.n=f pr pn m m3w m inr ḥd.t nfr n Msk3.t</i>
Hibis: S. Ext.	<i>ir.n=f [...] m inr ḥd.t nfr n Msk3.t</i>
Hibis: Gate	<i>qd.n=f wmt m inr ḥd.t nfr m Msk3.(t)</i>
Hibis: Hyp. M	<i>(...) m inr ḥd nfr m Msk3.t</i>
Ghueita	[...] 'š m ḥ3s.wt imnt.t
Hibis: N.Ext	<i>s'h'(.w) sb3y.w=f m 'š m ḥ3s.wt imnt.t nty rn=f pr.t-šny</i>
Hibis: S.Ext.	<i>s'h'(.w) sb3y.w=s ḥ3y R' im=s tp-dw3w nḥḥ d.t</i>
Hibis: Gate	<i>s'h'(.w) sb3y.w=f m 'š</i>
Ghueita	[...] m k3.(t) =f mnḥ n <nḥḥ>

Transeuphratène 8, 1994, pp. 75-93. Note also that the famous statue of Darius I found at Susa was quarried in the Wadi Hammamat: J. TRICHET, Fr. VALLAT, "L'origine égyptienne de la statue de Darius", in Fr. Vallat (ed.), *Contributions à l'histoire de l'Iran. Mélanges offerts à Jean Perrot*, 1990, pp. 205-208; J. YOYOTTE, "La statue égyptienne de Darius", in J. Perrot (ed.), *Le Palais de Darius à Suse: une résidence royale sur la route de Persépolis à Babylone*, 2010, pp. 256-299; J. TRICHET, "L'origine égyptienne de la pierre de la statue de Darius à Suse", in *Cultural Heritage of Egypt and Christian Orient* 6, 2011, pp. 360-367.

⁶⁵ Chr. TUPLIN, "Darius' Suez Canal and Persian Imperialism", in H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (ed.), *Achaemenid History VI: Asia Minor and Egypt: Old Cultures in a New Empire*, 1991, pp. 237-283.

⁶⁶ H. BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase El Khargeh in der libyschen Wüste: Beschreibung ihrer Denkmäler*, 1878, p. 20; É. DRIOTON, *ASAE* 40, 1940, pp. 339-340; E. CRUZ-URIBE, *Hibis Temple Project, I: Translations, Commentary, Discussions and Sign List*, 1988, p. 148; Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires en Méditerranée orientale et en Libye au temps des pharaons: Histoire des importations égyptiennes des résines et des conifères du Liban et de la Libye depuis la période archaïque jusqu'à l'époque ptolémaïque*, *EMdE* 7, 2008, pp. 98, 282-283.

⁶⁷ *Hibis* III, Pls. 44-45, 58-59; additional construction texts composed in monumental cryptography appear in *Hibis* III, Pls. 29 (Hyp. M) and 51 (S. Ext.). While not directly parallel to the bandeau inscription at Ghueita, these texts employ similar expressions.

Hibis: N.Ext.	<i>sštꜛ(.w) [...] bꜛꜛ-st.t m kꜛ(.t) mnḥ.t n.t nḥḥ</i>
Hibis: Gate	<i>sštꜛ(.w) m bꜛꜛ-st.t m kꜛ(.t) mnḥ.t n.t nḥḥ</i>
Ghueita, Hibis: N. Ext	“He has made his monument for his father Amun-Re lord of Hibis, the great god, powerful of scimitar, together with [his Ennead]
Ghueita	[...]
Hibis: N.Ext.	He has built this temple anew in beautiful white stone of Meska,
Hibis: S.Ext.	He has made [...] from beautiful white stone of Meska,
Hibis: Gate	He has built this portal in beautiful white stone of Meska,
Hibis: Hyp. M	(...) in beautiful white stone of Meska,
Ghueita	[...its doors are erected] in ‘š-wood from the Western Desert,
Hibis: N.Ext.	its doors are erected in ‘š-wood ⁶⁸ from the Western Desert, ⁶⁹ its name being <i>pr.t-šny</i>
Hibis: S.Ext.	its doors are erected, and Re rises therein each morning for all eternity.
Hibis: Gate	its doors are erected in ‘š-wood
Ghueita	as his beneficent work of <eternity>.
Hibis: N.Ext	covered in Asiatic copper, ⁷⁰ as a beneficent work of eternity.
Hibis: Gate	covered in Asiatic copper, as a beneficent work of eternity.”

In Darius I’s building inscriptions, three sources of construction material are highlighted. The temple itself is rebuilt out of “good limestone from *Mskꜛ*,” the doors are fashioned from ‘š-wood of the Western Desert” and covered in “Asiatic copper.” The tripartite description thus incorporates local stone with more exotic woods and metals, using the materials within the temple to create microcosm of the territories under Darius’ control. The toponym *Mskꜛ* (see **Fig. 7**) occurs several times at Hibis, and would appear to designate a local limestone quarry in Kharga,⁷¹ a site which still awaits identification.⁷²

⁶⁸ For the writing of ‘š with M41 as determinative in the Ghueita bandeau (and thus not to be read as ‘š *ndm*), see Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires*, pp. 32-33.

⁶⁹ In a wine-offering scene from the nearby temple of Nadura, Antoninus Pius brings the following products to Chonsu and Mut: “The Oasis-land bearing its products, and the Western land(s) bearing their wine (*tꜛ-whꜛ(.t) ḥr imy.wꜛf tꜛ-ḥmnt.t ḥr ḥrpꜛsn*)” (PM VII, p. 291 [5]; partial copy in BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase*, p. 59, Pl. V.7; for the phrase “Oasis-land”, cf. *Wb.* I, 347, 23). Whereas the term “Land of the West (*tꜛ-ḥmnt.t*)” may refer there to the Egyptian Oases, the slightly different toponym “Western Desert (*ḥꜛs.t-ḥmnt.t*)” at Hibis and Ghueita more likely refers to a region further west.

⁷⁰ For *sštꜛ*, “to cover”, and *sšd*, “to decorate”, see D. MEEKS, *ALex* 78.3859; *ALex* 79.2785.

⁷¹ Suggested already by *Wb.* II, 150, 6; É. DRIOTON, *ASAE* 40, 1940, p. 340, n. 1.

⁷² R. KLEMM, D.D. KLEMM, *Stones and Quarries in Ancient Egypt 2*, 2008, p. 330, tentatively suggested nearby sites such as Bagawat, Gebel Teir or Gebel Tarif. D. Klotz would like to suggest the resemblance between *Mskꜛ* and the name *Msq.t*, a region mentioned in Old Kingdom correspondence from Balat in relation to work crews (L. PANTALACCI, “Organisation et contrôle de travail dans la province oasis à la fin de l’Ancien Empire. Le cas des grands chantiers de construction à Balat”, in B. Menu [ed.], *L’organisation du travail en Égypte ancienne et en Mésopotamie*, *BdE* 151, 2010, p. 142, with n. 19); if these two regions are the same, and if they are not allusions to the mythological region where the sun sets (Mesqet), then one might hazard an identification with El-Muzawaqqa in Dakhla Oasis, where sandstone quarries have been found (R. KLEMM, D.D. KLEMM, *op. cit.*, p. 329).

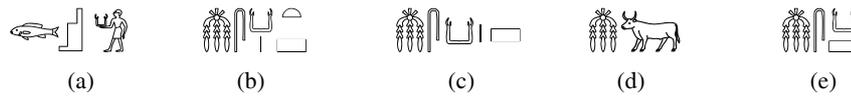


Fig. 7. Orthographies of the toponym *Mskꜣ* at Hibis.⁷³

While the stone for Hibis and Ghueita were quarried locally, the wood for the temples' doors was imported from a more distant location. In the bandeau on the north exterior wall of Hibis, and in a direct parallel in the sanctuary at Ghueita Temple, Darius specifies that the doors were made of “š-wood from the Western Desert (š *m hꜣs.wt imnt.t*), whose name is *pr.t-šny*.” The *pr.t-šny* seed appears frequently in medical papyri and elsewhere,⁷⁴ and in this passage the term appears to denote a specific type of š-tree, which has been identified as Libyan juniper.⁷⁵

The botanical identification of š remains a topic of debate, although the clear western origin of š in the Kharga temple texts suggests that the Egyptian word refers to either juniper or cedar. In a recent re-examination of coniferous trees in Egyptian sources, Bardinnet suggests that the term š refers primarily to umbrella pines (native to Lebanon), but by comparison with those trees, the “western š” in the Hibis Temple text refers to juniper.⁷⁶ Other studies have equated š with Lebanese cedar,⁷⁷ and the two texts from Kharga Oasis would then be the first and only references to Egyptian exploitation of Atlas Mountain cedar (*Cedrus atlantica*).⁷⁸

Whether Darius I is utilizing juniper or cedar, the most significant aspect of the texts is that the imported wood for Hibis and Ghueita temples came from the West, not from the traditional Levantine sources, suggesting Achaemenid control over –or at least close trade relations with– the emerging caravan networks connecting Libya and Cyrene to the Egyptian oases,⁷⁹ quite

⁷³ (a) *Hibis* III, Pl. 29, right; (b) Pl. 45; (c) Pl. 48; (d) Pl. 51; (e) Pl. 59, right.

⁷⁴ *Wb.* IV, 502, 7-12; H. von DEINES, H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, 1959, pp. 199-202; R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, *Philippika* 21, 2008, pp. 69-71 (according to Ebers 361, the as yet unidentified *pr.t-šny* comes from Byblos).

⁷⁵ Th. BARDINET, *Relations économiques et pressions militaires*, pp. 98-101.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 98-101, 282-283; the specification *pr-šny* is key to Bardinnet's analysis, because he believes that term refers to the fruit of *Juniperus oxycedrus* L. ssp. *macrocarpa*, which grows in both Lebanon and Cyrenaica.

⁷⁷ W.V. DAVIES, “Ancient Egyptian Timber Imports: An Analysis of Wooden Coffins in the British Museum”, in W.V. Davies (ed.), *Egypt, the Aegean, and the Levant: Interconnections in the Second Millenium BC*, 1995, pp. 146-156; C.A. WARD, *Sacred and Secular: Ancient Egyptian Ships and Boats*, 2000, pp. 20-22; see also the review of previous discussions in Th. BARDINET, *op. cit.*, pp. 25-29; elsewhere, Bardinnet argues that the ancient Egyptian term for cedar is (*s*)*snꜣm* (*ibid.*, pp. 61-69). For Egyptian š-wood, see also R. MEIGGS, *Trees and Timber in the Ancient Mediterranean World*, 1982, pp. 405-409, who concludes with the following suggestion (p. 409): “Since cedar and the taller junipers grow at the same altitude, and since the properties of their wood are very similar, is it not possible that the same word was used for both species?” For confusion between cedar and juniper in Akkadian, Hebrew, Greek, and Latin sources, see *ibid.*, pp. 410-420.

⁷⁸ R. GALE, *et al.*, “Wood”, in P.T. Nicholson, I. Shaw (ed.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, 2000, pp. 349-350, express doubts that any ancient Egyptian cedar originates in the Atlas Mountains, but this is difficult to prove since the two types of cedar cannot be distinguished microscopically: “Although it is not impossible that the wood of the Atlas cedar might have found its way occasionally into Egypt, there is no evidence and little probability of this, the ancient imports of timber (excepting ebony) being chiefly from Syria” (quote from p. 350).

⁷⁹ M. LIVERANI, “The Libyan Caravan Road in Herodotus IV.181-185”, *JESHO* 43, 2000, pp. 496-520; Fr. COLIN, *Les peuples libyens de la Cyrénaïque à l'Égypte. D'après les sources de l'Antiquité classique*, *BARB* 25, 2000, pp. 45-57. A possible allusion to trade through eastern Libya and probably entering the Egyptian economy –blocked by the militancy of the Libyans and the resulting, paralyzing counterattack of the Egyptians under Merneptah– appears in

possibly via Awgila.⁸⁰ The more traditional reference to “Asiatic” copper balances the western timber, which along with the local Khargan quarry, creates a veritable microcosm of building materials within the oasis temples.

Scholars have often noted that intensive temple construction in the Egyptian Oases coincided with the Greek colonization of Cyrenaica,⁸¹ the rise of Carthage,⁸² and early evidence for the Garamantians,⁸³ all during the seventh to sixth centuries BCE.⁸⁴ Dakhla maintained close ties to the Nile Valley during the Third Intermediate Period,⁸⁵ and Taharqa claimed to import expert vintners from Bahariya to Kawa during the Twenty-Fifth Dynasty.⁸⁶ Yet it was under the Saite and Persian kings that temple construction accelerated in the oases, as the following table demonstrates:

the Triumph Hymn of Merneptah. In a paean of woe that the defeated Libyans themselves utter, the Libyans have ceased to be able to move about widely as was their wont, their probable settled trade outposts having been destroyed, and trade has ceased (ll. 10-11; *KRI* IV, 15, 9-12):

bnd n Rbw
qn=sn 'nh shr nfr n qdd m-hnw t3 sh.t
nhm p3y=sn nm.t m w' hrw
T3nw r<k>hw m rnp.t w'(t)
h3' Hwth h3=f r p3y=sn wr
hf n3y=sn why.w hr s.t-r3=f
bn k3.t n f3(i).t hni m n3y hrw.w

“Ill be to Libya!

They have ceased living (in) the good fashion of perambulating in the open areas,
 their movement having been curtailed in one day.

Tjehenu has been consumed by fire in one year.

Seth turned his back on their chief,

their settlements having been plundered at his utterance.

There is no transport work of luxury goods nowadays.”

The structure of the passage suggests that the burning up of Tjehenu is a summary of the deprivation of their freedom of movement, and the cessation of trade is the summation of their rejection by Seth and the resulting destruction of their settlements.

80 Caravan routes connecting Dakhla and Farafra to Awgila (bypassing Siwa altogether) are well-attested in later itineraries of the Middle Ages; cf. J. THIRY, *Le Sahara libyen dans l'Afrique du nord médiévale*, *OLA* 72, 1995, pp. 291, 308, 344, n. 334, 389-397, 435; from Awgila, Egyptian traders could head north to Cyrene and Barka, south to Kufra, or further west into the Sahara.

81 Fr. CHAMOIX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, *BEFAR* 177, 1953.

82 V. KRINGS, *Carthage et les Grecs c. 580-480 av. J.-C.*, *SHCANE* 13, 1998.

83 M. LIVERANI, “Overview of Garamantian History in the Wadi Tan ezzuft”, in M. Liverani (ed.), *Aghram Nadharif. The Barkat Oasis (Sha'abiya of Ghat, Libyan Sahara) in Garamantian Times, The Archaeology of Libyan Sahara II, Arid Zone Archaeology Monographs* 5, 2005, pp. 458-59 (calling this period “Formative Garamantian”).

84 E.g. A.B. LLOYD, in B.G. Trigger, et al. (ed.), *Ancient Egypt: A Social History*, 1983, pp. 343-345; Kl. KUHLMANN, *Das Ammoneion. Archäologie, Geschichte und Kulturpraxis des Orakels von Siwa*, *AV* 75, 1988, pp. 71-96; Fr. COLIN, “Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (Désert Libyque). Autour d'un bronze de donation inédit”, in W. Clarysse, et al. (ed.), *Egyptian Religion: the Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *OLA* 84, 1998, I, pp. 329-332.

85 O.E. KAPER, “Epigraphic Evidence from the Dakhleh Oasis in the Libyan Period”, in G.P.F. Broekman, et al. (ed.), *The Libyan Period in Egypt, Historical and Cultural Studies into the 21st - 24th Dynasties: Proceedings of a conference at Leiden University, 25-27 October 2007*, *EgUit* 23, 2009, pp. 149-59.

86 *Kawa* VI, 15; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit, III: Die 25. Dynastie*, 2009, p. 140.

	Kharga	Dakhla ⁸⁷	Bahariya	Siwa
Psamtek I		Mut el-Kharab, ⁸⁸ Amheida		
Necho II		Amheida		
Psamtek II		Mut el-Kharab		
Apries	(Hibis) ⁸⁹		El-Qasr ⁹⁰	
Amasis		Amheida ⁹¹	'Ayn el-Muftella, ⁹² El-Bawiti ⁹³	Aghurmi ⁹⁴
Darius I	Hibis, ⁹⁵ Ghueita	Amheida		
Uncertain	'Ayn-Manawir			

At the same time, political relations between Egypt and Cyrenaica intensified. Apries dispatched forces to aid the Libyan king Adikran against the influx of Greek colonists led by Battus,⁹⁶ but after suffering a crushing setback at the battle of Irasa, the Egyptian troops revolted and proclaimed general Amasis their new king at Momemphis (Kom el-Hisn) in 570 BCE.⁹⁷ Amasis overcame the Ionian and Carian mercenaries loyal to Apries with the support of both Greeks and Libyans from Cyrene.⁹⁸ Furthermore he forged a formal alliance with Cyrene,

⁸⁷ For the entries in this column, see O.E. KAPER, "Epigraphic Evidence from the Dakhleh Oasis in the Late Period", in R.S. Bagnall, P. Davoli, C. Hope (ed.), *New Perspectives on the Western Desert of Egypt. Sixth Dakhleh Oasis Project International Conference, Università del Salento, Lecce, 21-24 September 2009* (in press; manuscript kindly provided by Olaf Kaper).

⁸⁸ For one block, see already O.E. KAPER, "Two Decorated Blocks from the Temple of Seth in Mut el-Kharab", *BACE* 12, 2001, pp. 75-77, Pl. 23.

⁸⁹ Although there is no evidence of temple construction at this time, a basin with the cartouche of Apries was discovered at Hibis: H. WINLOCK, *Hibis I*, Pl. 26 (MMA 25.10.1).

⁹⁰ PM VII, 299-301; Fr. COLIN, Fr. LABRIQUE, "Semenekh oudjat à Bahariya", in Fr. Labrique (ed.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'antiquité*, *BdE* 135, 2002, pp. 60-72.

⁹¹ See already R.S. BAGNALL, P. DAVOLI, O.E. KAPER, H. WHITEHOUSE, "Roman Amheida: Excavating a Town in Egypt's Dakhleh Oasis", *Minerva* 17/6, 2006, p. 29, Fig. 9; P. DAVOLI, O.E. KAPER, "A New Temple for Thoth in the Dakhleh Oasis", *EA* 28, 2006, p. 14.

⁹² Fr. LABRIQUE, in A. Delattre, P. Heilporn (ed.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* », pp. 3-16.

⁹³ PM VII, 299.

⁹⁴ For the date, see Kl. KUHLMANN, *Das Ammoneion*, pp. 42-43; followed by Fr. COLIN, in Clarysse, *et al.* (ed.), *Egyptian Religion: the Last Thousand Years*, I, p. 332; K.-Chr. BRUHN, „*Kein Tempel der Pracht*“. *Architektur und Geschichte des Tempels aus der Zeit des Amasis auf Agürmī, Oase Siwa, Ammoniaca I*, AV 114, 2010, pp. 15, 76, *et passim*.

⁹⁵ E. Cruz-Urbe argued that much of Hibis temple was already built during the Twenty-Sixth Dynasty ("Hibis Temple Project: Preliminary Report, 1985-1986 and Summer 1986 Field Seasons", *VA* 3, 1987, pp. 215-230), but positive evidence is lacking and thus the hypothesis is purely speculative; see the more recent criticisms by F.T. ISMAIL, *Cult and Ritual in Persian Period Egypt*, pp. 20-26, and O. KAPER, "Epigraphic Evidence from the Dakhleh Oasis in the Late Period" (*supra*, n. 87).

⁹⁶ Hdt. II, 161; IV, 159; Diod. I, 68; cf. Fr. CHAMOIX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, pp. 135-136.

⁹⁷ A. LEAHY, "The Earliest Dated Monument of Amasis and the End of the Reign of Apries", *JEA* 74, 1988, pp. 189-199; cf. also J.C. DARNELL, "The *Kbn.wt* Vessels of the Late Period", in J.H. Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine (and Beyond)*, *SAOC* 51, 1992, pp. 84-85.

⁹⁸ A cuneiform tablet (BM 33041) mentions that Amasis drew troops from "Putuïaman", possibly a compound (Putu = Libya, Iaman = Ionia) designating the Greek colonists in Cyrene: see E. EDEL, "Amasis und Nebukadrezar II.", *GM*

marrying the noblewoman Ladike and donating various temple statues.⁹⁹ The high-ranking official Psamtek, who may have served under Amasis, was “overseer of *Tmḥw*-Libyans and *Tḥnw*-Libyans.”¹⁰⁰

In 526-525 BCE, Cambyses invaded and conquered Egypt,¹⁰¹ at which point the Libyans and Cyrenaians preemptively surrendered and sent gifts to the Great King in Memphis,¹⁰² receiving in return the widow of Amasis, Ladike (Hdt. II, 181). Cambyses desired to expand further into Carthaginian territory but was unable to convince his Phoenician fleet to attack their daughter city; the army he sent from Thebes towards the Western Oases reportedly perished in the desert.¹⁰³

In any event, Libya (*ῥ-Tmḥw*) was nominally part of the Persian Empire, forming the Sixth Satrapy along with Egypt, Cyrene and Barka.¹⁰⁴ Libya, the easternmost territory, proved nonetheless to be quite unstable. Arkesilas III, the king of Cyrene faced serious political opposition at home, fled to Samos where he gathered military forces, and upon his return to Libya, he was assassinated in Barka because of his affiliation to Persia (μηδισμός).¹⁰⁵ His mother, Pheretime, appealed to the Egyptian satrap, Aryandes, for assistance. Aryandes agreed, and sent a large military force to invade Libya. The Persian army destroyed the city of Barka to avenge the death of Arkesilas, but they were recalled to Egypt by Aryandes before they could invade Cyrene or elsewhere in Libya. The anti-Persian sentiment reached a boiling point under Artaxerxes I, when the first major Egyptian revolt was led by the Libyan prince Inaros (c. 463/461 BCE).¹⁰⁶

Amid this complex historical background, one can note that temple building activity forms one facet of the increasing Saite and Persian interest in the Western Desert oases, which coincides with closer interactions with their new neighbors in Cyrenaica. At least one connection between these two phenomena is the exploitation of trade networks between Libya and Egypt via the Western Desert, alongside maritime trade in the Mediterranean. The epigraphic evidence from Hibis and Ghueita provides one more small piece to the larger puzzle –the fact

29, 1972, pp. 14-16; LEAHY, *JEA* 74, 1988, pp. 191-192. For “Putaya” as a general reference to Libya in Egyptian texts, see also E. GRAEFE, “Der libysche Stammesname *p(j)d(j)/pjt* im spätzeitlichen Onomastikon”, *Enchoria* 5, 1975, pp. 13-17; J.K. WINNICKI, “Παγατικός heisst ‘putisch (libysch)’”, *JJP* 32, 2002, pp. 195-231.

⁹⁹ Hdt. II, 181-182; cf. Fr. CHAMOIX, *op. cit.*, pp. 136, 149-150.

¹⁰⁰ L. GESTERMANN, “Grab und Stele der Psametik, Oberarzt und Vorsteher der *Tmḥw*”, *RdE* 52, 2001, pp. 127-147, spec. pp. 135-138 for the titles; for the date (late 26th – early 27th Dynasty), see *ibid.*, pp. 140-143, 146. For the administrative district “land of the Tjemehu (*ḥꜣs.t-Tmḥw*)”, mentioned on several Saite and Persian monuments, see O. PERDU, “Documents relatifs aux gouverneurs du Delta au début de la XXVI^e dynastie”, *RdE* 57, 2006, p. 174, n. c.

¹⁰¹ J.Fr. QUACK, “Zum Datum der persischen Eroberung Ägyptens unter Kambyses”, *JEH* 4, 2011, pp. 228-246

¹⁰² Hdt. III, 13; IV, 165; cf. Fr. CHAMOIX, *Cyrène sous la monarchie des Battiades*, p. 150; B.M. MITCHELL, “Cyrene and Persia”, *JHS* 86, 1966, pp. 99-102; P. BRIANT, *From Cyrus to Alexander, A History of the Persian Empire*, 2002, p. 54; Herodotus later specifies that it was king Arkesilas III who gave Cyrene to Cambyses (Hdt. IV, 165).

¹⁰³ Hdt. III, 17, 19, 26; P. BRIANT, *op. cit.*, p. 886, doubted that Cambyses actually intended to attack Carthage.

¹⁰⁴ G. POSENER, *La première domination perse en Égypte. Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, *BdE* 11 1936, pp. 186-187; M. ROAF, “The Subject Peoples on the Base of the Statue of Darius”, *CDAFI* 4, 1974, p. 139.

¹⁰⁵ For this entire episode, see Hdt. IV, 165-205; MITCHELL, *JHS* 86, 1966, pp. 99-113; *id.*, “Note on the Chronology of the Reign of Arkesilas III”, *JHS* 94, 1974, pp. 174-77; P. BRIANT, *From Cyrus to Alexander*, p. 141.

¹⁰⁶ M. CHAUVEAU, “Inarôs, prince des rebelles”, in Fr. Hoffmann, H.-J. Thissen (ed.), *Res Severa Verum Gaudium*, 2004, pp. 39-46; J.K. WINNICKI, “Der libysche Stamm der Bakaler im pharaonischen, persischen und ptolemäischen Ägypten”, *AncSoc* 36, 2006, pp. 135-142; for the Libyan ethnicity of Inaros, see further Fr. COLIN, *Les peuples libyens de la Cyrénaïque à l'Égypte*, p. 93, n. 252.

that Darius makes a point of using Libyan wood, either juniper or cedar, for constructions in the Western Desert, indicating that the Persians were well aware of the natural resources available in the Western Mediterranean. Just as with the projects in Suez and the Red Sea, Achaemenid officials pushed the western boundaries of Egypt and Libya to acquire valuable natural products, oversee new trade routes, and perhaps gain control over Western Mediterranean ports; had they been successful in the latter endeavor, they might have gained a considerable advantage over the Greeks.

4. Ghueita Temple: Hypostyle Hall

According to marginal inscriptions at Ghueita Temple, Ptolemy III Euergetes significantly expanded the Twenty-Seventh Dynasty temple, constructing the four-columned hypostyle hall (*wḥꜣ*) and the forecourt. Ptolemy III also decorated the south half of the hypostyle hall, leaving most of the north half of the hall to Ptolemy IV Philopator. The decorative program of the hypostyle hall consists primarily of offering scenes and associated rituals. The lower register of the east, south, and north walls depict episodes of the so-called *Montée Royale*.¹⁰⁷ On the lower register of the east wall, flanking the doorway into the forecourt, are twin scenes of Ptolemy III leaving the palace. On the north section of the east wall, Ptolemy III receives crowns from Wadjet and Nekhbet, while on the south section of the east wall he is baptized by Horus and Thoth. On the west wall, Montu and Atum introduce Ptolemy before Amun of Karnak (south side) and Amun of Ghueita (north side). On the north wall of the hypostyle hall, in the eastern corner, a small relief records Amun of Ghueita presenting the scimitar (*ḥpš*) to Ptolemy IV and Berenike II.¹⁰⁸

The decoration and text within the Hypostyle Hall clearly relate Ghueita Temple to the textual and decorative program of contemporaneous Theban temples and also suggest, along with the bandeau texts, that Ghueita Temple was an outpost of Theban economic and religious hegemony in Kharga Oasis. Nowhere is this more evident than in the scene of Ptolemy IV burning incense before the barks of the gods Amun and Mut. Although a bark of Amun appears as a stationary object in scenes at Hibis Temple, the only depiction of barks carried in procession appears on the interior north wall of the hypostyle hall of Ghueita Temple (**Figs. 8-9**). The scene in Ghueita depicts the barks of Amun and Mut in procession, each with an accompanying annotation indicating that Ptolemy IV endows portable barks for Amun and Mut, presumably housed in Ghueita Temple itself. The scene of the transport of the barks of Amun and Mut at Ghueita is the dominant decorative element in the Hypostyle Hall, and belongs to the decorative and ritual worlds of Thebes,¹⁰⁹ and provides yet another direct link between the texts and decoration in the hypostyle hall at Ghueita and the Thebaid. The position of the scene on the

¹⁰⁷ For representations of the “Montée Royale”, see primarily Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, OLA 51, 1992, pp. 163-195.

¹⁰⁸ For these types of reliefs, which the Ptolemaic sacerdotal decrees stipulated to appear in all Egyptian temples, see M. ALLIOT, *Le culte d’Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, I, BdE 20, 1949, pp. 113-118; P.E. STANWICK, *Portraits of the Ptolemies: Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, 2002, pp. 7-8.

¹⁰⁹ Compare Chr. KARLSHAUSEN, *L’iconographie de la barque processionnelle divine en Égypte au Nouvel Empire*, OLA 182, 2009.

north interior wall suggests that some link between Amun of Hibis and Amun of Ghueita may be indicated and some direct processional activity between the two temples is not impossible, a type of inter-temple relationship already suggested by the parallels between the decoration of Darius I in the inner gateway at Hibis Temple and the sanctuary of Ghueita Temple executed during the same reign.



Fig. 8. Ptolemy IV Philopator censures the bark of Amun of Ghueita. Detail of the decoration on the north wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple © TDRS.



Fig. 9. Priests carry the bark of Mut. Detail of the decoration on the north wall of the hypostyle hall, Ghucita Temple © TDRS.

Texts accompanying the bark scene, in the upper left portion thereof, state that Ptolemy actually constructed processional barks –each termed simply a *wts-nfrw*– for Amun and Mut. Much of the decoration on the shroud of the bark of Mut survives, showing two registers of winged goddesses, standing to the top and kneeling below. In the lower register, the goddesses unfold their wings to protect a squatting image of the goddess Mut, sitting atop what appears to be a basket (space is insufficient for the expected lotus atop *mr*-sign, unless the latter extended below the base line of the register, an area damaged and covered by modern cement); above the

group hovers the vulture goddess Nekhbet. The shroud of the bark of Amun is badly damaged, but appears similarly to contain two registers of winged goddesses, the lower goddess protecting what appears to have been a ram-headed squatting figure. We also discovered the remains of three figures probably kneeling on the foredeck of the bark, the rightmost and middle of these figures labeled by their regalia respectively as Nephthys and Isis.

As in the sanctuary of Darius I, the usual triads of Ghueita, Hibis, and Thebes also dominate the reliefs in the Hypostyle Hall. Yet in addition to numerous representations of Amun, Mut, and Chonsu, several reliefs on the south wall depict other divinities visiting from Karnak, further emphasizing the connections to Thebes. The brief synopsis of these scenes in PM VII, written before Ahmed Fakhry completely cleared Ghueita Temple, does not capture the variety or origin of the reliefs:¹¹⁰

“Two scenes, Ptolemy III offers to Monthu and goddess, and to Horus (?) and Hathor. Unpublished.”

In fact, two registers of offering scenes appear on the south wall of the hypostyle hall, featuring a variety of gods and goddesses from Thebes (**Fig. 10**):¹¹¹

<i>North Karnak</i>	<i>Chonsu Temple</i>		<i>Ptah Temple</i>
Montu Rattawy	Chonsu Hathor in the Benenet		Ptah Hathor Chief of Thebes
<i>North Karnak</i>	<i>Chonsu Temple</i>	<i>Luxor Temple</i>	<i>Karnak</i>
Montu Rattawy	Chonsu Hathor in the Benenet	Amun <i>hnty-ḫp.tꜣf</i> Isis	Amun Mut

Fig. 10. Distribution of divinities on the south wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple.

Lower Register (from left to right):

I – North Karnak:¹¹²

Montu-Re Lord of Thebes,¹¹³ and Rattawy [within Thebes].¹¹⁴

Offering: Praising god (*dwꜣ ntr*).

II – Chonsu Temple:

¹¹⁰ PM VII (1951), p. 293 (4).

¹¹¹ A study of all the Theban deities in the Graeco-Roman period can be found in D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, 2012.

¹¹² S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d’Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000; D. KLOTZ, *op. cit.*, pp. 144-149.

¹¹³ Montu-Re Lord of Thebes also appears rather often at Hibis Temple; cf. E. CRUZ-URIBE, *Hibis Temple Project I*, p. 256, adding also p. 183, Pl. 71A, Photograph 2 (the first standing divinity is Montu-Re, not Amun-Re as Cruz-Uribe suggested).

¹¹⁴ For Rattawy, see A. GUTBUB, “Rat-Taui”, in *LÄ V*, cols. 151-155; D. BUDDE, “Harpere-pa-chered: ein ägyptisches Götterkind im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche”, in D. Budde, *et al.* (ed.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA 128, 2003, pp. 31-38; H. KOCKELMANN, “A Roman Period Demotic Manual of Hymns to Rattawy and Other Deities (P. Ashm. 1984.76)”, *JEA* 89, 2003, pp. 217-230; D. KLOTZ, *op. cit.*, pp. 204-212.

Chonsu in Thebes Neferhotep, Lord of Maat,¹¹⁵ and Hathor within [the Benenet].¹¹⁶
Offering: Maat.

III – Luxor Temple (**Fig. 11**):¹¹⁷

Amun-Re foremost of his Opet,¹¹⁸ and Isis.¹¹⁹
Offering: Bringing food (*ḥi iht*).¹²⁰

IV – Karnak and the Mut Temple (**Fig. 12**):

Amun-Re King of the Gods, Ruler of Thebes,¹²¹ and Mut Lady of the Isheru.
Offering: Giving the temple to its lord (*rdi.t pr n nb=f*).¹²²

Upper Register (from left to right):

I – North Karnak:

Montu[-Re Lord of Thebes] and [Ra]ttawy.
Offering: Wine.¹²³

II – Chonsu Temple (**Fig. 13**):

Chonsu in Thebes Neferhotep, Horus Lord of Happiness,¹²⁴ and Hathor within the Benenet.

115 For Chonsu as “Lord of Maat”, an epithet typically associated with Ptah, see *Porte d’Évergète*, Pls. 8, 15, 16, 31, 59, 60; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Temple of Khonsu II*, Pls. 115A, 191B; PM II², p. 239, (74a) III (unpublished); D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 81.

116 For Hathor within the Benenet (Chonsu Temple), see J.-Cl. DÉGARDIN, “Khonsou et ses compagnes dans son temple de Karnak”, in U. Luft (ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt: studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, *StudAeg* 14, 1992, pp. 104-112; D. BUDDÉ, *Die Göttin Seschat, Kanobos* 2, 2000, pp. 159-160; D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempls von Karnak*, *MRE* 9, 2003, pp. 85-86; D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, pp. 118-119. This geographically specific form of Hathor also shows up in *Edfou II*, 99, 7; 100, 14.

117 M. DORESSE, “Le dieu voilé dans sa châsse et la fête de la décade”, *RdE* 23, 1971, pp. 113-136; *RdE* 25, 1973, pp. 92-135; *RdE* 31, 1979, pp. 36-65; D. KLOTZ, *op. cit.*, pp. 52-58.

118 In the Graeco-Roman period, the extended title “foremost of his Opet” occurs primarily at Luxor Temple (M. ABD EL-RAZIQ, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Großen im Tempel von Luxor*, AV 16, 1984, p. 61), and occasionally elsewhere (e.g. *Deir al-Médîna*, No. 23, 5-7; *Urk.* VIII, Nos. 139b; 160b + BM 74170 [SERaT 454003]; *Porte d’Évergète*, Pl. 47 = *Urk.* VIII, No. 96g); otherwise, the epithet is most often abbreviated as Amenope (*Īmn Īp.t*, “Amun of the Opet”).

119 In Thebes, Isis can accompany Amenope (e.g. *Tôd I*, No. 161; *Urk.* VIII, No. 164), but more often appears with ithyphallic gods such as Min-Amun-Re-Kamutef (e.g. *Urk.* VIII, Nos. 134b; 164b; Medinet Habu (unpublished); PM II², pp. 462 (10g) I [SERaT 421131]; M. DORESSE, *RdE* 23, 1971, Pl. 7a-b).

120 As fertility gods, Min, Amenope, and Amun-Re-Kematef can often receive large food offerings: *Edfou I*, 395; *Urk.* VIII, Nos. 139; 160 + BM 74170 [SERaT 454003]; M. ABD EL-RAZIQ, *Die Darstellungen und Texte*, p. 22, Pl. 6b (Sz. E. 178). A nearly exact replica of the present scene appears at East Karnak: *Urk.* VIII, No. 164 [SERaT 454007].

121 While this epithet of Amun is common in the New Kingdom, it hardly ever appears in Graeco-Roman inscriptions: *LGG* 5, 502-503.

122 For this scene in general, see recently L. MARTZOLFF, “La scène de remise du temple au dieu (*rdi(.t) pr n nb=f*) dans le rituel de fondation des temples égyptiens aux époques ptolémaïque et romaine”, *WdO* 41, 2011, pp. 1-26 (some-what oddly referring to this temple as “Guheida” on pp. 11 and 20).

123 This offering is characteristic for Montu in Thebes: S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d’Amon-Rê-Montou*, §§172 (Fig. 29), 175 (Fig. 30); *Opet I*, 114; *Deir al-Médîna*, No. 28; *Ermant I*, Nos. 3-4; *Tôd II*, No. 298; D. VALBELLE, “La porte de Tibère dans le complexe religieux de Médamoud”, in *Hommages à Serge Sauneron (1927-1976)*, I: *Égypte pharaonique*, *BdE* 81, 1979, pp. 82-84 (lintel); Medinet Habu (unpublished); PM II², pp. 472 (79a) [SERaT 421149], 475, D [SERaT 426009, 426016], 462 (10c) III [SERaT 421114].

124 For this common epithet of Chonsu, see *La porte d’Évergète*, Pls. 5, 13, 14, 32, 40, 41; *Khonsu*, II, Pls. 115B; 191A; PM II², p. 239, (74a) III; 240 (78) II,1; *Edfou II*, 77, 3-4; 99, 6; *Opet I*, 31; 60; 123; 157; *Tôd II*, No. 230, 12-13;

Offering: Royal Offering (*htp di nsw.t*).

III – Ptah Temple (Fig. 14):¹²⁵

Ptah Lord of Thebes, Lord of Maat,¹²⁶ and Hathor within Thebes.¹²⁷

Offering: Myrrh [*nty.w*].¹²⁸

In addition, a scene from the southern half of west wall represents the chief deities of Karnak temple:¹²⁹

Amun-Re, King of the Gods, Great God of the Beginning, and Amunet the very Great, Lady of the Two Lands, Mistress of Karnak.¹³⁰

Offering: Maat

The visiting deities at Ghueita represent the major temples of Eastern Thebes: Karnak (Amun and Amunet), Chonsu Temple (Chonsu and Hathor), Montu Temple (Montu and Rattawy), Ptah Temple (Ptah and Hathor), Mut Temple (Mut Lady of the Isheru), and Luxor Temple (Amun and Isis). The presence of these particular divinities, and the absence of any references to other locales, indicates the particularly close ties between Ghueita and Thebes.

More importantly, the specific pairs of Theban divinities correlate directly with the architectural activity at Karnak under Ptolemy III Euergetes.¹³¹ In particular, his reign witnessed the construction and decoration of the two monumental propylons before the temples of Chonsu and Montu, construction of the Fifth gate and renovation of the Sixth gate at the Ptah Temple (PM II², pp. 198-199), and the endowment of a new storage magazine (*šn'-w'b*) attached to Chonsu temple. Euergetes was not active at other temples around Karnak, such as the Opet Temple or

Urk. VIII, Nos. 3c; 10b; 51c; 218a; 227c; *Kasr el-Agoûz*, 53; 82. Cf. also the comments of V. RONDOT, “Une monographie bubastite”, *BIFAO* 89, 1989, pp. 267-268, n. 31.

125 For this temple, see recently Chr. THIERS, P. ZIGNANI, “The Temple of Ptah at Karnak”, *EA* 38, 2011, pp. 20-24.

126 For this standard epithet of Ptah in Thebes, see *Urk.* VIII, Nos. 196; 209; 217b; [223a]; 225; 228b; 229a; 234 (1); 235 (1); cf. also the comments of J.C. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, *OBO* 198, 2004, pp. 358-360; D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, pp. 202-204.

127 Hathor of Thebes is associated with Ptah in North Karnak already in the New Kingdom (*Urk.* IV, 771, 6); cf. also J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite “éthiopienne”*, *BdE* 36, 1965, pp. 299-303; D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, 1973, pp. 201-206; D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, pp. 115-117.

128 This offering is characteristic for Ptah in Thebes: S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d’Amon-Rê-Montou*, §268, Fig. 74 (almost exact parallel); Ptah Temple (*Urk.* VIII, No. 231 = D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, pp. 190-191, Pl. 46); Karnak Temple (*ibid.*, pp. 211-212, Pls. 54-55 = Cl. TRAUNECKER, in this volume); Ch. SAMBIN, J.-Fr. CARLOTTI, “Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud”, *BIFAO* 95, 1995, pp. 392, 442-443. Ptah also receives myrrh elsewhere: *Edfou* I, 84; 98, 498; *Edfou* II, 36; *KO* I, 17; I. LINDBLAD, “Zwei Reliefblöcke aus einem ägyptischen Tempel römischer Zeit”, *SAK* 4, 1976, p. 203, Abb. 2, 207-208, Pl. II.

129 Correctly identified in PM VII, p. 293 (5).

130 For these common epithets of Amunet, cf. *Urk.* VIII, Nos. 100b; 139c; 160c (collated *in situ*); *Opet* I, 135; 145; 164; 255; *Kasr el-Agoûz*, 97-8; *Deir al-Médîna*, Nos. 2, 14-15; 23, 9-10; *Khonsu* II, Pl. 126; *Dendara* III, 35,10; Amunet, not Mut, is the chief goddess within Karnak, as evidenced already in the Litany of Victorious Thebes (*KRI* II, 593, 11-12); cf. D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, pp. 69-75. Amunet appears quite frequently at Hibis as well; E. CRUZ-URIBE, *Hibis Temple Project* I, p. 251.

131 For an overview of his activity at Karnak, see Chr. THIERS, “*Membra disiecta ptolemaica* (I)”, *Karnak* 13, 2010, pp. 384-398.

sanctuary of Osiris the Coptite, and accordingly these divinities do not appear at Ghueita. This remarkable coincidence suggests that the artists at Ghueita were not merely interested in indicating their spiritual links to Thebes. Rather, the specific choice of Theban temples suggests an informed commemoration of the benefactions Ptolemy III performed for Amun and the pantheon of Thebes, implicitly associating the major constructions in the Nile Valley with the architectural work at Ghueita, and perhaps at Hibis.¹³²

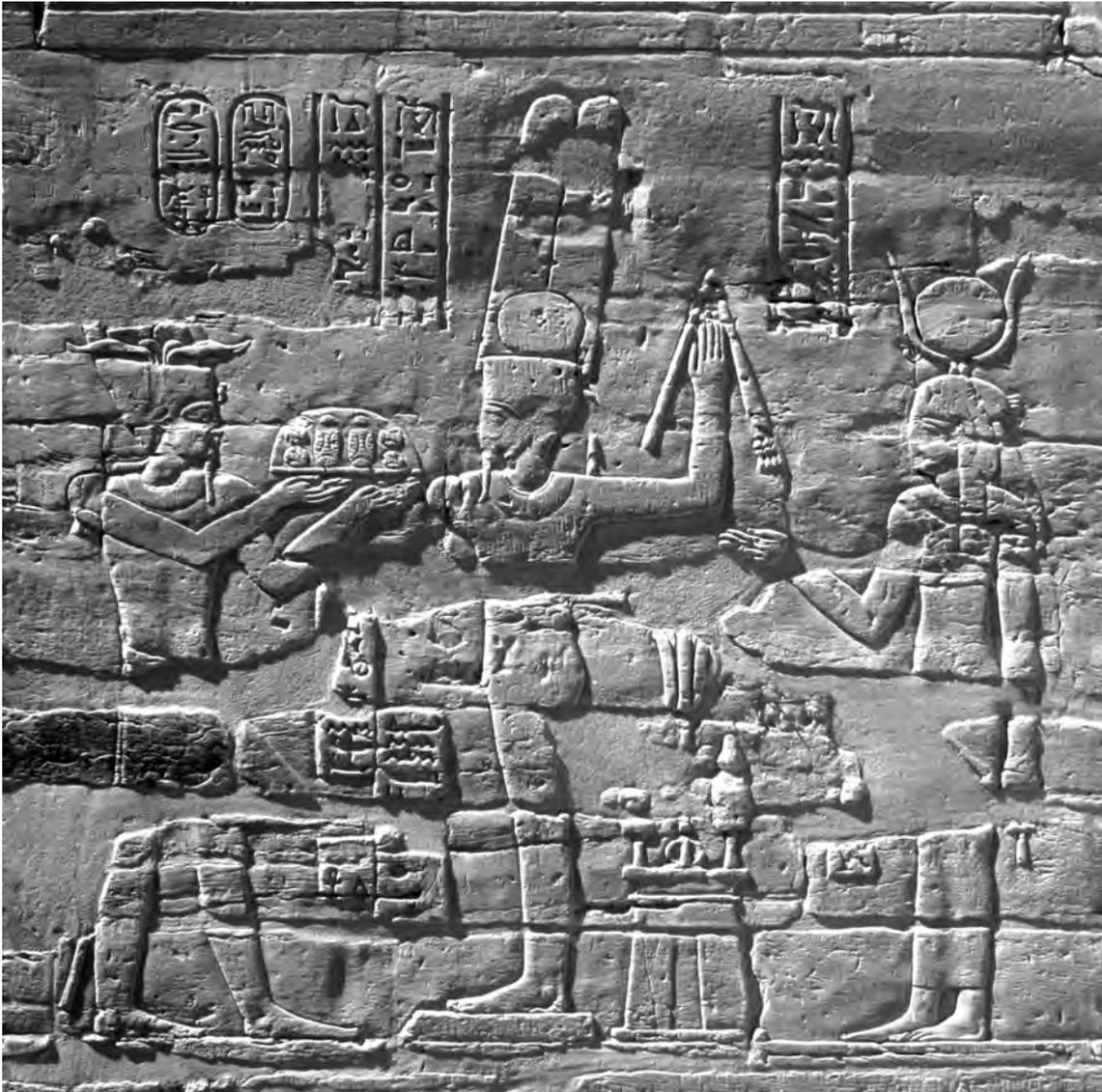


Fig. 11. Ptolemy III Euergetes offers food to Amun of Luxor and Isis. South wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple © TDRS.

¹³² For the still unpublished temple blocks from Hibis dating to the reign of Ptolemy III, see H. WINLOCK, *Hibis I*, p. 39.



Fig. 12. Ptolemy III Euergetes presents the temple to Amun of Karnak and Mut of Isheru. South wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple © TDRS.

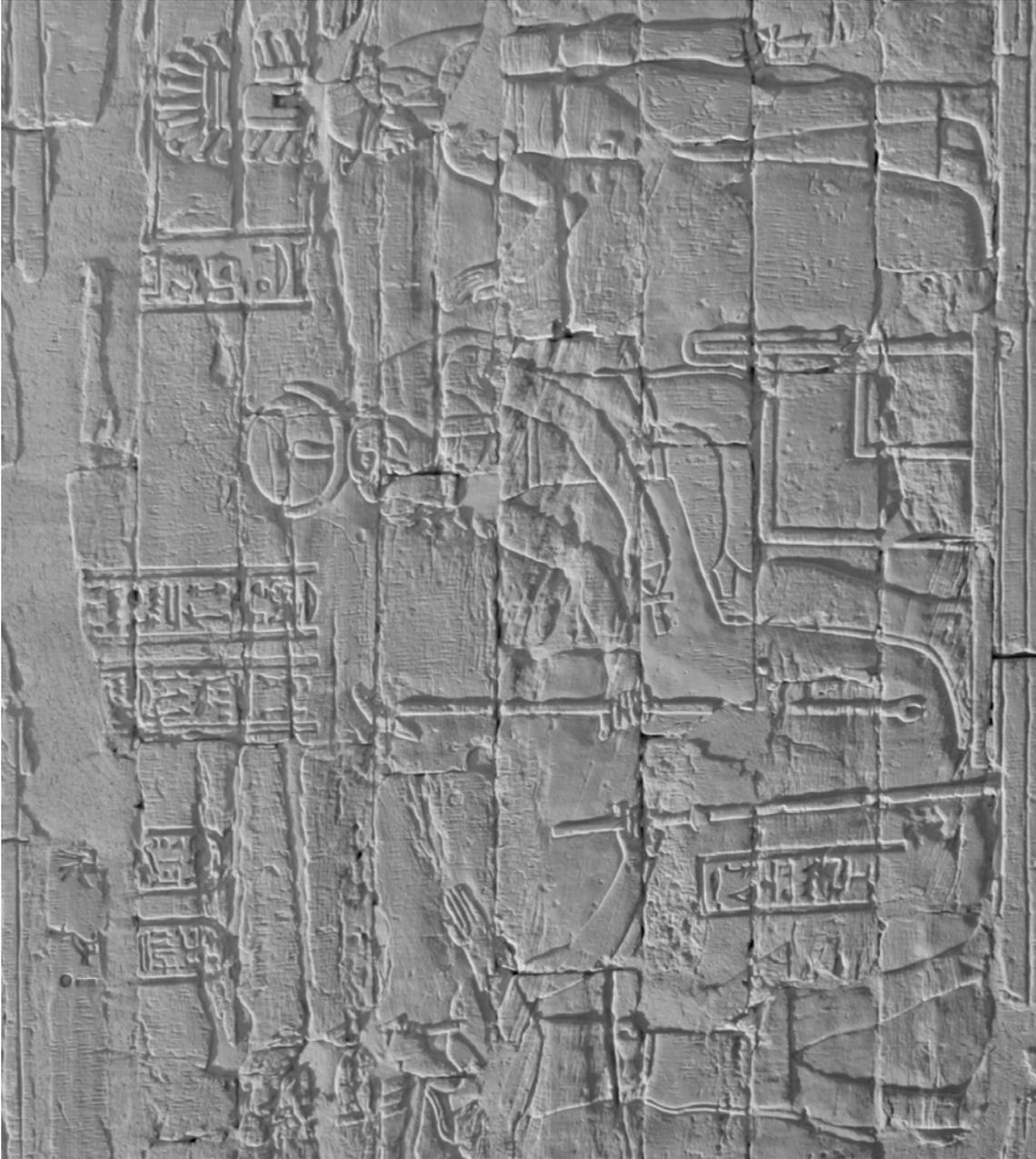


Fig. 13. Ptolemy III Euergetes presents a royal offering to Chonsu and Hathor of Chonsu Temple. South wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple © TDRS.

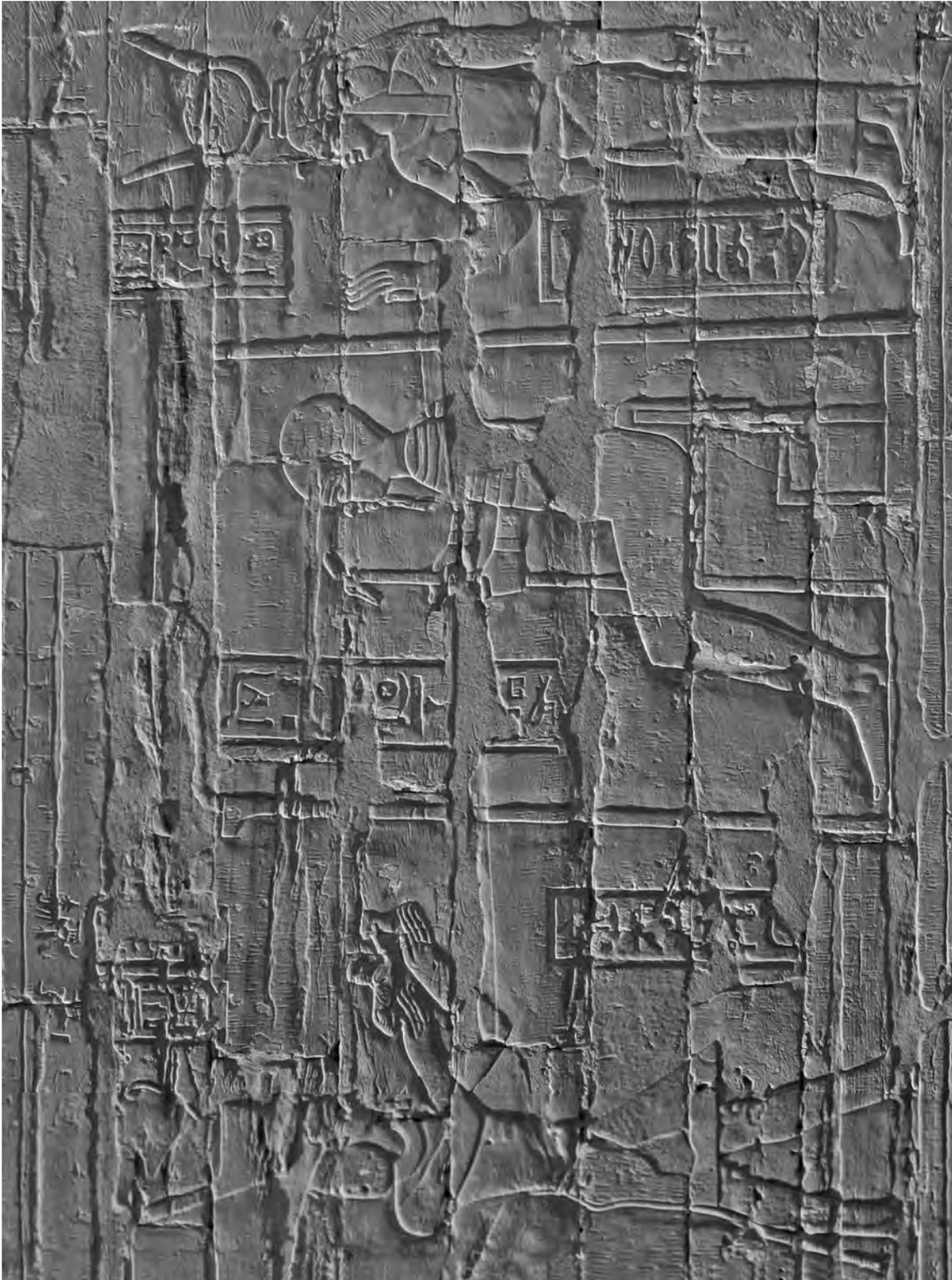
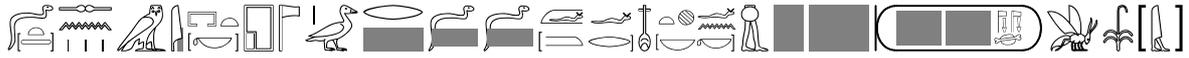


Fig. 14. Ptolemy III Euergetes gives myrrh to Ptah of Karnak and Hathor Chief of Thebes. South wall of the hypostyle hall, Ghueita Temple © TDRS.

The bandeau inscriptions in the Hypostyle Hall provide more explicit insight into the relative position of Ghueita Temple. Parallel on both sides of the temple axis, the texts reveal that Ghueita is provided “with all good products which come from Bahariya Oasis (*ih̄t nb nfr pr(.w) m Dsds*)” (Fig. 15).

South side (Ptolemy III):

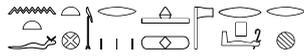


North side (Ptolemy IV):



Fig. 15. Excerpts from the bandeau inscriptions in the hypostyle hall, Ghueita Temple.

Meanwhile, the bandeau text on the North wall concludes by stating that the temple was built both in order to permit Amun, Mut, and Chonsu of Ghueita to dwell therein, and also:



r ḥrp ḥtp.w-nṯr r W3s.t n itꜣf

“in order to direct divine offerings to Thebes, for his father.”

In other words, Ghueita served as a redistributive station between Bahariya Oasis and the Theban nome, gathering produce of the entire oasis network to supply temples of the Nile Valley. Indeed, the offering scenes on the south wall, particularly those on the upper register, appear to illustrate this concept. The major divinities of Thebes (Amun, Chonsu, Montu, Ptah, and their consorts), come to Ghueita to receive offerings from the oases: Wine (scene I),¹³³ food products (scene II), and myrrh (scene III).¹³⁴

The decoration and texts of the Hypostyle Hall suggest that Ptolemy III developed the considerable resources of the oases to supply, or at least to supplement, the vast temple magazines of the Theban nome. This complex system might appear unnecessary; Karnak and Luxor already possessed vast stretches of sacred land, and records from Edfu indicate that local vineyards provided the wine required for temple services.¹³⁵ Yet the Canopus Decree famously reports that Egypt suffered from a disastrously low inundation during the reign of Ptolemy III, apparently soon before the relevant synod in Canopus (238 BCE).¹³⁶ Reacting to the looming

133 Offering scenes frequently specify that wine comes from the Oases: M. POO, *Wine and Wine-Offering in the Religion of Ancient Egypt*, 1995, p. 20; Chr. LEITZ, *Die Außenwand des Sanktuars in Dendara: Untersuchungen zur Dekorationssystematik*, *MÄS* 50, 2001, pp. 172-174; Ph. DERCHAIN, D. VON RECKLINGHAUSEN, *La création – Die Schöpfung. Poème pariétal – Ein Wandgedicht*, *RitÉg* 10, 2004, p. 64, n. 212.

134 In Graeco-Roman offering scenes, myrrh usually derives from Punt, Bugem, and other exotic regions: Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 194; Ph. DERCHAIN, D. VON RECKLINGHAUSEN, *op. cit.*, pp. 56-59.

135 M. SCHENTULEIT, *Aus der Buchhaltung des Weinmagazins im Edfu-Tempel: Der demotische P. Carlsberg 409*, *The Carlsberg Papyri* 9, *CNIP* 32, 2006, I, pp. 357-358 (for the provenance of the wine).

136 St. PFEIFFER, *Das Dekret von Kanopos (238 v. Chr.). Kommentar und historische Auswertung*, *AfP Beiheft* 18, 2004, pp. 93-99; H. HEINEN, “Hunger, Not und Macht. Bemerkungen zur herrschenden Gesellschaft im ptolemäischen Ägypten”, *AncSoc* 36, 3006, pp. 14-22.

crisis, Euergetes ordered large supplies of grain from Ptolemaic territories in the Mediterranean –Syria, Phoenicia, and Cyprus– all lands not affected by the annual fluctuations of the Nile.

The major improvements at Ghueita may reflect a similar economic policy: by attaching the bountiful farmlands of Kharga, Dakhla, and Bahariya to Thebes, the Ptolemies created a reliable source of food and other resources for the temples of Karnak, and perhaps the cities of Upper Egypt in general. The allusions at Ghueita to the major Theban constructions of Euergetes in Karnak suggest that those building projects were made possible through increased Ptolemaic activity in the oases, reflected in the expansion of Ghueita and Hibis. The Eighteenth Dynasty official Puyemre (reign of Thutmosis III), probably as part of his priestly functions in the Theban Amun domain, received the products of the southern and northern oases (Kharga/Dakhla and Bahariya respectively) as royal donations for the temple of Amun,¹³⁷ revealing an economic functioning of the oasis ring-road from Bahariya through Kharga –surely via Farafra and Dakhla as well– ultimately leading to Karnak Temple. Likewise, Ptolemy III financed or supported the surge of building activity in Karnak by sponsoring food production in the Oases and facilitating traffic along the roads of the Western Desert.

137 See L.L. GIDDY, *Egyptian Oases*, p. 70.

Thèbes :

Khonsou, Thot et la monarchie pharaonique après la
Troisième Période de Transition.
La fête de Thot du 19 du premier mois de l'année et
les rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak,
Edfou et Philæ (I)

Jean-Claude Goyon
Univ. Lyon 2

ON DOIT À PHILIPPE DERCHAIN d'avoir, au fil de plusieurs contributions fondamentales¹, attiré l'attention sur le rôle prépondérant attribué au « dieu-fils » par la théologie thébaine, dans l'administration de la justice divine. Ce statut, dont il semble bien qu'il soit une conséquence des péripéties qui suivirent la fin de l'ère ramesside, fut diffusé dans toute la Haute Égypte, de Thèbes à Philæ, probablement dès la XXX^e dynastie et largement introduit dans le cérémonial de la dévolution du pouvoir royal et du maintien de la cohérence dans sa transmission. C'est ainsi que, comme l'a souligné ce savant, l'acteur divin principal du rituel thébain de la confirmation du pouvoir royal durant le premier mois de l'année liturgique devient Khonsou-Thot et que c'est également lui que l'on voit intervenir à Edfou et à Philæ.

1. ÉPISEME I. La cérémonie de l'onction et de la libération des oiseaux messagers de la première décade du mois de Thot

En 1976-1977, une équipe de fouille et de restauration du Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak (CFEETK) procéda à l'extraction et à la consolidation des restes d'un ensemble de murs d'entrecolonnement remployés dans les fondations de la portion terminale du dromos du temple de Khonsou à Karnak pour asseoir la colonnade propylône édifiée durant

¹ Ph. DERCHAIN, « La justice à la porte d'Évergète », dans D. Kurth (éd.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, *ÄAT* 33/1, 1995, p. 1-11 ; *id.*, « Allusion, citation, intertextualité », dans M. Minas, J. Zeidler (éd.), *Aspekte spätägyptischer Kultur Fs. E. Winter*, *ÆgTrev* 7, 1994, p. 69-76 ; *id.*, « Textes ptolémaïques relatifs à la confirmation du pouvoir royal », *AnnEphe* V^e section 103, 1994-1995, p. 145-150 ; *id.*, « La différence abolie : dieu et pharaon dans les scènes rituelles pytolémaïques », dans R. Gundlach, Chr. Raeder (éd.), *Selbstverständnis und Realität*, *ÄAT* 36/1, 1997, p. 225-232.

la XXV^e dynastie à l'initiative de Taharqa². Ces plaques de grès de couleur claire étant fortement endommagées par l'action de l'humidité et des sels salpêtrés, la conservation dut être effectuée à plat et aucun assemblage de fragments ne pouvait être envisagé, autrement que par la photographie et le dessin. Lors du congrès international des Égyptologues de Toronto en 1982, j'ai présenté les premiers résultats des essais de reconstitution auxquels j'avais alors pu procéder³. Depuis cette date, l'assemblage photographique du premier témoin majeur des rites thébains monarchiques, évoquant l'onction de sacre et l'envol des oiseaux messagers, a été mis à disposition de la communauté égyptologique⁴. À ce stade, l'iconographie était donnée brute sans dessin de contrôle ni étude de fond assortie de commentaires. Ceci résultait du fait que le remontage des éléments d'un second mur, probablement placé en face du précédent dans le kiosque avant-porte originel, n'avait pu, en 1988, être exécuté de manière à le rendre fiable, ce qui semble être le cas maintenant.

1.1. Les textes du premier mur : le lâcher des oiseaux messagers (fig. 1-3)

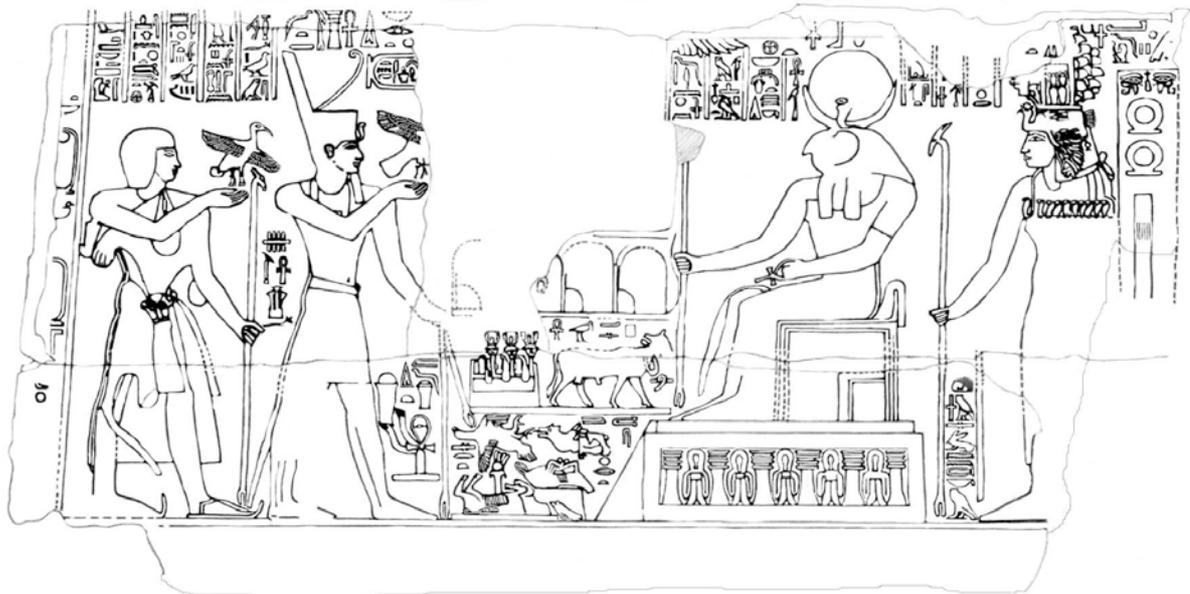


Fig. 1. Mur 1. Dessin de l'assemblage photographique des fragments.

² Compte rendu de Cl. TRAUNECKER, *Karnak* 6, 1980, p. 55-56, pl. 13b et 7, 1982, p. 321-323. Voir également *Or* 45/3, 1976, p. 290 et 46/2, 1977, p. 254-255, pl. XVI, fig. 19 ; J.-Cl. GOYON, « Aspects thébains de la confirmation du pouvoir royal. Les rites lunaires », *JSSEA* 13/1, 1983, p. 2 et n. 1. Pour une longueur d'environ 3,50 m après assemblage, l'épaisseur des plaques de ces murs varie entre 0,23 et 0,30 m. Pour le kiosque de Taharqa, sous lequel les parois furent réutilisées, J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite "éthiopienne"*, *BdE* 36, 1965, p. 84, § 21.

³ *JSSEA* 13/1, 1983, p. 2-9. Aucune illustration des blocs utilisés n'avait pu être jointe au texte de l'article.

⁴ R. FAZZINI, *Egypt Dynasty XXII-XXV, IcRel* 16/10, 1988, pl. XVI et p. 32 (rectifier la mention relative aux auteurs de la restitution dont je suis seul responsable). Ces tableaux, mentionnés comme tels par J.-Cl. Dégardin (« Khonsou et les manifestations osiriennes à Karnak », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin [éd.], *Actes du IX^e Congrès International des Égyptologues, OLA* 150/1, 2007, p. 394) n'ont, toutefois, rien à voir avec les fêtes « de la pleine lune » ni de la « rencontre des taureaux ».

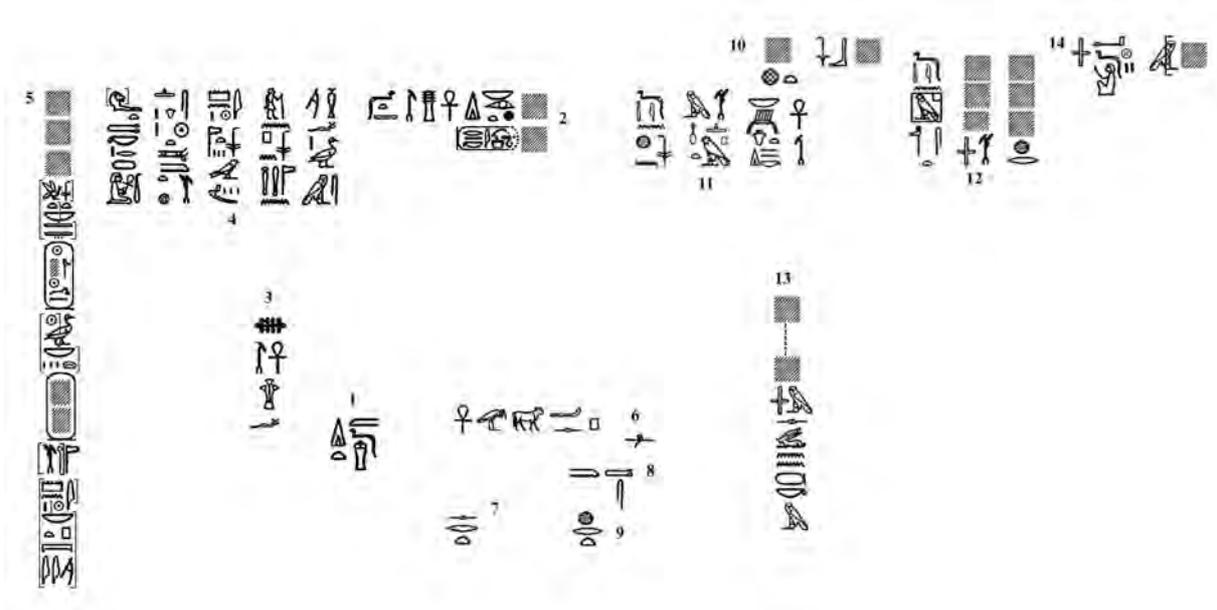


Fig. 2. Muret 1. Relevé des textes conservés actuellement sur les originaux.

En sens inverse de la direction générale du tableau, l'intitulé :

1 *djt md.t* « Apposer l'onguent » est donné en deux colonnes verticales gravées en avant de la jambe du souverain Osorkon III ⁵ et au dessus de la représentation d'un *ânkh* animé pourvu de bras dont les mains élèvent le balsamaire *w3s* de l'onction des oiseaux ⁶. La scène s'ordonne de la droite vers la gauche soit, selon l'orientation qu'indique la couronne rouge du pharaon, du sud vers le nord, ce qui implique que, à son emplacement d'origine, le muret correspondant occupait une position à l'ouest de l'axe du parvis méridional occupant, sur l'axe central, le devant du pylône du temple du Fils d'Amon. Le rituel est accompli devant les statues de Khonsou assis et d'Hathor de *Benenet* dressée dans l'attitude de la protection, vraisemblablement en ce lieu même.

Le roi donne l'envol au faucon messenger tout en marchant, les pieds nus. Il est vêtu d'un pagne court à queue de cérémonie, la couronne du Nord en tête et une sorte de pectoral est attaché à son cou. Au-dessus de lui, une partie de sa titulature de Fils de Rê subsiste sur trois lignes horizontales :

2 ^[1] [*s3 R'*] *nb jr (j)ht* ^[2] (*w3s3jrkn*) ^[3] *dj 'nh dd w3s dt*

^[1] « [Le Fils de Rê], seigneur qui accomplit les rites, ^[2] (Osorkon) ³ doué de vie, stabilité et pouvoir, éternellement ».

Derrière lui, sous son épaule à la verticale figure la formule traditionnelle :

3 *s3 'nh w3s h3.f* « Protection, vie et pouvoir autour de lui ».

⁵ Pour l'identification du souverain et de son fils, voir J.-Cl. GOYON, *JSSEA* 13/1, 1983, p. 2, n. 2 ; K.A. KITCHEN, *TIP* 2^e éd., Warminster, 1986, p. 58, § 521, d'après Cl. Traunecker.

⁶ Sur cette onction de sacre, J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal (Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50)*, *BdE* 52, 1972, p. 56 et 78-79.



Fig. 3. Muret 1. Remontage photographique © Cnrs-Cfeetk/J.-Cl. Goyon.



Fig. 4. Muret 2. Remontage photographique © Cnrs-Cfeetk/J.-Cl. Goyon.

Le fils royal héritier, premier prophète d'Amon, le futur pharaon Takelot (III) suit son père en donnant son essor à l'ibis. La tête du prince pontife est couverte d'une perruque ronde et le haut de son corps est revêtu de la peau de guépard du prêtre-*sem*, portée par-dessus un pagne plongeant arrêté à mi-longueur des jambes. Sur son épaule gauche est passée la longue boucle d'attache d'une *menat* dont le contrepoids apparaît à l'arrière de l'autre épaule. Contrairement à ceux du roi officiant, les pieds du prophète d'Amon sont chaussés de sandales dont la semelle s'incurve très haut à l'avant au-dessus des orteils. De la main qui ne procède pas à la libération de l'oiseau, il tient devant lui un sceptre-*ouas*. La légende le concernant occupe cinq colonnes verticales au-dessus de son effigie :

4 ^[1] *ḥs(w) mr(y).f s3 sm* ^[2] *sw n nswt pn ḥm-nṯr tpy n* ^[3] *Jmn-R^c nswt nṯrw wr m33.w* ^[4] *šḥtp jb R^c Jtm m W3st* ^[5] *ḥ3(w)t(y) Tkrwtj*

« ^[1] Son privilégié et (bien)-aimé, le fils aîné ^[2] de ce roi, le Premier Prophète ^[3] d'Amon-Rê, roi des dieux, Principal de ceux qui voient, ^[4] qui concilie le cœur de Rê-Atoum dans Thèbes, ^[5] le Chef ⁷ Takelot ».

Une colonne latérale de texte forme la limite gauche (sud) du premier bloc de l'assemblage et suit la pente de l'engravure d'accroche de la colonne engagée à laquelle le muret était relié à l'origine. L'inscription contenant un protocole royal est arrêtée à la base, à hauteur de la ligne de sol, à la limite supérieure de l'encoche ménagée dans la plaque par les maçons pour l'adapter au débord de la base de la colonne. Le texte est devenu à peine lisible, d'une part du fait du contact avec le sol et, d'autre part, parce que les cartouches qu'il contient ont été partiellement martelés ou grattés à date ancienne. Dans les traces qui subsistent, il est fort malaisé de reconnaître celles d'une éventuelle surcharge ou tentative de nouvelle gravure. On peut cependant rétablir ainsi l'essentiel des données de la rédaction originelle :

5 [... *nsw*]t [*bjty*] *nb* [*t3.wy*] (*Wsr-[M3^ct]-R3 stpn n R^c*) *s3 R^c [nb ḥ^c.w] [...]* *nṯr [ḥq3 W3st Jmn-R^c nswt nṯr.w mry]*

« [...] Le roi de Haute est Basse Égypte], seigneur [du Double-Pays] (Ouser-[Maât]-Rê setepen-Rê), le Fils de Rê, [seigneur des couronnes] (*traces illisibles dans le cartouche*), le dieu [souverain de Thèbes, aimé d'Amon-Rê] » ⁸.

Il est impossible d'établir, à l'heure actuelle, si le second cartouche totalement gratté comportait le nom de fils de Rê (*Jmn-mr(y) s3 3st W3srkn*).

Entre les officiants et le couple divin occupant le panneau de droite se plaçait la scène-clé de la cérémonie, comportant la présentation du bouvillon à robe fauve ainsi que le sacrifice de l'oie, du chien à demi sauvage et de la hyène tachetée ⁹. Toute la portion haute de la partie centrale fait défaut et aucun élément ayant pu lui appartenir n'a été retrouvé et reconnu lors du

⁷ Ce titre *ḥ3wty* figure avec celui de *mr šm^c* « gouverneur du Sud » dans la titulature princière de Takelot III ; J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, MÄS 20, 1984, p. 265. Sur Takelot III, voir Fr. PAYRAUDEAU, « Une mention posthume du pharaon Takelot III à Abydos (stèle Caire JE 30434) », dans *Actes du IX^e Congrès International des Égyptologues*, OLA 150/2, 2007, p. 1478 et n. 28.

⁸ Pour le protocole d'Osorkon III comportant *nṯr ḥq3 W3st*, J. VON BECKERATH, *op. cit.*, p. 265.

⁹ J.-Cl. GOYON, *JSSEA* 13/1, 1983, p. 3-4.

dégagement. Il semble que l'ensemble de cette partie de la représentation du cérémonial ait été surmontée par un vautour en vol, la tête tournée vers la droite ; en effet, les vestiges d'une aile étendue apparaissent encore au-dessus de la légende consacrée à Khonsou et désignent le rapace comme étant la manifestation de Nekhbet dont le nom aurait été, d'après les traces placées en avant (10), précédé de son épithète marquante [« La Blanche de Nekhen »].

Dans la partie conservée de la moitié inférieure, s'aligne une rangée de quatre silos-greniers (?) voûtés en dôme arrondi. La forme est similaire à celle qu'adopte, depuis le Moyen Empire au moins, ce type de lieu de stockage, muni à la base d'un évent inférieur de déchargement¹⁰. Leur présence demeure ici sans explication à moins de penser que l'aire de sacrifice qui s'étend en avant d'eux se situait dans un espace dont une des limites était formée par la zone économique du sanctuaire.

L'aire de sacrifice proprement dite occupe toute la surface du bas du tableau central. À l'arrière-plan, à gauche, est posée une sellette à claire-voie qui supporte trois sistres et trois *menât*¹¹. En avant, se dirigeant vers la droite, marche un jeune bovidé. Plutôt qu'un « veau », l'animal figuré est un bouvillon mâle au fort garrot, pourvu de courtes cornes. La légende inscrite devant lui indique que l'épisode évoqué est celui de :

6 *stꜣ p(ꜣ) bꜥs dšr 'nh* « Conduire le bouvillon vivant à robe fauve ».

On note encore que l'animal porte au cou un collier à boucle dont la retombée sur le poitrail évoque un assemblage de plusieurs rangs de perles¹².

Au-dessous, de la gauche vers la droite, sont disposés les corps d'une oie-*seret* 7 *srt*, puis d'un chien de l'espèce demie sauvage *tjesem* 8 *tsm* à queue épaisse et arrondie. L'oie est renversée, pattes en l'air et ses ailes sont largement déployées. Le canidé, pour sa part, gît sur le dos, entravé, les pattes liées sur le ventre. Sous l'oie, un brasero portatif est posé non loin du ventre d'un animal à sabots, asexué et longue queue repliée. Il semble s'agir d'un bovidé privé de cornes, dont la tête tranchée repose au sol dans l'alignement du corps. Le bas de la cage thoracique est curieusement très fortement marqué, soit pour évoquer une conséquence de l'égorgement de l'animal, soit parce que cette partie de son corps avait été volontairement décharnée. À droite, en surélévation sur un billot, est étendu sur le dos le cadavre sans tête d'une hyène, identifiable sans aucun doute à la lourde queue aplatie qui caractérise l'espèce. C'est probablement à la suppression de la tête qu'il faut attribuer l'absence du nom réel de la victime, remplacé dans la légende 9 par *hrt* « bête de sacrifice »¹³.

¹⁰ Voir D. ARNOLD, *Lexikon der ägyptischen Baukunst*, Düsseldorf, 1995, p. 135-136, « Kornspeicher (Silo) », et fig.

¹¹ Également, dans le contexte du cérémonial du lâcher des oiseaux messagers, on retrouve un même nombre d'objets similaires assemblés sans sellette, *Porte d'Évergète*, pl. 59. À Philæ, en revanche, ne figurent qu'un sistre et une *menat* dressés sur une sellette (hypostyle, colonne 3, sud-est, PM VI, p. 235c, inédit, courtoisie E. Winter et Ph. Derchain ; figurera dans la Seconde Partie).

¹² À Philæ (colonne 3, nord ouest), comme les taureaux ou taurillons, fauve et blanc, du rituel de la course sacrée de Khonsou, l'animal porte au cou le cordon d'attache d'un emblème-*bat*, fort différent, *Porte d'Évergète*, pl. 40 (Épisode IV).

¹³ Sur ce terme spécifique, avec ou sans préformante en *j-*, cf. J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », *AnnEphe V^e section* 89, 1980-1981, p. 48-49. Voir également dans la Seconde Partie, Épisode VII, II, formulaire de l'onction, *Porte d'Évergète*, pl. 40 (*Urk.* VIII, n° 104c).

À droite de l'emplacement du sacrifice au-dessus duquel se sont envolés les oiseaux, la statue de Khonsou trône en majesté. Le siège divin archaïque est dressé sur un socle dont le devant est taillé en biseau, sans marches d'accès. Le flanc apparent de ce support est orné d'une frise de onze emblèmes alternés, formée de six piliers-*djed* qu'encadrent cinq nœuds-*tjt*. L'effigie divine assise est hiéracocéphale et tient, d'une main un sceptre-*ouas* (la tête a disparu) et, de l'autre, reposant sur la cuisse, une croix ansée-*ânkh*. Sur le sommet de la tête sont adaptés le croissant et le disque lunaire légèrement aplati aux pôles. Au devant se déploie le capuchon d'un uræus.

Au-dessus, une légende gravée en quatre colonnes précise la nature théologique propre de la divinité :

11 ^[1] *dd mdw jn Hnsw* ^[2] *m W3st nfr-htp Hr* ^[3] *nb 3wt-jb : dj.n.(j) n.k* ^[4] *nh w3s*

« ^[1] Paroles prononcées par Khonsou ^[2] dans Thèbes Neferhotep, Horus ^[3] seigneur de la félicité : «(Je) t'accorde ^[4] vie et pouvoir !» ».

Les inscriptions relatives à Hathor de *Benenet* dressée derrière Khonsou sont fort mal conservées, mais la coiffure et la parure caractéristiques de cette parèdre divine thébaine rendent son identification indubitable. Une coiffe faite d'une dépouille de vautour, dont la tête s'orne d'un disque et d'un croissant lunaire, s'adapte au sommet d'une longue perruque à pans coupés, reposant au droit de l'épaule, et deux rubans à boucle retombent à l'arrière. Par-dessus le tout est fixé l'édifice en forme de sistre, aux flancs recouverts d'un motif de fleurs de lotus épanouies, groupées de chaque côté en buisson serré. À la face antérieure du coffre du sistre se dressent deux uræus porteurs de la couronne-*atef*¹⁴. L'ornement qui frange le bord supérieur de la robe à bretelle d'Hathor est la partie terminale d'une variété rare de collier d'orfèvrerie, formé d'une frise de cobras dressés retenus, derrière la nuque et le haut de la poitrine, par les corps déployés de deux autres de ces reptiles. Seules des bribes subsistent de la légende gravée en quatre colonnes de longueurs inégales au-dessus et devant la divinité :

12 ^[1] *[dd mdw jn] Hwt-Hr wsrt* ^[2] *[hr(y)t-jb] [bnn(t) nbt] [...]* *jmy(t) W3st* ^[2] *[dj.j [n.k...] nb [...]* *hr(j)* ^[4] *[3wt-jb nb hr.j]*

^[1] « [Paroles prononcées par] Hathor la Puissante (a) ^[2] [qui réside à] [*Benenet*, dame] (b) [...] qui est dans Thèbes : ^[3] «[Je [te] donne toute] [...] venant de moi ^[4] [toute félicité venant de moi]» ».

Notes

(a) L'épithète est inhabituelle, la forme courante étant *wrt*, par ex. *Urk.* VIII, n° 85b.

(b) Des traces de signes correspondant à ceux des parallèles habituels (*Edfou* II, 99, 7 ; 100, 14 ; *Urk.* VIII, n° 78c ; *Opet*, 23) étaient encore visibles lors de l'extraction des parois mais ont ensuite disparu avant la restauration (noté ici et *infra* avec les crochets [...]).

14 Même ornement de coffre du sistre-pylône fait de deux cobras coiffés de l'*atef*, à la porte d'Évergète pour Hathor de *Benenet* sans autre précision de nature théologique, *Porte d'Évergète*, pl. 13 (*Urk.* VIII, n° 60f), pl. 16 (*Urk.* VIII, n° 58c), pl. 22 (*Urk.* VIII, n° 83c) et pl. 23 (*Urk.* VIII, n° 78c). Les seules exceptions qui apparaissent *Porte d'Évergète*, pl. 31 (*Urk.* VIII, n° 73c) et pl. 32 (*Urk.* VIII, n° 71c) concernent Hathor de *Benenet* en tant que « Maât » (pl. 31 « préposée au gosier de l'Aîné ») et un unique cobra à couronne hathorique est alors gravé.

Sous la main de l'effigie féminine qui tient un sceptre-*ouas* et devant ses jambes, s'amorçait une suite à ses paroles dont tout le début est détruit. Du texte, commencé en colonne et achevé à l'horizontale en haut et à droite de la coiffure divine, il ne reste plus que :

13 [...] *jmy.s wnn rn.k m* **14** [*htp (?)*] *jmy 'd'd*

13 « [...] qui est en elle (?), ton nom sera continuellement dans **14** [la paix (?)] de celui qui est dans l'exultation (a) ».

Note

(a) *jmy 'd'd*, sans déterminatif, pourrait indiquer qu'il s'agit, comme c'est vraisemblable, d'une désignation de Khonsou, la forme à redoublement étant obtenue par l'adjonction de *sp sn-nw* au radical simple *'d*. À Edfou (*Edfou* II, 15, 18), le terme intervient dans un contexte directement analogue à celui de Karnak, le lâcher des oiseaux messagers, pour décrire l'excitation joyeuse éprouvée par ces volatiles libérés. Cf. encore *Wb* I, 241, 11-14 ; adjoindre *Dendara* IV, 78, 4 ; *EdfouMam.*, 165, 2 (dét. du danseur) ; *Edfou* I, 293, 2 ; *Urk.* VIII, n° 55k (12) = *Porte d'Évergète*, pl. 35 ; pour *Dendara* VIII, 10, 5, lu **'db AnLex* 78.0840, il s'agit plus probablement d'une graphie « déviante » pour *'d' = 'd'd*.

Il s'avère délicat, dans son état actuel, d'estimer de manière sûre la surface manquante dans la partie terminale de droite du premier muret d'entrecolonnement restitué. Le fait que le motif du ciel qui forme le haut du registre soit conservé paraît indiquer que le tableau se terminait immédiatement après le monumental emblème d'une palette de scribe dressée à la verticale qui prend place derrière Hathor. La cassure est pratiquement droite derrière l'objet mais il est possible qu'il y ait eu, comme à gauche, une colonne latérale de texte maintenant totalement détruite.

Deux autres exemples de la palette sacrée de Khonsou-Thot, d'époque ptolémaïque, sont conservés dans un contexte de cérémonie de la confirmation du pouvoir royal. L'un est situé à Karnak, sur la porte d'Évergète, en relation directe avec le temple de Khonsou, et l'autre dans un tableau encore inédit d'une des colonnes du pronaos de Philæ¹⁵. Aucun ne fournit cependant de parallèle exact pour la plus ancienne représentation du motif rendue par le monument d'Osorkon III. La base de l'instrument d'écriture, campé face plate en avant à la verticale, n'est pas conservée mais sa hauteur est équivalente à la taille donnée par le sculpteur à la figure d'Hathor de *Benenet*, augmentée de celle de la moitié de sa coiffure. Le haut de la plaque rectangulaire est orné d'un signe *nefer* vertical marquant l'axe médian et encadré de deux yeux *oudjat* affrontés¹⁶. Au-dessous viennent deux *shenou*, remplaçant les deux godets à encre solide des outils de scribe¹⁷, que suit la partie haute conservée du réceptacle creusé dans la longueur du corps de la palette pour contenir les pinceaux suggérés par des traits verticaux parallèles. Ainsi qu'on le verra, une différence notable existe entre ce prototype et le modèle adopté pour sa représentation à l'époque ptolémaïque quand il est une des manifestations de Thot « Celui-

¹⁵ Voir *infra* Épisode V, Thot « Celui de la palette » et l'offrande spécifique du rituel du mois. Également, Fr. LAROCHE, Cl. TRAUNCKER, « La chapelle adossée au temple de Khonsou », *Karnak* 6, 1980, p. 186-188 et pl. 51.

¹⁶ Comparer pour ce motif, considéré par É. Drioton comme un cryptogramme d'Amon, J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoxes et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite "éthiopienne"*, *BdE* 17, 1954, p. 91 (CG 12225).

¹⁷ Forme non spécifique d'objet sacré, S.R.K. GLANVILLE, *JEA* 18, 1932, p. 55 et pl. VI, 1 (BM 12786), pl. VIII, 4 (BM 12779).

de-la-palette (*p3 gstj*) » et qu'il est muni des attributs lunaires. On peut se poser la question de savoir s'il n'est pas plutôt ici un autre mode d'évocation du *benen / benenet* de Khonsou de Karnak, équivalent au *tekhen* ou reliquaire « de la Jambe » d'Edfou¹⁸.

À Karnak, même si l'emblème comporte également deux *shenou*, la combinaison du *nefer* et des deux *oudjat* est absente et le sommet supporte un disque et un croissant lunaire. En outre, le corps est traité en pilier-*djed*¹⁹. À Philæ, l'ornement sommital est identique, le corps de la palette est plat, mais trois *shenou* et non deux surmontent le réceptacle à calames²⁰. À Edfou, l'objet symbolique adopte la forme d'un naos évoquant un obélisque et non un instrument de scribe ; si le parti iconographique s'écarte totalement de celui du muret d'Osorkon, il partage cependant avec les deux autres témoins le trait commun d'être caractérisé par la combinaison de la marque lunaire du croissant et du disque²¹.

Il sera revenu plus loin sur la signification possible de cet emblème dans le contexte spécifique des tableaux qui le font apparaître. Ce qu'il importe de relever, à ce stade de l'examen des données, est la présence dans cet épisode du rituel de l'envol des oiseaux du sacre de deux acteurs du monde divin dont la version héliopolitaine sur papyrus conservée à Brooklyn ne fait aucune mention, Khonsou dans Thèbes Neferhotep et Hathor de Benenet. On a là la marque de l'adaptation au contexte thébain de la nature théologique des garants de l'exécution des rites. La conjonction Khonsou/Hathor, dans le cadre du temple spécifique de Karnak, n'est pas celle d'un « couple » mais celle d'une *paire* dans laquelle, comme le montre un texte charnière de la porte d'Évergète²², Khonsou intègre les fonctions de Thot et Hathor celles de Maât. Tous deux en la circonstance sont les  « deux êtres divins issus de Rê » recouvrant, pour l'un, l'incarnation du cœur pensant de Rê et de la langue par quoi s'exprime le verbe et, pour l'autre, celle qui rend actifs les effets conjugués de la pensée créatrice et de la parole divine qui matérialise le résultat.

Il n'est pas lieu d'insister ici sur la date à assigner à la cérémonie de libération des oiseaux du renouvellement du sacre royal durant la liturgie du *smn jw'*, le fait ayant été établi ailleurs en son temps²³. On se bornera donc à rappeler que, d'après les témoins des temples de Haute Égypte de l'époque ptolémaïque où l'on célébrait la perpétuation de la fonction royale, ce n'est qu'une étape dans le déroulement, durant les deux premières décades du mois éponyme, d'une liturgie spéciale dans laquelle Thot et ses diverses manifestations actives (Isdes, Khonsou, la Palette de scribe personnifiée, l'ibis, le Babouin vivant, le Taurillon, etc.) tenaient la place centrale, le corollaire n'étant qu'ensuite un transfert à l'Horus principe « fils d'Isis et d'Osiris »

¹⁸ Sur le reliquaire « de la Jambe » d'Edfou, en forme d'obélisque *thn šps* qui est, en fait, une *matérialisation* de Khonsou-Thot-Horus en enveloppe protectrice, voir *Edfou* I, 255, 8 et 11 ; 262, 11 ; 270, 9 = XI, pl. CCCX ; 276, 12 ; 278, 9-10. Il en va de même avec le *bnn* qui est également l'expression de la présence matérielle d'un état du divin pour une mission précise : se substituer à la terre émergée des origines pour permettre le fonctionnement du cycle lumineux en cas de rupture de l'équilibre cosmique.

¹⁹ *Infra*, fig. 17 = *Porte d'Évergète*, pl. 59 (*Urk.* VIII, n° 94).

²⁰ Philæ, hypostyle, col. 3, sud-est, *supra*, n. 12.

²¹ *Edfou* XI, pl. CCCX = I, 270, 9-10 ; voir également pl. CCCIV = I, 249, 4 « Le disque lunaire est haut sur le sommet de l'*ouaret* ».

²² *Porte d'Évergète*, pl. 23 (*Urk.* VIII, n° 78c).

²³ Voir, *supra* et bibliographie n. 2 ; *infra*, n. 24 et 59.

des bénéfiques et de la responsabilité de la permanence du rétablissement de l'ordre que seul Thot venait d'assurer.

2. ÉPISODE II. L'iconographie et les textes du second muret : l'union des manifestations divines au sanctuaire-*benen* et la grande offrande royale à Iôh Lunus. La fête du Sixième et du Quinzième Jour lunaire, les rites du 19 du mois de Thot (fig. 4-6)

Présentant des caractéristiques identiques à celles du premier muret, un second ensemble de fragments extraits des fondations de la colonnade éthiopienne du parvis de Khonsou²⁴ apporte une documentation entièrement inédite jusqu'ici sur le déroulement de cérémonies corollaires des rites royaux du mois de Thot, reliés à ceux-ci par le contexte de la confirmation du pouvoir monarchique et les dates calendériques, mais d'une nature fondamentalement liturgique et directement située dans le cadre géographique du sanctuaire thébain de l'enceinte sud-ouest du temple d'Amon, la « Demeure de Khonsou », ainsi que le définit le texte central donnant l'intitulé général de la liturgie. L'organisation du décor est dualiste. Elle équilibre, à partir du panneau central, symbolisant schématiquement le sanctuaire *benen(et)* par le seul signe de reconnaissance universel du disque et du croissant lunaire, deux tableaux d'offrande royale pour le Nord et le Sud.

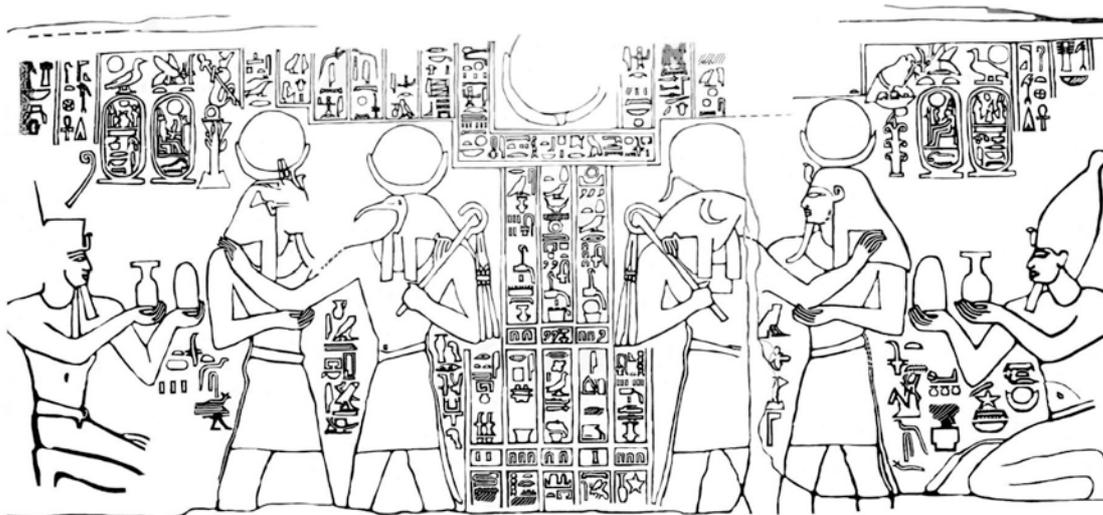


Fig. 5. Muret 2. Dessin de l'assemblage photographique des fragments.

L'ensemble des composants du tableau est placé sous un signe du ciel, détruit à ses deux extrémités. Toute la partie inférieure du registre manque, entraînant la disparition du bas des jambes des acteurs divins à mi mollet. L'arasement des extrémités du muret, provoqué par une coupure presque verticale lors du remploi et ne laissant subsister aucun tenon d'accroche, ne permet pas de savoir si des colonnes latérales de texte avaient été gravées derrière chacune des figures royales agenouillées. Elles se font face, grâce à la disposition qui leur a été assignée dans les cantons formant la terminaison du panneau, à gauche et à droite. Placées bien au-dessus

²⁴ L'assemblage du muret 2 avait été signalé dans J.-Cl. Goyon (*JSSEA* 13/1, 1983, p. 3), assorti de la seule traduction de l'intitulé de l'offrande litanique.

de la ligne de sol disparue, on peut penser qu'elles étaient chacune rehaussées sur un socle, mais aucune trace reconnaissable d'un tel dispositif n'est actuellement visible. L'orientation et la chronologie des événements retracés par les scènes jumelles découlent de l'ordre géographique que déterminent les couronnes du souverain : à gauche, la couronne rouge détermine le rite du nord, à droite, la blanche marque l'appartenance au sud.

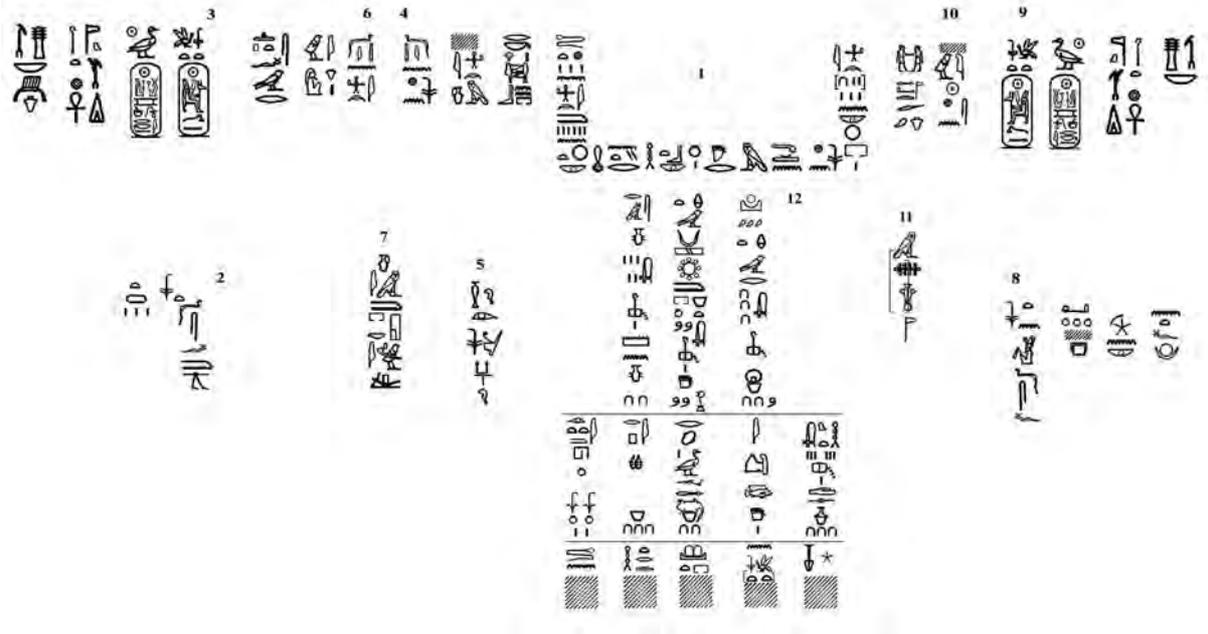


Fig. 6. Muret 2. Relevé des textes conservés actuellement sur les originaux.

Le sanctuaire-*benen*, comme il a été dit plus haut, est suggéré par la forme donnée au motif central. Au-dessus d'un rectangle dressé à la verticale, sur lequel se superposent les cases de la pancarte d'offrande, s'adapte une forme géométrique angulaire à retours orientés vers le haut ; dans l'ouverture sont sculptés le croissant et le disque lunaire. Ce dernier, qui devait être rapporté et qui, peut-être, était revêtu de métal précieux, a disparu ne laissant que l'emplacement en creux assez profond qu'il occupait à l'origine. Le retour gauche et le plat de l'élément sommital sont traités en bandeau où l'on a inscrit l'intitulé du tableau réparti en une colonne verticale à gauche, suivie d'une ligne horizontale à droite :

1 *wdb (j)ht n J'h m sjs-nt | mj nty r hb n dr m-bꜣh n Pr-Hnsw*

1 « Réversion des offrandes à Iôh lors de la célébration du Sixième Jour, selon ce qui est au rouleau du rituel de la Demeure de Khonsou ».

À première vue, l'inscription du retour droit ne semble pas faire partie du même programme. Pourtant, en opérant la liaison avec ce qui précède, son contenu paraît correspondre à l'image même qui occupe le centre de l'encadrement, apportant du même coup la précision attendue pour la date assignée à la mise en œuvre du cérémonial. On lit, en effet, encore :

Jḥ [15]nt « Iôh, Quinzième Jour (?) lunaire »²⁵.

Ceci pourrait indiquer que l'acte liturgique évoqué, soit l'*wdb* (*j*)*ht* « virement en retour des offrandes », devait avoir lieu au tournant du mois lunaire en l'exécutant selon le mode prévu par l'*ordo* du temple pour le sixième jour²⁶, mais en y incluant une litanie spéciale d'oblation *wdn*, correspondant à celle que mentionne la première case de la division inférieure du panneau d'offrande immédiatement placé au-dessous. Et si l'on se fie aux propos de gratitude envers le souverain émis par Khonsou en personne dans la légende placée au-dessus de lui, cette réversion d'offrandes est en fait celle du contenu d'une « grande offrande » (*ʿbt*) solennelle, dont on verra plus loin la nature et le contenu.

2.1. L'offrande du Nord (gauche)

Osorkon III, coiffé de la couronne rouge et vêtu d'un simple pagne court à queue cérémonielle, est agenouillé, les pieds nus. Ses mains élèvent un pain et un vase à col large. Devant et sous celles-ci, l'introduction au geste sacré en deux colonnes :

2 *nswt ds.f ms t.w*

2 « Le roi en personne, apporter les pains ».

Dans la partie haute du registre, répartie verticalement en quatre colonnes, la légende royale :

3^[1] *nswt bjty (Wsr mʿt Rʿ stp.n Jmn)* ^[2] *sʿ Rʿ (Wʿsʿjrkn mry Jmn <sʿ> ʿst)* ^[3] *nṯr ḥqʿ Wʿst dj nḥ* [4] *dd wʿs nb ʿwt-jb [...]*

3^[1] « Le roi de Haute et Basse-Égypte (*Ouser-Maât-Rê setep-en-Imen*), ^[2] le Fils de Rê (*Ouasairken mery-Imen <sa> Aset*) ^[3] le dieu, souverain de Thèbes, doué de vie, ^[4] de toute stabilité et pouvoir, de félicité [...] ».

Celle-ci fait face au cobra d'Ouadjyt porteur de la couronne rouge. Le reptile est dressé sur un emblème *shenou* reposant sur une botte de papyrus et son corps est traversé en biais par un sceptre de protection *ḥw*.

Entre le roi et la figuration symbolique du sanctuaire-*benen*, deux représentations divines en marche se font face, chacune posant sa main sur l'épaule de l'autre, celle de gauche soutenant le coude de son commensal. Le geste marque le résultat de l'action en cours, l'accueil au temple de Iôh-Lunus personnifié par Khonsou-Thot. Les deux divinités sont anthropomorphes, vêtues d'un pagne court. Iôh, dont le visage humain est détruit, est caractérisé par sa coiffure posée sur une perruque longue. Le globe lunaire aplati s'encastre dans un croissant dont la partie centrale à l'aplomb du front est munie de deux petits cartouches surmontés d'une rémige. Un uraeus

²⁵ Deux marqueurs de la rangée inférieure pour « trois » subsistent ; il semble possible qu'au-dessus aient été gravés les signes permettant d'écrire « douze ». Comme on le verra, un lien étroit s'établit entre les représentations conservées par les murets d'Osorkon et le quinzième jour, épisode central du mois lunaire.

²⁶ Voir, en ce sens, le *p. Chester Beatty IX*, r° 14, 8 à 16, 11 (A.H. GARDINER, *HPBM 4*, 1935, p. 97-98 et pl. 56-57) pour le cérémonial d'Amon de Karnak de la fête du Sixième jour qui comportait, à côté de l'offrande des bouquets, une présentation spéciale d'offrandes accompagnée d'une litanie ; W. BARTA, *Die altägyptische Opferliste, MÄS 3*, 1963, p. 146 et, récemment, L. GABOLDE, *Monuments décorés en bas-relief aux noms de Thoutmosis II et Hatchepsout à Karnak, MIFAO 123/1*, 2005, p. 121, n. a, soulignant le fait que, dans les liturgies d'Amon de Karnak, l'offrande formait clôture du cycle de six jours ouvert à la Nouvelle Lune.

dresse son capuchon en avant et son corps est allongé sur le sommet de la perruque. Khonsou-Thot porte lui aussi les attributs lunaires, toutefois sans détail particulier, directement posés au sommet de la perruque dont se détache la tête d'ibis. Venu à la rencontre de Iôh, la manifestation divine est replacée dans un contexte royal par le sceptre-*heqa* et le flagellum qu'elle tient appuyés sur l'épaule. Deux séquences de propos sont attribuées aux acteurs. Les premières sont placées respectivement en trois colonnes au-dessus d'eux, la fin se plaçant verticalement devant et derrière chacun d'eux.

À droite, Khonsou-Thot :

4^[1] *dd mdw jn Hnsw* ^[2] [*Dhwtj*] *J'h* : *hnm* ^[3] *rk hr ʿzbt bnn* 5^[4] *hs.k jr n(n) n kʷ.k*

4^[1] « [Paroles prononcées par] Khonsou ^[2] [-Thot] : “Iôh, fais donc union (*hnm*) ^[3] pour la grande offrande du sanctuaire-*benen*, 5^[4] et veuille favoriser celui qui fait cela pour ton *Ka*” ».

À gauche, Iôh :

6^[1] *dd mdw jn J'h* ^[2] : *jw jb.j* ^[3] *shtp.f wr* 7 [4] *hnm.j m hwt.k mʷw.j jm*

6^[1] « Paroles prononcées par Iôh : ^[2] “Mon cœur, ^[3] il est apaisé grandement 7^[4] (car) je fais union (*hnm*) dans ton temple et je fais mon renouvellement en lui” ».

Le terme *hnm*, qui est ici la clé de ce premier épisode de la cérémonie, apparaît également dans la double invocation de l'hymne d'accueil du linteau du mois lunaire²⁷ de la Porte d'Évergète, où il est dit à la manifestation du principe lumineux nocturne :

(A) « ...Viens en paix, fais union avec ta demeure (B ton temple), ton horizon imposant sur le dos de la terre, ton sanctuaire-*benen* imposant (B ton émergence)... ».

2.2. L'offrande du Sud (droite)

Comme auparavant, Osorkon III, coiffé cette fois de la couronne blanche et vêtu d'un simple pagne court à queue cérémonielle, est agenouillé, les pieds nus. Ses mains élèvent la même double offrande d'un pain et d'un vase à col large. Devant et au-dessous, apparaît un titre en quatre colonnes :

8^[1] *nswt ds.f* ^[2] *dj hnkt* ^[3] *gs-jbd* ^[4] *n jt(.f) J'h*

8^[1] « Le roi en personne, ^[2] présenter l'oblation (a) ^[3] de la fête du demi mois (b) ^[4] pour (son) (c) père Iôh ».

Notes

(a) Lire *dj hnkt*, *Wb* III, 118, 9-15 ; sur la plaque du plot d'offrande semblent subsister les traces du corps d'un oiseau. On peut se demander s'il ne faudrait pas adopter une autre lecture *hnk sd* « offrir une libation » dans la mesure où cette action semble, au Nouvel Empire, avoir été spécifique à la célébration de la pleine lune, Ph. DERCHAIN, *La lune, mythes et rites*, *SourcOr* 5, 1962, p. 31 et n. 59.

(b) *gs-jbd*, autrement dit la fête du quinzième jour ascendant du mois lunaire ou de la « complétion de l'œil-*oudjat* », *LÄ* IV/2, 1980, col. 195 et n. 21 ; J. OSING, *Hieratische Papyri*

²⁷ *Urk.* VIII, n° 53f = *Porte d'Évergète*, pl. 18 (version A) et *Urk.* VIII, n° 54f = *Porte d'Évergète*, pl. 17 (version B).

aus Tebtunis I, *The Carlsberg Papyri 2*, CNIP 17, 1998, p. 208, 210, n. 1. Pour la lecture *gs-jbd* plutôt que **smdt*, R.A. PARKER, *The Calendars of Ancient Egypt*, SAOC 26, 1950, p. 11, voir *Edfou III*, 207, 13.

(c) La graphie ne comporte qu'un seul *f* qui peut aussi bien être le déterminatif de *jt* que le suffixe possessif.

Identiquement à la disposition relevée dans le pendant de gauche, le haut du registre comporte verticalement en quatre colonnes, la légende royale :

9^[1] *nswt bjty (Wsr-Mꜣt-Rꜥ stp.n Jmn)* ^[2] *sꜣ Rꜥ (Wꜣsꜣjrkn mry Jmn <sꜣ> ꜣst)* ^[3] *nꜥr ḥqꜣ Wꜣst dj*
ḥꜣ [4] *ꜣꜣ wꜣs nb*

9^[1] « Le roi de Haute et Basse Égypte (*Ouser-Maât-Rê setep-en-Imen*), ^[2] le Fils de Rê (*Ouasairken mery-Imen <sa> Aset*) ^[3] le divin, souverain de Thèbes, doué de vie, ^[4] de toute stabilité et pouvoir ».

Elle fait face au vautour de Nekhbet sur une corbeille-*neb* posée au sommet de la plante héraldique du Sud. Le corps du grand rapace est traversé en biais par un sceptre de protection *ḥw*.

L'arasement d'une partie très importante des légendes des acteurs divins (quatre colonnes effacées totalement sauf un signe dans la partie droite, une et demi environ à gauche) rend très délicate l'attribution d'une personnalité théologique précise à la manifestation de Khonsou, contrepartie de Khonsou-Thot du Nord, qui accueille et enlace la seconde personnification du principe lunaire qu'aucun texte lisible ne permet plus de définir. Tout ce que l'on peut en dire repose sur l'apparence de la figure et la mention faite dans l'intitulé du tableau de Iôh « père » du roi officiant. L'iconographie, en effet, est celle habituellement utilisée pour mettre en scène Khonsou anthropomorphe, portant une longue perruque archaïque soutenant le disque et le croissant lunaire, un uraeus se dressant à son front. Pour le reste, pagne court à queue cérémonielle, collier-*ousekh* au cou, n'apportent aucune information utile.

Tout aussi malaisée s'avère l'identification de la manifestation divine hiéracocéphale, vêtue de la même manière, qui vient au devant de Iôh et le reçoit, même si une partie de ses propos est conservée. Le disque qui surmonte la tête de falconidé, dont le maillage caractéristique du tour de l'œil est fortement marqué, était cerclé du corps d'un uraeus. La tête du cobra a disparu dans la cassure droite du bloc mais sa présence originelle est certaine. C'est donc un disque solaire et en aucun cas lunaire qui figure ici ; ceci évoque Rê-Harakhtès, si l'on se réfère aux modes de représentation thébains tant au Nouvel Empire qu'à l'époque ptolémaïque. À la différence près, cependant, que l'intervenant divin au parvis du temple de Khonsou porte un pectoral à cordon par-dessus un collier large et qu'il fait reposer sur son épaule un sceptre-*heqa* et un flagellum. Il s'agit donc bien d'un état de Khonsou agissant dans un contexte strictement identique à celui qu'il adoptait pour le Nord en tant que Khonsou-Thot. Il ne peut s'agir de « Khonsou dans Thèbes, Neferhotep, seigneur de la félicité » comme sur le muret A où il porte les emblèmes lunaires, et la longueur d'une telle titulature ne peut en aucun cas être compatible avec la longueur des lacunes des parties de colonnes perdues. De plus, ce qui demeure du texte est de grande ambiguïté, faute d'éléments parallèles actuellement reconnus. Il ne semble pas qu'il

s'agisse d'une relation de propos tenus par l'intervenant divin, mais seulement d'une série d'épithètes. Aussi, sauf pour la dernière partie gravée devant le milieu du corps de l'effigie, la traduction proposée l'est-elle avec doute et prudence :

10 ^[1] [pɔ (?)] šw sḥn ^[2] n ntr ʿj sšm (?) jb<.f> **11** ^[3] m sɔ ḥɔ ntr

10 ^[1] « [La (?)] (a) lumière (b), le compagnon (c) ^[2] du dieu grand, le guide de <son (?)> cœur, **11** ^[3] en protection autour du dieu ».

Notes

(a) Il semble qu'il subsiste les traces d'un oiseau en vol qui pourrait être l'article pɔ dans le haut de la colonne.

(b) La graphie sans déterminatif divin semble écarter une assimilation directe à Chou et renvoie possiblement à Khonsou-Iôh Šww, par ex. *Urk.* VIII, n° 53f ou n° 61b = *Porte d'Évergète*, pl. 12, peut-être sous une forme précédée de l'article *pɔ Šww.

(c) Sans être nouveau, ce terme est rare avec le déterminatif  évoquant le radical *snsn*. Cf. *Wb* IV, 254, 15-16 et *AnLex* 78.3769.

La chronologie des offrandes royales que le document établit pour les festivités du mois lunaire au sanctuaire-*benen* de Karnak commence avec la réversion des offrandes du sixième jour pour trouver son terme au quinzième jour soit, en théorie, à la pleine lune avec ce qui doit être la « grande offrande » proposée en tant qu'offrande litanique, *wdn*. C'est sous une forme jusqu'ici non attestée, mais sous-entendue dans les formulaires de la porte d'Évergète évoqués plus haut ²⁸, l'illustration directe de ce que les textes postérieurs désignent comme nuit de « la Réunion des Taureaux (*snsn kɔ.w*) » qui célèbre la lune en son plein ²⁹.

2.3. La pancarte d'offrandes

Placée sous le signe de la réunion accomplie que forment l'alliance du croissant et du disque désignée d'ailleurs par la légende, ainsi qu'on l'a vu, comme signifiant Iôh au moment du quinzième jour, la pancarte d'offrande, dont les cases s'alignent verticalement en dessous sur cinq puis quatre colonnes de sens de lecture inverse, correspond sans doute à ces deux moments. On aurait ainsi pour les cinq cantons de la rangée supérieure l'énoncé des produits offerts pour la réversion des offrandes du Six du mois, les cantons inférieurs, partiellement détruits, mais dont le premier conserve le terme *wdn* « offrande litanique », concernant le grand offertoire du Quinze. Un jeu complexe de quantités équivalentes à des nombres significatifs ainsi que l'emploi de mesures « lunaires » évaluées en boisseaux-*heqat* ³⁰ marque, bien plus que la nature des aliments ou boissons consacrés, la conception de ce menu divin **12**.

²⁸ *Supra* et n. 22.

²⁹ Ph. DERCHAIN, *La lune*, p. 31 et n. 59 ; *ALex* 77.3670 *snsn kɔ.w*. Le fait que ce jour correspond à l'opposition de la lune et du soleil explique peut-être le disque solaire qui orne la tête du Khonsou hiéracocéphale allant à la rencontre de Iôh-*Lunus* en sa plénitude.

³⁰ A.H. GARDINER, *Eg. Gr*³, p. 198, § 266 (1), capacité ~4, 54 litres ; W. HELCK, *Das Bier im Alten Ägypten*, Berlin, 1971, p. 43-44 ; *LÄ* III/8, 1980, col. 1201.

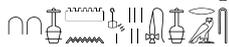
Rangée supérieure : de la gauche vers la droite (Quinzième jour)



^[1] « Pain-*shenes* et jarre (a), pain-*ta-our* fraîchement cuit (b), 30 (boisseaux) de 1 *heqat*, (en) récipient(s) (et) moule(s), 120 ».

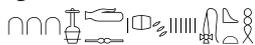


^[2] « Pain-*ta-our* (blanc) luisant (c) provenant de l'avant-cour (?) (d) fraîchement cuit, 200 boisseaux de 1 *heqat*, (en) corbeille(s), 1200 ».



^[3] « Bière de dattes-*sermet* (e) fraîchement fermentée (f), 5 boisseaux de 1 *heqat*, (en) jarre(s)-*men* (g), 20 ».

Rangée médiane : de la gauche vers la droite



^[4] « Bière fraîchement fermentée, 6 boisseaux de 1 *heqat*, (en) cruche(s), 30 ».



^[5] « Latès, corbeille, 1 » (h).



^[6] « Oie-*ro* engraisnée de sauvagine, (en volaille) plumée, 20 » (k).



^[7] « Vin (en) coupe(s), 30 ».



^[8] « Lait, (récipients)-*mehen 2* » (l).

Notes

(a) *šns dwjw*, W. BARTA, *Opferliste*, p. 48, n° 25.

(b) *srf* abrégé pour *m srf*, W. BARTA, *op. cit.*, p. 106, n° 60. On peut se demander si ce pain *t-wr* n'a pas pour équivalent **ts-wr* dans la pancarte de l'offrande du 6^e jour lunaire pour Amon de Karnak sous la XVIII^e dynastie, édité par L. Gabolde (*Monuments décorés en bas-relief*, p. 120 et 121, n. b) où l'auteur signale une autre mention dans *Urk. IV*, 1553, 11. Cependant, le présent document ne cite que 8 produits contre les 14 des autres attestations.

(c) *wps Wb I*, 305, 11-19 ; *AnLex 78.0953* appliqué à un pain doit désigner l'apparence de sa croûte blanche ou dorée bien qu'il ne semble pas y avoir d'attestation connue jusqu'à présent pour ce type de description. Le pain était peut-être cuit spécialement pour obtenir l'aspect désiré.

(d) Traduction non assurée ; on semble bien avoir une graphie d'un terme *wsht* parfois mis en relation avec les offrandes, par ex. H. JUNKER, *Giza IV*, 1940, p. 88 (17, 25) ; il se pourrait, d'ailleurs que la graphie du muret **B** masque le terme *jmy-wsht*, *AnLex 77.1044* et *77.0255*. Voir aussi J.-Cl. GOYON, *BIFAO 78*, 1978, p. 434 (*Edfou V*, 290, 3) pour un pain « blanc » de « l'avant-cour de la Demeure de Rê ».

(e) *AnLex* 78.3678 ; W. HELCK, *Bier*, p. 32 et *passim* ; *id.*, *Materialien* IV, AGSK 3, 1963, p. 495-496 ; W.J. DARBY, P.E. GHALIOUNGI, L. GRIVETTI, *Food: The Gift of Osiris* 2, Londres, 1977, p. 546-547.

(f) Plutôt que « pressée » préconisé par W. Helck, *srj* doit décrire l'état récent de cette boisson à base de jus de dattes à qui la fermentation apporte l'alcool.

(g) W. HELCK, *Bier*, 46 : « amphores » ; P. GRANDET, *P.Harris I, BdE* 109/2, 1994, p. 80, n. 289 : c'est effectivement dans ce type de jarres qu'était traité le jus de dattes, chacune contenant environ 20 *hin* (*LÄ* III/8, 1980, col. 1203 et n. 90) équivalant à une dizaine de litres. La quantité de 5 *heqat* de dattes et d'eau, soit environ 25 litres, est à considérer comme celle qui est nécessaire pour obtenir une jarre *men* de liquide fini, 20 étant produites. Pour la bière d'orge, une quantité légèrement supérieure de 6 *heqat* par cruche-*ds* (environ 0,5 litre) de matière première et d'eau, à peu près 27 litres, fournit 30 cruches de boisson, soit environ 15 litres.

(h) La destruction partielle du déterminatif du mot (*j*)*ḥw*, qui paraît pourtant bien être un poisson, et la difficulté à reconnaître l'élément qui occupe le bas du canton avant la case de quantité et qui ne peut être que le signe de la corbeille comme en 2, se cumulent avec l'étrangeté de la mention d'un poisson qui ne figure jamais dans un menu d'offrande. Il ne semble pourtant pas y avoir d'autre solution lexicale que le nom du *Latès niloticus* (*Wb* I, 217, 4-5 ; *AnLex* 77.0723 ; *LÄ* II/2, 1975, col. 224) même si la graphie plaçant un *j* prothétique avant le groupe *ḥw* n'est pas jusqu'ici attestée. Voir D. BREWER, R. FRIEDMAN, *Fish and fishing in Ancient Egypt*, Warminster 1989, p. 74-75 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84, MIFAO* 125, 2006, p. 222, n. 408-409. Il sera revenu plus loin sur le problème que pose cette rubrique.

(k) Dotation de type classique *r3 qnw (m) ḥt-ḥ wšn*, W. BARTA, *op. cit.*, p. 17 et *passim* ; W. HELCK *Materialien* III, p. 307-308. Il semble ici préférable de rendre *ḥt-ḥ* par « sauvagine » plutôt que comme une espèce indéterminée de volatiles selon P. GRANDET, *op. cit.*, p. 97, n. 386.

(l) *mhn* pour plus ancien *mhr*, P. GRANDET, *op. cit.*, p. 152, n. 617 ; spécifique du lait, également, K.A. KITCHEN, *RI* I/5, 1973, p. 91.

2.4. Rangée inférieure : de la droite vers la gauche (Grande offrande et Sixième jour)



[1¹] « Offrande litanique à [...] (a) »



[2¹] « la contribution [...] »



[3¹] « le double-grenier [...] »



[4¹] « du roi de Haute et Basse Égypte [...] ».



¹⁵¹ « réunir les étoiles (?) [...] ».

Note

(a) Il pourrait s'agir de l'offrande litanique *wdn* des jours lunaires mentionnée au p. Ermitage 1116 A v° ; S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken*, Wiesbaden, 1990, p. 55, n° 90.

La suite est malheureusement perdue et cette disparition ne facilite guère la compréhension de la seconde partie de cette pancarte. Cependant, l'utilisation du terme administratif *htr* pour « taxe, contribution »³¹, en relation avec les mentions des greniers d'état ainsi que du roi, définissent un contexte de fondation d'une dotation d'offrande, soit pour une construction neuve, ce qui serait le cas ici avec l'édification du kiosque, soit pour une rénovation d'institution, comme on l'a déjà rencontré à Karnak³² probablement sous le règne du même souverain.

2.5. Le second muret d'Osorkon III et les festivités du 19 du premier mois de l'année (Thot). Commentaires

Le problème de la rubrique 5 : le poisson latès

Il est surprenant au premier chef de voir figurer un poisson dans un tel menu d'offrande. Plus encore, si celui-ci figure comme interdit alimentaire dans les textes d'époque récente, au moins sur les territoires de Saïs et d'Esna-Latopolis, bien que rien de tel ne semble attesté avant la XXX^e dynastie et l'époque ptolémaïque³³. Dans les documents plus anciens, très peu d'informations existent. Une source montre que le latès n'était pas forclos des listes d'offrandes issues du fleuve et de ses marais, au moins dans le rituel de la fête-*sed*. Dans les représentations d'apport de ces biens de consommation, la « perche du Nil » est présente à deux reprises³⁴. Dans la première, le contexte est détruit mais il subsiste une mention d'Isis ; dans la seconde le poisson, associé comme à Karnak à une oie sauvage, est assigné à Seth. Ceci ne laisse rien inférer d'un rapport quelconque avec un contexte lunaire. La seconde source, difficile à comprendre, est l'intervention d'une phrase laconique des calendriers de jours fastes et néfastes, relative au « latès dans son bassin » figurant dans les annexes à la « définition » de nature du Second Jour Épagomène³⁵. Il est très curieux de constater, au passage, que le nom du poisson est pourvu, dans la version hiératique du papyrus 86637 du Caire, du déterminatif de l'oie morte et trussée, bizarrerie que ne comportent pas les versions parallèles plus tardives³⁶. Le second des jours supplémentaires de l'année égyptienne antique est celui de la naissance d'Haroëris Khentirty selon la tradition de Létopolis. En dépit du manque d'autres témoins plus parlants, le rapproche-

³¹ *ALex* 77.2912, 79.2104.

³² Chapelle de consécration du magasin des offrandes, J.-Cl. GOYON, Cl. TRAUNECKER, *Karnak* 7, 1982, p. 361 et n. 11.

³³ S. SAUNERON, *Esna* I, 25-28 qui note avec justesse que l'on ne sait pratiquement rien de la nature « religieuse » attribuée à une espèce comestible et appréciée à ce titre ; *LÄ* II/2, 1975, col. 230 et V/8, 1984, col. 1126 et n. 6-7 ; Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy d.t und das verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 271, n. 44-45.

³⁴ É. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis (1887-1889)*, *EES ExcMem* 10, 1892, pl. XVIII (7) et pl. XXII (2).

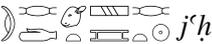
³⁵ Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 421 et n. c, p. 427, pl. 47. Le poisson combat au jour de la naissance d'Osiris ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 222, n. 408.

³⁶ *Urk.* VI, 141 (7-8) et (16) comportant le signe du poisson.

ment latès / Horus de Deux Luminaires opéré par les rédacteurs des gloses sur la nature astrale du temps de l'année, correspondant à la seconde période additionnelle, ne peut être fortuit. Même si l'argument est ténu, on ne peut écarter l'hypothèse d'une influence de l'antique théologie létopolitaine, par le biais d'Horus-*Douaou*, manifestation lunaire par excellence, même si elle demeure encore fort mal connue. On a noté plus haut ce que la graphie (j)ʿh₃ relevée dans la pancarte avait, à première vue, d'inhabituel. Ce mode d'écriture peut trouver une explication vraisemblable dans un de ces jeux d'allitérations et approximations phonétiques chers aux hiéroglyphes égyptiens, par lequel jʿh(3) équivaut à jʿh, de même que le font jh ou ʿh désignant le filet de la pêche de l'œil lunaire³⁷. Partant de là, faire mention, à propos du second des jours « en plus de l'an », du « poisson ʿh₃ « dans son bassin-swnw », revient à créer une image exprimant l'action nocturne de l'Horus qui possède les deux yeux nommé immédiatement auparavant. Et cela pourrait aussi rendre compte d'une formulation adoptée à l'époque ptolémaïque qui fait de *Douaou*, « pupille de l'Œil de Rê » : « Iôh dans le lac ândj (A ; B âdj) ».

Edfou V, 28, 4-5 (LXXXVII) : 

Edfou IV, 40, 9 (LXXXVII) : 

Dans la traduction de ce passage, Ph. Derchain³⁸ adoptait pour š '(n)d un rendu « lac de l'ichneumon », se référant implicitement à la manifestation d'Atoum destructrice des ennemis de l'Œil. Même si Horus-*Khentyirty* et *Douaou* peuvent, à la rigueur, se voir attribuer le rat de pharaon comme animal emblème, c'est avant tout la musaraigne qui est de leur ressort. L'absence d'un déterminatif animal laisse néanmoins place au doute quant à une telle référence ; de même, on ne peut voir dans le terme ainsi écrit le nom d'un autre poisson que le latès, le muge. P. Barguet³⁹, rencontrant dans le texte d'Edfou III, 211, 9 la phrase  jʿh 'd hnt š '(n)d qu'il traduit « la lune est petite dans le lac de lumière », sans opérer le rapprochement avec le š 'nd de Létopolis et avec *Douaou*, a très probablement apporté une meilleure solution que celle faisant appel à l'ichneumon. De la sorte, la pièce d'eau sur laquelle Iôh est censé se manifester en tant que *Douaou* est très vraisemblablement le bassin sacré où l'on peut constater, par l'aspect de son reflet, aussi bien la « plénitude » du bon état de l'astre à la pleine lune du quinze du mois nocturne⁴⁰ que son déclin ensuite. On aurait ainsi une correspondance satisfaisante entre les expressions imagées faisant appel à une étendue d'eau qui sert de miroir reflétant la présence de la lumière astrale, soit sous l'apparence du poisson latès au papyrus du Caire, soit sous celle du disque lunaire dans les autres traditions. Il faut bien avouer, cependant, que cette hypothèse ne fournit pas une solution solide pour l'offrande de la perche du Nil du rituel du temple de Khonsou et que la question reste ouverte. Peut-être, en fin de compte et bien que l'explication puisse paraître par trop simpliste, faut-il ne faire appel qu'au calembour sacerdotal, jʿh(3) = jʿh.

³⁷ LÄ IV/2, 1980, col. 194.

³⁸ Ph. DERCHAIN, *La Lune*, p. 49.

³⁹ P. BARGUET, « Le cycle lunaire d'après les textes d'Edfou », *RdE* 29, 1977, p. 17 et n. 46.

⁴⁰ '(n)d, *Wb* I, 238, 8 pour l'œil d'Horus, *ALex* 77.0783.

Sens des rites du Sixième et Quinzième Jour du mois lunaire à Karnak

A. Gutbub⁴¹ a montré que le terme *hnm*, que l'on a vu constituer l'articulation des deux moments de la liturgie, formait couple avec le radical 'q « entrer » dans la terminologie des théologies astrales et que ces deux vocables permettaient d'exprimer la prise de possession d'un lieu de culte par une présence divine. En outre, le jour du premier quartier, sixième du mois, correspondant à une « fête-de-la-lune-croissante »⁴², était le jour idéal, selon le dogme héliopolitain, pour la fondation d'un sanctuaire⁴³. Il est dès lors à envisager que, dans un premier temps, la mise en œuvre du chantier de construction du kiosque d'Osorkon III puis l'entrée en fonction de l'édifice en accord avec cette date soient rappelées par les reliefs du muret **B**. Celui-ci, au regard du muret **A** de la confirmation du pouvoir royal, aurait fonctionné comme un mémorial de l'œuvre pieuse du souverain. Mais, dans un second temps, c'est le cérémonial de l'offrande solennelle du premier quartier au sixième jour qui marque l'accueil de l'astre par Khonsou-Thot, acteur de la scène placée sur la gauche du muret. Si l'on replace l'ensemble, non plus dans la référence à un calendrier lunaire mais dans le cadre du calendrier liturgique du premier mois de l'année, les événements commémorés s'inscrivent entre les dates des 18 au 21 du mois I. de la saison *Akhet*⁴⁴. Sous cet angle, le muret **B** correspond à la première étape du cycle, soit la nuit du 18 au 19 Thot, avec « l'entrée ('q) » divine et la « réunion (*hnm*) » de l'ouverture de la « fête de Thot », le muret **A** étant, pour sa part, le rappel des rites aboutissant au « triomphe » royal et divin du *smꜣ' hrw* achevé le 21 selon la chronologie que confirme le calendrier d'Esna⁴⁵. Comme l'a établi Chr. Leitz⁴⁶ d'après les données des calendriers des jours fastes et néfastes du Nouvel Empire, le 18 du I Akhet (Thot) marque l'ouverture du cycle du triomphe d'Horus, étant le jour où l'on « magnifie la majesté d'Horus à l'encontre de son frère (*sꜣ' hm n Hr r snw.f*) ».

En d'autres termes, le 18 se place la réunion de l'assemblée divine durant laquelle celle-ci opère le choix entre Horus et Seth. En outre, et l'argumentation développée sur ce point par l'Auteur⁴⁷ est des plus convaincantes, une correspondance au moins théorique entre le calendrier liturgique « solaire » et le comput lunaire doit régir l'événement. De la sorte, le 18 du premier mois de l'année coïncide avec le troisième jour du mois lunaire, celui où l'astre est à nouveau nettement visible. Il en découle que le terme du cycle, le 21 Thot, est alors en accord avec l'*ordo* de la fête thébaine d'Amon au sixième jour lunaire.

41 A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *BdE* 47/1, 1973, p. 65, n. af, ai et p. 390, 391. Voir aussi en ce sens l'invite à Horus de *Dend.Mam.*, 236, 18-19 : « Viens à ta cité, rejoins ta demeure (*hnm.k pr.k*), assieds toi sur le trône de ton père ». À noter que le terme s'applique aussi à la montée royale, *Esna* II, n° 66.

42 Traduction expressive de P. BARGUET, *op. cit.*, p. 16 et n. 24.

43 A. GUTBUB, *Théologie*, p. 389-390 renvoie à H. JUNKER, *ZÄS* 48, 1911, p. 101-106, Junker démontrant le fait p. 106.

44 État des questions pour la fête du sixième jour lunaire, A. SPALINGER, *RdE* 44, 1993, p. 164 (10) sur la base du calendrier de Mout à Karnak ; bibliographie de base sur ce temps de fêtes dans J. OSING, Gl. ROSATI, *Papiri Geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998, p. 156 et n. 134-135, 157 ; pour la fête du quinzième jour, *ibid.*, p. 208 et n. 1, p. 210.

45 Selon les données conservées à Esna, la « fête de Thot » proprement dite est assignée au 19, ouvrant le cycle, celui-ci étant clos le 21 par « le triomphe de Thot par devant Rê », trad. S. SAUNERON, *Esna* V, p. 11 d'*Esna* II, n° 55, 2.

46 Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, p. 31-32.

47 *Ibid.*, p. 32 et 54.

Dans ce contexte calendérique, l'état « Khonsou » de la manifestation terrestre du principe astral divin Iôh, lorsque celui-ci vient apporter le renouvellement de son efficence à celui qui réside au temple-*benen*, est, dans la circonstance, le parangon royal, le truchement du délégué terrestre qu'est le souverain de chair. Il prononce son invitation au profit de celui-ci et attire sur lui la bénévolence de Iôh. Le pharaon est l'officiant qui a œuvré pour créer le cadre (l'édifice) dans lequel il célèbre la cérémonie pour le *Ka* du principe divin se manifestant dans l'astre nocturne. On constate que le même terme *Ka* est employé pour désigner l'état de Iôh, lorsqu'est évoqué le monarque initiateur de l'édification de la porte d'Évergète et qui le lui dédia⁴⁸. Trois termes théologiques récurrents caractérisent en effet les états de Iôh : *Ka*, comme on vient de le voir, recouvrant sa présence réelle à la terre, *sekhem*, son pouvoir d'action perceptible, et *tj.t*, l'image visible qu'il offre aux humains⁴⁹. Dans ce document essentiel, le souverain salue Khonsou en sa « propre image (*tj.t*) », puis « concilie son *ka* » en son « pouvoir d'action (*sh̄m*) »⁵⁰. Pour que puissent se dérouler normalement les actes de la confirmation du pouvoir royal qui doit prendre place dans la seconde quinzaine du premier mois de l'année, sans qu'il y ait forcément coïncidence entre les calendriers liturgique et lunaire, l'entrée divine au sanctuaire du temple de Khonsou thébain du *Ka* de Iôh, quelle que soit, en fin de compte, la discordance qui peut exister entre l'état réel des phases de la lune et la date effective dans l'année de règne, de la célébration, est compensée par l'exécution des rites prévus dans l'*ordo* canonique se conformant à la succession chronologique du mois lunaire, donc selon le rituel ici indiqué pour les sixième et quinzième jours du mois. On verra d'ailleurs par la suite que, dans Karnak, cette mise en conformité des circonstances est indispensable pour assurer l'efficacité théologique de la fusion des potentialités du divin qui doivent intervenir. On notera encore que le cérémonial d'entrée évoqué par le muret **B**, préliminaire à la célébration de la fête de Thot, place dans les mains des acteurs divins accédant au lieu de culte, Khonsou-Thot et Khonsou-Iôh (?), les deux emblèmes du pouvoir monarchique que sont le sceptre-*heqa* et le flagellum-*nekhakha*, qui ne sont pas leurs attributs courants. On est tenté, alors, de relier ce détail à un tableau de la porte d'Évergète⁵¹ où le roi offre ces objets symboliques à Khonsou-Thot et à Khonsou-*Ounenkh̄y* de *Benenet*, dont les légendes soulignent le caractère lunaire. Ce document pourrait ainsi être le rappel d'un acte préparatoire, effectué dans la phase initiale du cycle des 18 au 21 Thot en concordance avec le retour lumineux de l'astre au Sixième jour et la reprise de possession du ciel nocturne. C'est ce que paraît confirmer le formulaire dans lequel l'officiant récitait à l'adresse du principe lunaire en deux de ses aspects : « Tu gouvernes le ciel et tu y brilles, puis tu te régènes chaque trentième jour (*hqꜣ.n.k nnwt psd.k jm.s nh̄h.k tp hrw m'bz/30*) ».

48 *jr mnw pn n kꜣ.k*, *Urk.* VIII, n° 53f et n°s 53h (1), 54h (1).

49 *Urk.* VIII, n° 63a = *Porte d'Évergète*, pl. 8.

50 *m tj.t.f ds.f. sh̄tp kꜣ.f m sh̄m.f*. Voir aussi *Opet*, 60 (col. divine) où Khonsou dans Thèbes Neferhotep/Lune-*jwn* est qualifié de *sh̄m m bnnt*.

51 *Urk.* VIII, n° 67 = *Porte d'Évergète*, pl. 9. Parmi les épithètes lunaires les plus notables de ce témoin, on relève que Khonsou-*Ounenkh̄y* (n° 67c) est le « messager vénérable qui brille dans le disque et le croissant lunaire (*jpwt̄y šps psd m zb*) », Khonsou-Thot (n° 67i) « celui qui apparaît ayant disque et croissant en tête (*h̄' m zb hr tp.f*) ».

en outre ailleurs ⁵⁶ que c'est l'apparence d'un jeune taureau, à Philæ, à Edfou, comme à la porte d'Évergète, qui est donnée à Khonsou-Thot-Iôh pour l'exécution de la course rituelle et des actes liturgiques des festivités du 19 au 21 du mois de Thot. C'est encore cette apparence taurine qui peut expliquer la synthèse opérée par les théologiens thébains entre Khonsou, Khonsou-Chou et Montou, dans le contexte local des rites royaux du premier mois de l'année.

À Thèbes, s'agissant de situer une action du divin pour répondre à des contingences précises, les noms, puis les épithètes, enfin les apparence physiques, qui résultent d'emprunts faits à des sources théologiques à l'origine ancrées dans la tradition héliopolitaine, se succèdent, se font communs, tout en préservant le thème fondamental. De la sorte, pour le propos de la transmission du pouvoir royal, Khonsou recueille « l'héritage » de Chou en assumant l'épithète « aîné de Rê » ou « aîné, fils de Rê », tout en s'affirmant dans sa situation d'incarnation cosmique de *Lunus*, contrepartie de la situation, solaire cette fois, attribuée au « père », Amon-Rê. Quelques exemples significatifs relevés dans les sources thébaines mettent en évidence les enchaînements ainsi créés :

Khonsou-Chou = Lune = *smsw* : *Urk.* VIII, n° 69, *Porte d'Évergète*, pl. 5 ; *smsw s3 R^c* : *Urk.* VIII, n° 78, *Porte d'Évergète*, pl. 23 ; *Urk.* VIII, n° 91, *Porte d'Évergète*, pl. 65 ;

Khonsou dans Thèbes, Neferhotep = Lune = Chou : *wr smsw s3 R^c* : *Urk.* VIII, n° 11, S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000, p. 143-145 = fig. 19-20 ⁵⁷.

Toujours dans la même perspective de la passation des pouvoirs de père à « fils » selon une voie légitime, le jeu des équivalences Rê/Amon, Khonsou/Chou permet d'exprimer le fait d'une autre manière, relevant plus spécifiquement de la construction théologique propre au cadre thébain. La référence est alors donnée à la nature *inconnaisable* attribuée à Amon et Khonsou est, dans ce cas, défini comme le « fils aîné de Celui dont le nom est inconnaisable (*s3 smsw n Jmn-rn.f*) » ⁵⁸.

pas été relevés par l'éditeur. En outre, contrairement à ce que propose Bruyère pour le disque et le croissant lunaires, ceux-ci ne peuvent correspondre à une image de babouin accroupi, la place faisant défaut. C'est bien le bovidé qui sert d'articulation entre les deux symboles astraux.

⁵⁶ *Infra*, Épisode IV.

⁵⁷ À noter encore l'épithète *nb bnnt* de Khonsou-Chou dans Thèbes dans *Opet*, 23, même si la suite des épithètes n'insiste que sur l'aspect de dieu-fils.

⁵⁸ Par exemple, *Opet*, 60 (col. divine) où il est spécifié qu'il reçoit l'acte d'envoi en possession de l'héritage (*jmyt-pr*) ; autres mentions, *Opet*, 123, 142. *Edfou* I, 96, 6 offrande de Maât, Khonsou dans Thèbes Neferhotep, Horus seigneur de la félicité dans Karnak est « Chou l'imposant, le fils aîné de Rê qui élève Maât pour Celui dont le nom est inconnaisable ». Khonsou d'Edfou est « l'aîné des enfants de Celui dont le nom est inconnaisable », *Edfou* I, 253, 7, en même temps que « l'imposant, (réplique) seconde du Disque dans la nue (*snw n jtm m hrt*) », *ibid.* (11), donc *Lunus*.

3. ÉPISODE III. Khonsou-Thot-Iôh dans le contexte thébain des fêtes monarchiques du premier mois : l'holocauste du 19 du mois de Thot, liturgie méconnue

3.1. Les sources à Thèbes et à Edfou

Les entrecolonnements du kiosque du parvis du temple de Khonsou dans l'enceinte d'Amon s'intègrent dans un ensemble de cérémonies qui couvrent la presque totalité de la période suivant l'ouverture de l'an. On a pu montrer ailleurs⁵⁹ que, dans le calendrier liturgique, la célébration de la libération des oiseaux ayant reçu l'onction de sacre qui figure dans les reliefs du muret **A 1** prenait place dans le cycle des quatorze journées de fête qui accompagnaient l'accueil du Flot de l'inondation et constituaient un moment essentiel du rituel du *smn jw'* d'Horus, coïncidant, selon les données du papyrus de Brooklyn 47.218.50, XVI, 8⁶⁰, avec le neuvième jour du I *Akhet*. Ce jour marquait la fin d'une première étape du cérémonial selon une tradition d'origine héliopolitaine dont les éléments ont été repris, aux époques ptolémaïque et romaine, dans l'*ordo* de deux temples de Haute Égypte, Edfou et Philæ, ainsi qu'à Karnak sur l'avant-porte « d'Évergète »⁶¹. La seconde étape des cérémonies reprenait plus tard dans le mois avec les liturgies du triomphe d'Horus et du roi des 18 au 21 Thot. L'épisode initial, que retrace le tableau de l'offrande litanique lunaire du muret **2**, n'est connu jusqu'ici que par le témoin de Karnak mais, partant des critères calendériques, comme on le verra plus loin, il forme le prélude aux actes centraux d'un rituel spécifique, comportant une consécration solennelle de la palette à Khonsou-Thot, suivie ou accompagnée par l'onction et la course triomphale d'un ou de deux taurillons au cornage orné des emblèmes lunaires. Dans ce cas encore, les lieux de culte dans lesquels apparaissent les attestations sont ceux d'Edfou, Philæ et Karnak.

En revanche, seuls le temple apollinopolite d'Horus et celui de Montou-Rê thébain évoquent l'acte liturgique du dix-neuvième jour du premier mois qui marquait la reprise des fêtes spécifiques du mois. Á Karnak, on consacrait alors une offrande solennelle incluant un holocauste à Khonsou dans Thèbes Neferhotep et Hathor résidant à *Benenet*, tandis qu'à Edfou, le récipiendaire était Khonsou-Thot ayant à ses côtés Hathor-Maât de la chapelle « de la Jambe ». Pour l'holocauste, les officiants mettaient en place dix braseros, selon la version d'Edfou. Se conformant au comput calendérique traditionnel, ce jour du 19 Thot était celui de la fête universelle du dieu, sa « festivité du pays tout entier (*hb.f m t3 dr.f*) ». Dans les deux recensions, quelques divergences de rédaction émaillent les compositions, dans l'intitulé et les épithètes royales et divines, mais utilisent un modèle commun, comme le montre le strict parallélisme de la formulation des dons divins au roi.

⁵⁹ J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal*, *BdE* 52, 1972, p. 42.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁶¹ *Ibid.*, p. 31 et pl. 8. Le temple d'Horus à Edfou fournit deux attestations, dont une sur la face intérieure du montant occidental de la porte du pylône ; à Philæ, le tableau figure sur la première colonne (7) de la travée orientale du pronaos, au-dessus du « décret de Rê ». Voir pour cela, Ph. DERCHAIN, « Miettes § 12 », *RdE* 46, 1995, p. 93-98. Á Karnak, enfin, la scène occupe le premier registre, bas, de la face interne occidentale du montant nord de la porte.

Les sources

E = Edfou, couloir mystérieux, paroi nord, *Edfou I*, 115, 11-18-116, 1 = *Edfou IX*, pl. XX (pas de photographie publiée). Le relevé de Rochemonteix comportant de nombreux manques, rectifiés dans la seconde édition de 1984, il a paru nécessaire de redonner ici une copie complétée des passages essentiels.

K = porte d'Évergète à Karnak, face nord, montant oriental, second registre, *Urk. VIII*, n° 78 ⁶² = *Porte d'Évergète*, pl. 23.

*Là où les deux versions ne suivent pas une rédaction strictement identique, chacune est présentée ici individuellement.

Titre et formule

E



^[11] *sm*ꜥ ꜥ*bt n jt.f šps*

hrw ḥb.f m tꜥ dr.f

^[12] ꜥ*bt m*ꜥ.*n.j n kꜥ.k*

m ꜥ*ht I sw 19 (mḏ-psḏ)*

tp ḥpš kꜥ wdb(w) m m'q

(j)ḥt. ^[13] *s nb-t r tp-ḥsb.s*

« ^[11] Consacrer l'offrande solennelle pour son vénérable père le jour de sa fête dans le pays tout entier :

^[12] L'offrande solennelle que je consacre à ton *ka*

au Premier (mois) de la saison-*akhet*, le Dix-neuvième (a) jour, (comporte) patte avant et tête d'un taureau à la broche (b),

et ^[13] tous ses produits sont conformes au décompte qui est sien ».

Notes

(a) La copie de Rochemonteix qui donne ici un groupe n'a fait l'objet d'aucune remarque dans la seconde édition de S. Cauville et D. Devauchelle (1984). Le second signe rond après *mḏ* est manifestement comme dans la version d'Évergète, équivalant à ; voir, entre autres, *Dend.Mam.*, 159, 12-13 et *Dendara VIII*, 85, 11.

(b) Le groupe de la copie Rochemonteix équivaut à de **K**, à lire *m'q* ; l'absence de photographie ne permet pas de contrôler la présence ou non du signe manquant. Pour le sens, voir, *infra*, le commentaire général sur l'holocauste.

⁶² La publication de Sethe et Firchow est sur certains points fautive ou incomplète.

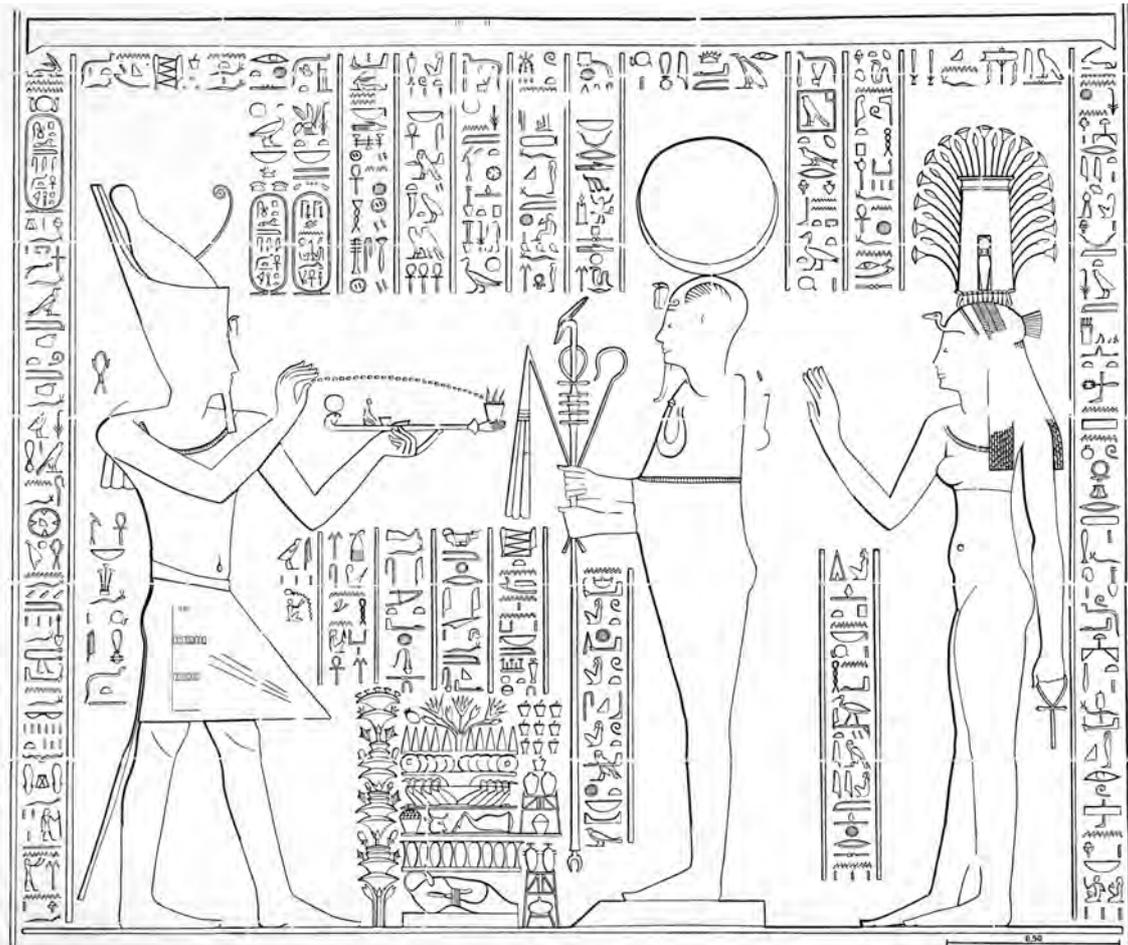


Fig. 7. Porte d'Évergète, pl. 23.

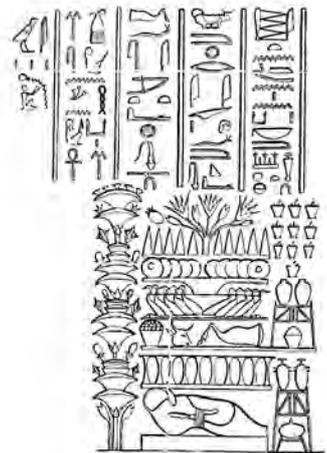


Fig. 8. Le formulaire et l'holocauste (d'après *Porte d'Évergète*, pl. 23).

K

ʿbt tn mʿ.n.j n kʿ.k
 m tpy ʿht sw 19 (mḏ-psd)
 kʿ m ḥry tp.f m'q
 ḥpš.f js mjtt

« Cette offrande solennelle que je consacre à ton *ka*
 au Premier (mois) de la saison-*akhet*, le Dix-neuvième jour,
 (c'est) un taureau de sacrifice et sa tête est embrochée
 de même aussi que sa patte de devant,

‘*h.s 10 (mḏ) ‘pr m jr.w.sn* (et) les Dix braseros de l’offrande sont pourvus de ce qu’ils doivent recevoir.
hn(.i) k3<.k> m ‘nh Je prends soin de <ton> *ka* en vie,
jr.w (= .sn) w‘b (ces offrandes) sont pures ! ».

Le roi

E

^[16] *h‘py n B3kt šps(j) jtr.ty* « ^[16] Flot d’inondation de l’Égypte-*Baket* qui enrichit les Deux-*Iteret*,
^[17] *swr 3bt n psḏt* ^[17] et accroît l’offrande solennelle (vouée) à la corporation divine ».

K

mr st-ht jr (j)ht n jt.f « Le majordome qui accomplit les rites pour son père
sntr 3bt n qm3 ḏt.f et fumige de résine l’offrande solennelle (vouée) à celui qui crée son être ».

Colonne latérale royale

wnn nswt bjty (A) hr nst.f « Tant que le roi de Haute et Basse Égypte (Ptolémée III) est sur son trône
jmty-pr.f 3m.tj m hf‘.f (ayant) son acte d’héritage saisi dans son poing,
sw mj Hr hq3.n.f Km.t il est semblable à Horus et il gouverne l’Égypte-*Kemet*,
shḏ.n.f jdb.w m nfrw.f il éclaire les rives de sa splendeur,
jt.n.f pḏ.wt psḏ (9) dmd il s’empare des Neuf Arcs réunis
hr tb.wy.f sous ses plantes de pieds
sr.w.sn m j3w n hr.f et leurs chefs sont dans la vénération devant lui ».

Formulaire E 115, 17-18 (seul)



^[17] *mn n.k 3bt sdf3.tj m* « ^[17] Prends pour toi l’offrande solennelle approvisionnée de
(j)ht.s nb(t) nty r sš tous ses produits selon ce qui est consigné par écrit,
‘h 10 (mḏ) ‘pr.s(n) m ^[18] jry(.w).sn (et) les Dix braseros sont pourvus de ^[18] ce qu’ils doivent recevoir.
hn(.j) k3<.k> Je prends soin de <ton> *ka*,
jr.w (= .sn) w‘b (ces offrandes) sont pures ! » (a).

(a) Cette phrase a son parallèle exact en **K** (fig. 7) dans le discours du roi :



Khonsou-Thot E 116, 1-2



^[1] *dd-mdw jn* ^[2] *Hnsw-Dḥwty*
smsw m Mꜣt, nb šsm
kꜣ psdt
wḏꜥ md(.w)t
ḥsf jrꜣw
ꜥn wšb n ḥr.w-nb.w

« ^[1]Paroles prononcées par ^[2]Khonsou-Thot, l’Aîné selon Maât (a), seigneur du fouet (b), le Taureau de la corporation divine, qui juge les plaidoiries, dont la nature est de punir (c), qui intercède en faveur de tout être humain (d) :

Paroles divines 1 E 116, 1

^[1] *dj.j wnn.k dj sp sn-nw* (2)
ꜥnh sp sn-nw (2) *dd*
sp sn-nw (2)
wꜣd sp sn-nw (2)

^[1] « Je fais que tu sois sans cesse ici, ici, vivant, vivant, durablement présent, durablement présent, prospère, prospère ! » (e)

Notes

(a) Sur cette épithète, Ph. DERCHAIN, « La justice... », dans *ÄAT* 33/1, 1995, p. 4 et « La différence abolie... », dans *ÄAT* 36/ 1, 1997, p. 228.

(b) Pour le sens de *šsmw* « nerf de bœuf, fouet » dans ce contexte, Ph. DERCHAIN, « La justice... », dans *ÄAT* 33/1, 1995, p. 8-9 et n. 35-37.

(c) Pour cette traduction, Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 8 et n. 33.

(d) À l’expression près *ḥsf qjw* contre *jrꜣw*, cette phrase a son parallèle exact en **K** (fig. 8) :



(e) Cette phrase a son parallèle exact en **K** dans le discours de Khonsou (fig. 9) :



Paroles divines 2 (colonne latérale de texte) E 116, 4-5

^[4] *dd-mdw ḥꜥ qꜣ m jmꜣḥ.w*
wḏb ꜣt nty ḥs.wꜣw
ḥs.j tw dj.j n.k ꜥnh
smꜥr.j tw m-mꜥ ^[5] *ꜥnh.w*

^[4] « Paroles prononcées : “Durée de vie élevée parmi les *Imakhou*, retour (constant) à l’instant des pourvus de faveurs, je t’en fais la faveur (car) je te donne la vie, j’assure ta réussite (a) parmi ^[5]les vivants ! (b)” ».

Notes

(a) Factitif (*Wb* IV, 131, 1-4) formé sur *m'r* mais passant phonétiquement à *m't* (démotique *mtj / mtrj*) comme dans la leçon de **K**, voir J. OSING, *HPT* I, p. 93, n. ae et p. 422-423.

(b) Cette phrase figure également dans **K** :



Khonsou dans Thèbes Neferhotep K

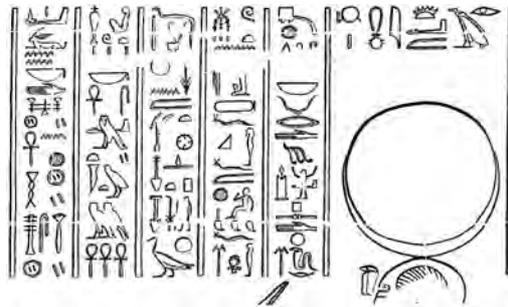


Fig. 9. Légende de Khonsou (d'après *Porte d'Evergète*, pl. 23).

dd mdw n Hnsw m W3st
Nfr-htp smsw s3 R'
mswt n Jmn-rn.f
qj.f m hy
h'w.f m s'hw
jm3hy nb wpwt
Jwn-h'c' psd m j3b
mj R' h' m wnmy

« Paroles prononcées par Khonsou dans Thèbes, Neferhotep, l'Aîné, fils de Rê, Réplique de Celui-dont-le-nom-est-inconnaissable, (quand) sa forme est celle d'un enfanton, son corps étant une momie, (lui), l'*Imakhy* seigneur de la tresse bouclée, *Lunus* qui brille dans le disque au croissant, comme Rê quand il se lève dans l'œil droit ».

Paroles divines 1

dj.j wnn.k dj sp sn-nw (2)
'nh w3h sp sn-nw (2) dd sw3d
sp sn-nw (2)
hs.wt.k 'nh
sm'r.j tw m-m' 'nh.w

« Je fais que tu sois sans cesse ici, ici, vivant et durablement présent, bis, stable et épanoui, bis. Ton privilège est la vie (a), j'assure ta réussite parmi les vivants ! »

Paroles divines 2 K (seul)

nhm.j tw hw.j tw
sbq.j tw m-(j)ht nbt dw

« Je te préserve, je te protège, je te sauvegarde de toute chose néfaste ! ».

Note

(a) Comparée à celle de **E** (*supra*, n. a), cette leçon pourrait être fautive, ce qui expliquerait le blanc laissé avant le mot ‘nh.

Colonne latérale divine

wnn Hnsw hr wd^c ryt
 ḥsb-jnw hr wp m3^ct
 sw m s3b t3ty bh n šnw
 ḥrw ḥm.f tp-nfr
 wd^c mdwt ḥsf qj
 ‘n wšb n ḥr-nb

« Tant que Khonsou est à juger en dernier ressort, que Celui qui recense les revenus, définit la norme, il est le juge et vizir que l’on ne peut corrompre, (car) la subsistance de sa Majesté est la loi parfaite, celui qui juge les plaidoiries, punit par nature, qui intercède en faveur de tout être humain (a) ».

Note

(a) Pour ce « protocole » spécifique de Khonsou de Karnak, Ph. DERCHAIN, « La différence abolie », *ÄAT* 36/1, p. 228-230 et, en particulier, pour ḥsb jnw p. 230, n. 18.

Hathor E 116, 3-4

[3] ḏd-mdw n Hwt-Hr ḥr(t)-jb
 ḥwt-sbqt
 M3^ct jry(t)-ḥḥ n s3b t3ty
 sš3t wrt wd<mdw.>f
 nb(t) sš [4] ḥnt pr-md3t

« [3] Paroles prononcées par Hathor qui réside dans la chapelle-de-la-Jambe, Maât, gardienne du gosier du juge et vizir (a), Seshat l’imposante qui diffuse ses ordres, dame de l’écrit [4] dans la demeure-du-livre :

Paroles divines

dj.j ḥtp n.k R^c ḥn^c Dḥwty
 jm3.j m ḥtp ḥr.sn

“Je fais que Rê et Thot te soient propices, (car) je suis bienveillante grâce à eux ! (b)” ».

Notes

(a) Sur les épithètes employées ici, voir Ph. DERCHAIN, « La justice... », *ÄAT* 33/1, p. 7.

(b) Parallèle de ce propos d’Hathor en **K** :



Hathor K

ḏd-mdw n Hwt-Hr wr(t)
 ḥr(t)-jb Bnnt s3t R^c
 ḥrt-tp n Šw
 tpḥt wdj k2.w.f
 ‘nh.f n m33.s
 sns.n.f t3w ndm jm.s

« Paroles prononcées par Hathor l’imposante, qui réside au sanctuaire-benenet, fille de Rê, uræus de Chou, réceptacle qui produit ses énergies, car il vit de la voir, il respire le doux souffle grâce à elle :

Paroles divines

dj.j htp n.k R' hn' Dḥwty
jmꜣ.j m htp ḥr.sn

«Je fais que Rê et Thot te soient propices,
(car) je suis bienveillante grâce à eux !» ».

3.2. Thot, acteur principal de l'holocauste de la fête d'Epiphi à Hermopolis

Le cinquième texte rituel de la liturgie de l'apaisement de Sekhmet au changement de cycle, tel qu'il est conservé sur l'architrave C du pronaos du temple d'Horus à Edfou, est le seul connu à l'heure actuelle qui mette en scène Thot comme exécutant principal d'hécatombes d'animaux et d'oiseaux en l'honneur de Temet-Sekhmet-Hathor au jour de la fête d'Epiphi⁶³. Au crépuscule, les victimes sont brûlées sur les autels de la déesse dressés à Hermopolis dans le nome d'Ounout, et la nuit qui commence correspond à la néoménie du troisième mois de la saison *Shemou*⁶⁴. Outre le fait que le lieu de la cérémonie dédiée à la Dangereuse est la cité par excellence de Thot-Chou, la suite du texte contient une allusion voilée à un holocauste qu'il faut relier à la célébration de la panégyrie de « Thot lors de la fête de Thot »⁶⁵. C'est probablement au même rite d'holocauste présenté comme une destruction des ennemis que se réfèrait le rédacteur du papyrus T 32, III, 5-7 de Leyde⁶⁶ quand, au jour de la fête de Thot (*hrw ḥb Dḥwty*), il annonçait au bénéficiaire de la couronne de justification : « tu contemples le criminel (*dꜣdꜣ*) entravé dans le lasso et toutes ses formes destinées à être des victimes (*ḥry.w.f r ḥry.w*)⁶⁷ ».

3.3. L'Holocauste de la fête du 19 Thot en Haute Égypte

Hormis les allusions indirectes que l'on vient d'évoquer, aucune mention de cette cérémonie particulière, à notre connaissance, n'est faite dans les calendriers liturgiques connus à ce jour et ne figure pas dans les notices de géographie religieuse relatives au XV^e nome de Haute Égypte, ce qui tend à établir qu'un tel rituel ne faisait pas partie, à Hermopolis, de l'*ordo* traditionnel de la principale fête de Thot, même si, d'un point de vue purement calendérique, la date de la « fête parfaite du dieu dans le pays tout entier (*ḥb.f nfr m tꜣ dr.f*) » avait lieu dans l'année religieuse le 19 du premier⁶⁸ mois de la saison *Akhet*. On ne semble pas avoir non plus relevé, jusqu'ici, les traces d'une semblable pratique pour Thot ou Khonsou⁶⁹, alors qu'elle est signalée pour Min

⁶³ J.-Cl. GOYON, *Rituel du sḥtp Shmt*, *BdE* 141, 2006, p. 63 (*Edfou* III, 298, 4-8).

⁶⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁶⁵ *Edfou* III, 298, 10, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 64, n. 9.

⁶⁶ B.H. STRICKER, « De Egyptische Mysterien », *OMRO* nr 34, 1953, p. 18.

⁶⁷ Voir *supra*, n. 13.

⁶⁸ P.Géo.Tanis X, 12 et *Edfou* I, 341(13) ; J. OSING, G. ROSATI, *PGIT*, pl. 20b, 5, 7 et p. 171 et voir déjà *supra*, n. 45 pour la bibliographie.

⁶⁹ La notice « Brandopfer » de A. Eggebrecht (*LÄ* I/6, 1974, col. 848-850) ne fait aucune allusion aux récipiendaires divins. Hors du contexte direct de la fête de Thot, il y a pourtant au moins un cas spécifique d'holocauste voué à Khonsou « l'Organisateur dans Karnak (*pꜣ sḥn m Jpt-s.wt*) » qui régit le destin des humains, *Urk.* VIII, n° 86b = *Porte d'Évergète*, pl. 66.

« qui abat ses ennemis »⁷⁰. Dans ce dernier cas, l'éditeur a insisté sur le caractère lunaire du rite de combustion des victimes humaines⁷¹ en se référant au présent texte sans, toutefois, avoir reconnu l'équivalent à Edfou et sans tenir compte de la précision de date d'un calendrier liturgique non lunaire qu'apporte le document de la porte d'Évergète et que confirme celui d'Edfou. De plus, dans ces deux témoins, il n'est aucunement question directement d'un anéantissement d'ennemis par le feu, contrairement à ce qui intervenait pour Min à Karnak-Nord, sur le relief de la porte de Montou. Les dons divins faits au souverain officiant concernent sa protection et sa permanence légitime sur le trône, fait particulièrement souligné dans la colonne latérale de texte royale de la porte d'Évergète (**K**) mentionnant l'acte d'envoi en possession de l'héritage (*jmyt-pr*) et assimilant le pouvoir de gouvernement du souverain à celui d'Horus. Ces données établissent que le contexte est bien celui des liturgies annuelles de confirmation du pouvoir monarchique et non une phase d'un rituel prophylactique dont la finalité serait, par la destruction des « agents de l'obscurité », de déclencher la lunaison⁷².

Le lexique qui intervient dans les intitulés ou formulaires que l'on vient de traduire ne permet aucun doute sur la nature de l'acte liturgique qu'ils décrivent. Les offrandes majeures, tête et patte antérieure d'un bovidé sacrifié, sont *embrochées* (**E**, **K** *m'q*)⁷³ et disposées sur les *braseros* (**E**, **K** *'h*)⁷⁴ lesquels reçoivent également le reste des produits offerts pour qu'ils soient consommés (**E** *wbd*)⁷⁵. Il faut encore adjoindre à la phase ignée du rite une fumigation à la résine parfumée qui, sans être mentionnée directement, découle de la présence de dix coupelles à combustion répondant, comme on va le voir, aux dix braseros et placés à droite de la représentation centrale de l'offrande solennelle.

⁷⁰ Sur cette forme thébaine de Min, M. COENEN, dans *Mél. Quaegebeur II*, OLA 85, 1998, p. 1112-1115 ; rectifier p. 1112, n. 36 la réf. erronée aux *Urk. VIII* en rétablissant [23 = p. 21-22 = S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000, scène 15a, fig. 44] et [31 = p. 27 = *ibid.*, scène 15b, fig. 46].

⁷¹ *Ibid.*, p. 275, n. c.

⁷² *Ibid.*, p. 279, n. j.

⁷³ ALex 77.1672-73, 78.1679 : aux sens « broche » et « rôti (à la broche) », il faut adjoindre un radical à contenu verbal « embrocher » qui ressort de l'emploi du terme dans **E** et **K**. Face à *m'q jwf* « brochette de viande » d'Edfou I, 490, 10, il faut encore enrichir le radical d'un nom d'agent « rôti (à la broche) » qui ressort de  d'Edfou VIII, 169, 10 mettant en situation le roi offrant les viandes rôties. Sur l'ampleur « culinaire » du radical *m'q*, voir P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak I*, 1977, p. 321 et n. 2 ; U. VERHOEVEN, *Grillen, Kochen, Backen im Alltag und im Ritual Altägyptens*, RitesÉg 4, 1984, p. 50-63.

⁷⁴ ALex 77.0735, 78.0786 ; J. YOYOTTE, *AnnEphe V^e section* 89, 1980-1981, p. 91-94.

⁷⁵ ALex 77.0893, 78.0934, 79.0645 ; S. AUFRÈRE, *Propylône*, fig. 44-45, p. 274 (c), p. 276, n. 323 et p. 280, n. 1, la lecture devant être rectifiée en *pr-wbd* sans *t* final.



Fig. 10. Philæ, pronaos, Thot et son brasero d'abattage © J.-Cl. Goyon.



Fig. 11. La composition de l'holocauste, d'après *Porte d'Évergète*, pl. 23.

Ainsi qu'on l'a vu, la rédaction du formulaire d'offrande fait appel, pour l'exécution du cérémonial, à dix braseros h qui, si on les compare à la représentation unique d'un tel objet utilisé pour Thot à Philæ (fig. 10)⁷⁶, devraient adopter la forme h . Comme on l'a déjà noté plus haut, les autels à feu de la cérémonie du 19 Thot ne sont aucunement du modèle des matériels mis en œuvre pour les rites d'extermination des ennemis. Le panneau central du tableau de Karnak, en effet, ne les montre pas ainsi, donnant aux dix réceptacles l'aspect des braseros portatifs h de la fête de la Vallée⁷⁷. Ils sont placés en ligne au bas du présentoir à offrandes et le nombre indiqué est rigoureusement respecté. Au centre du motif, on constate que, à l'exception, en haut, d'une grenade (?) et de l'assemblage de sept fleurs de lotus (trois corolles épanouies et quatre boutons) et, en bas, le corps du bovidé entravé abattu, gisant sur un tranchoir, ainsi que, au centre, la tête et patte avant de bovidé, précédées d'une coupe de figes (?) posées sur la même natte au sol, toutes les offrandes vont par dizaine. On a ainsi, du haut vers le bas :

- 10 pains h placés sur une coupe en vasque,
 - 10 pains h disposés sur un support identique,
 - 10 anatidés (canards ou oies) par groupes de cinq se tournant le dos.
- Puis, sur la droite :

⁷⁶ Inédit, pronaos, colonne 10, face sud-ouest, PM VI, p. 236b (scène présentée dans la Seconde Partie).

⁷⁷ Voir S. SCHOTT, *Das schöne Fest vom Wüstantale*, AGSK 11, 1953, p. 781, fig. 1 et 2, p. 787, fig. 5 ; G. SOUKIASSIAN, « Les autels "à cornes" ou "à acrotères" en Égypte », BIFAO 83, 1983, p. 331 et n. 4.

10 coupelles brûle-parfum , en trois rangées de trois (9) superposées puis une isolée.

Un autre groupement, cette fois de six vases, réunis trois par trois sur et sous deux sellettes, occupe le canton de droite sous les dix brûle-parfums. Sur la tablette à rebords du premier, deux cruches à bière et, dessous, un pot évasé couvert ; la seconde sellette, plus haute, accueille deux vases à lait et un support adapté à un récipient ovoïde à goulot est installé entre les pieds de ce second support.

La composition du tableau fait ainsi ressortir une série de nombres remarquables. Si l'on excepte le groupe de sept fleurs et la grenade (?) unique, les autres données 6 et 10 pourraient être du ressort d'une symbolique numérique liée au cycle du mois lunaire. Le fait paraît d'autant plus probable que le bouquet monté qui se dresse à gauche sur toute la hauteur du dispositif d'offrandes comporte 28 éléments floraux de haut en bas :

- 8 ombelles de papyrus épanouies,
- 4 ombelles plus petites sur la première du haut,
- 2 lotus à demi ouverts sur les côtés du sommet de la seconde,
- 2 boutons floraux placés de même sur la troisième,
- 2 autres sous la quatrième,
- 2 lotus à demi ouverts sur les côtés du sommet de la cinquième,
- 2 boutons floraux sous la sixième,
- 2 lotus à demi ouverts sur les côtés du sommet de la septième,
- 2 boutons de lotus à la base de la huitième.

Si l'on prend en compte, aux emplacements intermédiaires qu'ils occupent, entre les ombelles, des réceptacles à ovaires de lotus roses ⁷⁸, ceux-ci sont à nouveau au nombre de 6 déjà présent avec les vases de l'offrande liquide dans le recensement de l'holocauste que l'on vient d'établir.

On aurait donc ainsi, dans l'ornement floral, un rappel de la durée du mois lunaire régulier de 28 jours et de son moment essentiel du Sixième jour. Il est peu vraisemblable, en effet, que la concordance des nombres retenus dans la composition du tableau de l'offrande ne soit qu'une simple coïncidence.

La récurrence des dizaines, en revanche, s'avère plus délicate à interpréter dans un contexte se référant directement au cycle lunaire, dans la mesure où la somme de tous les éléments rassemblés sur une base dix (soit 50) ne concorde aucunement, à première vue, avec les nombres que l'on attend. Si, pour le raisonnement, l'on laisse de côté les dix autels à feu et les dix coupelles à fumigation qu'il semble falloir ne pas dissocier dans l'organisation même du dispositif de la cérémonie, une question se pose alors à l'examen d'un détail, peut-être significatif, dans l'assemblage de pains et de volailles placé au-dessus des pièces de viande du menu de l'holocauste. Aux deux rangées de dix pains triangulaires et ronds succède une répartition insolite, signalée plus haut dans le descriptif d'ensemble, relative aux anatidés : par groupe de cinq, ils occupent des cantons opposés. On peut donc se demander si, là également, cette singularité est fortuite. En toute vraisemblance, il pourrait s'agir de deux groupements de 15 éléments équivalant aux jours du mois décanal plein, complétant le décompte lunaire de 28/29

⁷⁸ M. JACQUEMIN, « Sous les lotus roses », dans *Mél. Maspero* I, fasc. 2, *MIFAO* 56/2, 1935-38, p. 802 et fig. 2.

divisions à 30. Si telle était bien l'intention des savants décorateurs de Karnak, un constat se dégage :

- aux dix pains  répondent cinq canards  tête à gauche pour les quinze jours de la phase ascendante de l'astre, la forme du triangle s'accordant parfaitement avec l'idée de montée,
- aux dix pains ronds  pouvant correspondre à la plénitude de l'astre au quinzième jour de sa croissance, répondraient les cinq autres volatiles  partant, à l'inverse, vers la droite, la composition matérialisant la durée de la période sélénienne de décroissance.

La base générale du décompte par dizaines pourrait donc, dans cette perspective, être la décade ⁷⁹ qui rythme le cours de l'année égyptienne et la vie des habitants de la Vallée. Et on le rappellera ici, selon le calendrier liturgique, c'est, ainsi qu'on l'a vu en commençant ⁸⁰, pendant les dix premiers jours de l'an nouveau, en concordance avec les phases du retour et de la croissance de l'astre lunaire, que prenaient place les célébrations du *smn jw'*, aboutissant le neuvième jour à la clôture de la première partie du cérémonial que suivrait, dix jours plus tard, la grande liturgie du *smw' hrw* et du *smn k3.w* de Thot-Khonsou commençant à l'aube du 19 du mois.

4. ÉPISODE IV. L'onction sacrale, la course cosmique du taurillon de Khonsou-Amon et Thot et le texte « A »

4.1. Les sources

Évoquées et commentées plusieurs fois dans les années passées ⁸¹, elles n'ont pas jusqu'ici fait l'objet d'une traduction intégrale comparée ni d'une analyse approfondie, certaines d'entre elles, non publiées, car consignées dans les parties inédites du pronaos du temple d'Isis à Philæ, n'ayant pu être, auparavant, intégrées au corpus, le traitement du sujet demeurant partiel, réduit au rapide survol présenté plus de vingt ans en arrière. Avec une généreuse et très amicale compréhension, Philippe Derchain et Erich Winter ont mis à ma disposition les descriptions et copies inédites en leur possession. Un relevé personnel effectué sur place au printemps 2005 a permis de vérifier et compléter les données disponibles, en particulier le grand hymne du *smn k3.w* de Khonsou-Thot ⁸² qui constitue un moment majeur des liturgies et sans lequel on n'aurait pu aboutir à présenter de manière cohérente le déroulement et la signification des rites encore très mal connus qui s'enchaînaient, à Karnak, Edfou et Philæ dans les journées suivant le 19 Thot, jusqu'au 21 du mois.

Le rite de course dans lequel n'intervient qu'un seul bovidé est attesté par deux documents connus actuellement

P = Philæ, pronaos colonne 3, ouest face ouest, registre inférieur (inédit, PM VI, p. 235b).

KN = Karnak-Nord, porte de Montou embrasure sud, montant ouest, premier tableau, version parallèle mutilée. *Urk.* VIII, n° 38c = S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 314-319 (19b), fig. 52-53.

⁷⁹ J. VON BECKERATH, *LÄ I/7*, 1974, col. 1035-1036, s.v. Dekade.

⁸⁰ *Supra*, Épisode I, et n. 23.

⁸¹ J.-Cl. GOYON, *JSSEA* 13/1, 1983, p. 5-6 ; Ph. DERCHAIN, *AnnEphe V^e section* 103, 1994-1995, p. 147.

⁸² Hymne **B** de la colonne 3 du pronaos, totalement inconnu jusqu'ici et ne figurant pas dans les copies d'E. Winter ; voir *infra*.

Localisation et description

- Philæ

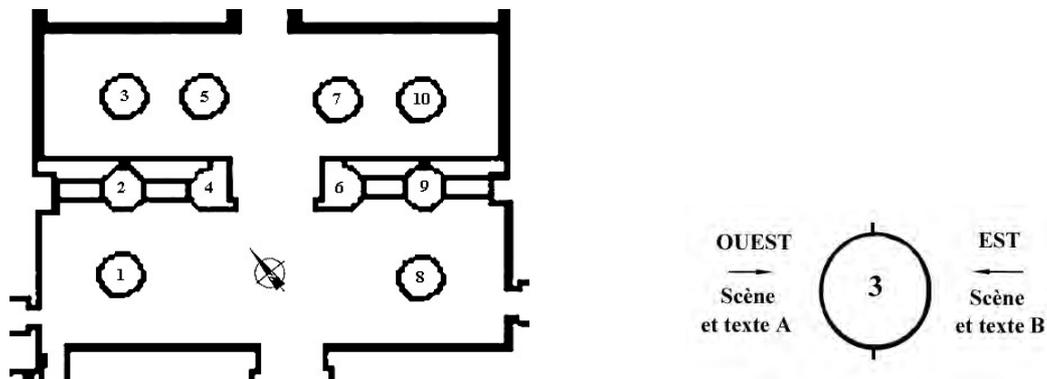


Fig. 12. Philæ, temple d'Isis. Numérotation des colonnes du pronaos (d'après PM VI, p. 230) et emplacement des scènes et textes au premier registre de la colonne 3, ouest.

L'image du taurillon lancé dans une course pour laquelle son corps est en extension, entre le trot et le galop, a été relevée jadis par Champollion, *Monuments I*, pl. 91 (3). Elle est fortement mutilée dans sa partie centrale et rendue presque méconnaissable par des graffiti s'ajoutant à un arrachement de la pierre. La forme donnée au cornage de l'animal est adaptée pour correspondre à la courbure du croissant de lune supportant le disque caractéristique aux pôles légèrement aplatis. À l'encolure du taurillon est attaché le ruban porteur d'un emblème évoquant le signe *bwt*  dont on verra plus loin qu'il apparaît également au cou des jeunes bovidés du second groupe de tableaux. Cet ornement n'a, en tout cas, aucune similitude avec le collier-*menat* que porte au cou le bouvillon du muret A, fauve et sans cornes.



Fig. 13. Philæ, temple d'Isis, pronaos, colonne 3, face sud-ouest © M.-Fr. Goyon.

Le tableau

La face ouest de la colonne a été très gravement noircie par la fumée, ce qui rend souvent difficile la lecture des textes hiéroglyphiques (**fig. 13**). De plus, deux énormes lettres *M*, gravées profondément l'une au-dessus de l'autre par un vandale, mutilent de manière désastreuse le tiers antérieur du corps de l'animal lancé au galop ainsi qu'une partie du bandeau inférieur. À ceci viennent s'ajouter l'éclatement de la base du joint vertical des tambours et des marques horizontales de frottement striant le grès sur la presque totalité du registre. Les cartouches royaux de la partie droite (sud) sont inscrits au protocole de Ptolémée VI Philometor (signalés simplement par A et B dans le relevé).



Titre (1) :

« Vénérer le seigneur des dieux, concilier son *ka* quand est vue <sa> manifestation ».

Derrière le bovidé se dresse le roi coiffé de la couronne  que la légende (2), placée au-dessus et devant lui, définit comme : « L'image sacro-sainte du seigneur d'Hermopolis-Khemenou ».

La colonne latérale de texte gravée derrière lui (3) est mutilée. Le reste de la colonne étant perdu sur 0,80 m, il ne reste plus que : « Vive le dieu parfait, confident de son père, guide de toutes choses [...] ».

L'intitulé de la scène (1), par sa rédaction omettant volontairement tout suffixe après le terme *hpr(w)* « manifestation », établit une équivalence directe entre le taurillon aux cornes enserrant un disque lunaire et l'état du divin qu'il symbolise, c'est-à-dire le « seigneur des dieux » qui est aussi le « père » (4) du roi officiant, en d'autres termes Amon qui se régénère en Khonsou.

Thot (4) :

Thot debout ibiocéphale, coiffé d'une couronne-*atef* composite , préside à la psalmodie de l'hymne qui occupe le centre du tableau, au-dessus d'une table d'offrandes à pieds, chargée de neuf pains ovoïdes, ovales et ronds, disposés par groupes symétriques par rapport à l'axe général : . Au-dessus du plateau, selon la même symétrie, sont répartis deux assemblages végétaux affrontés , branches de saule (?) et boutons floraux, encadrant une grenade. Il se pourrait que ce motif évoque les végétaux des guirlandes et couronnes « de justification » dont est paré l'acteur divin du rituel d'après les indications fournies par le descriptif de la porte d'Evergète et les scènes de Philæ sur le déroulement du cinquième épisode de la liturgie ⁸³.

Thot préside à l'arrivée du taureau lunaire lancé dans une course qui le fait venir de la droite (sud) à sa rencontre ⁸⁴. L'animal est paré d'un disque lunaire inséré dans le croissant que forment ses cornes et il porte, sur l'encolure, un ruban large auquel est suspendu un emblème-*bat*.

Devant et au-dessus de lui, on lit :

« ^[1] Paroles prononcées par Thot qui sépare les Deux Contestataires, qui apaise les dieux, ^[2] seigneur de l'écrit, qui départage les voix, qui apaise la flamme dans Philæ-Senmet, ^[3] qui voue l'offrande divine aux dieux, l'offrande d'invocation aux Glorifiés (a) :

^[4] « Je te donne tout le Double Pays en paix et toutes les contrées étrangères (placées) sous tes sandales » ».

Cette légende est complétée dans la colonne latérale de texte (5), où il est dit :

« C'est lui le seigneur du triomphe, le dignitaire des dieux, celui qui est à la tête de la corporation divine, celui qui sépare les Deux Contestataires, qui établit les lois, [...], [qui a en abomination] le désordre, qui décompte le temps pour les dieux et les humains ».

Note

(a) L'épithète en apparence banale est, en fait, la marque du rôle que Thot assume en tant que substitut porte-parole de Rê (J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 75, 1975, p. 376 [211-212]) et qui est également attribuée à Khonsou-Thot, J. LECLANT, *Enquêtes*, p. 88 (b) et 92 (b), avec une curieuse variante pour *pr.t-hrw*). On a probablement là un rappel indirect du jour de la cérémonie du *smn k.w* évoquée dans l'hymne du texte « B », *infra*, accompagnant le rite d'investiture du taurillon divin.

Un second propos (6), inscrit sous ses mains, lui est attribué, dans lequel il annonce au souverain : « Je fais que tout homme voit pour toi toute chose ».

⁸³ Voir, *infra* et les remarques sur la couronne du triomphe remise solennellement au dieu lors de la fête du 19 Thot réunies dans la Seconde Partie.

⁸⁴ En avant, au-dessus de la partie droite, devant la tête du taurillon, apparaît un groupe  qui ne paraît pas original et qui pourrait être un graffito incomplet évoquant le « taureau du Cœur <de Rê> », métaphore constante pour désigner Thot dans ce contexte.

La partie centrale du tableau, entre la tête du jeune animal et Thot, est occupée par l'hymne inscrit en dix colonnes verticales, désigné ici sous la mention « texte A », qui trouve son correspondant dans le second type de scène attesté à Thèbes. Pour cette raison, il est donné dans le paragraphe suivant dans sa totalité, confronté ensuite avec la version parallèle fragmentaire conservée dans la scène équivalente de l'embrasure occidentale de la porte de Montou à Karnak-Nord.

- Karnak-Nord

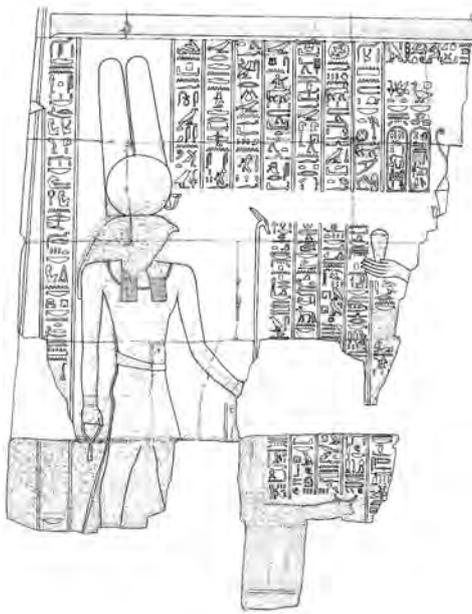
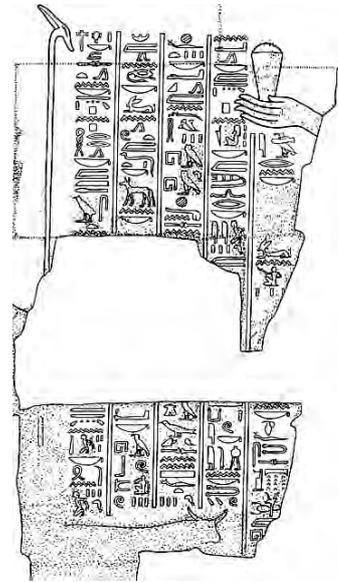


Fig. 14. Porte de Montou n° 19b, fig. 52 (éd. Aufrère).



Détail du texte central, état actuel.

La scène du registre inférieur de l'embrasure ouest de la porte est gravement mutilée mais la partie supérieure bien conservée du dos et de la tête du bovidé montre qu'aucun ornement de type lunaire, contrairement à ce qui apparaît à Philæ, n'était adapté au cornage de l'animal, de même que l'encolure ne montre pas de trace de l'attache d'un ornement de cou. De la figure royale occupant la droite du tableau, il ne reste que le devant de la double couronne et la main tenant le pot à onguent. La cérémonie se passe en présence de Montou, seigneur de Thèbes⁸⁵, qui se dresse à gauche ; le taurillon, dont il est très difficile de rétablir le mouvement, trot, galop ou simplement marche, se dirigeait vers le roi, semblant précéder le dieu. L'iconographie diverge ainsi totalement de celle du temple d'Isis et, ne serait le texte commun de l'hymne, ici apparemment prononcé par l'officiant royal, on aurait pu penser à un contexte entièrement différent.

⁸⁵ Pour les traductions des titres et épithètes, voir S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 314-315 ; ils n'apportent rien par leur teneur au dossier de la confirmation du pouvoir royal. En raison de l'état du texte principal, la traduction et les notes données p. 314 et § 226, ignorant le parallèle de P, sont à refondre.

L'hymne central (texte A) de la colonne 3 du pronaos d'Isis

Du fait de la destruction du tiers médian des cinq colonnes de texte de la version gravée à la porte de Montou, le texte serait pratiquement inintelligible sans la leçon parallèle complète du pronaos de Philæ. C'est donc ce texte encore inédit, relevé et collationné sur place, qui est donné et traduit ici en premier, suivi plus loin d'une mise en parallèle des deux rédactions pour comparaison, tenant compte du document d'essai généreusement communiqué au départ par Ph. Derchain et E. Winter.



Titre

dw3 n nb nṯr.w
šḥtp k3.f
m m33 ḥprw

« Vénérer le seigneur des dieux,
 apaiser son *ka*,
 quand est vue <sa> manifestation. »

^[1] *jnd ḥr.k*
gst.n.k t3 pn
phrr.k m m3ʿ-ḥrw
wstn nmt.k ḥr šm

^[1] « Salut à toi !
 Tu as parcouru ce pays, (car)
 tu accomplis le périple en triomphe !
 Ta démarche s'allonge pour cheminer

^[2] *sjn.tw (= tj)*
mṯ ḥns.n.k t3.wy
ḥry.w.k šnty.w.k ḥm n sndt.k

^[2] en te hâtant.
 Voici que tu as traversé le Double-Pays
 (et) tes agresseurs, les conjurés contre toi, sont
 repoussés par la crainte de toi

^[3] *wn.tw (= tj) m dt.k*
s3b.n.k sš r mry.k
ḥnmmt ḥʿ.tw (= tj) n jy.k

^[3] qui es présent en ton incarnation
 (et) tu te promènes selon ton désir,
 les *Henmemet* (a) jubilant pour ta venue,

^[4] *jw.k m k3 nḥt*
kh dniw(t)

^[4] quand tu es le taureau victorieux
 aux mugissements déchirants (b)

ḥfty.w.k 'q m nwh

hmhm<.k >

^[5] ḥmt t3 mw

n ntr nnwt

sj3 n.f tn.wy

ḥm3 jb.w n wjn

^[6] g3y.sn n šfyt.k

n'y.k m t3 pn

jsy.k m ršw

n rgy.w.k m

^[7] mtwn.k 'pr m nḥt.k

pḥr.k m 'k3

jw.k jy.t(j)

jn.n.k thḥ.w

^[8] jdr n.k jw.w

wny.w m hy n.k

ḥnm.n.f (sic) sts.w

^[9] srq jḥty nb m j3dt.k

hwn.w psg.sn r k3.w

ḥr nḥt s'[...]

^[10] n mry.k

ḥnw.k ḥr.sn

stp.k jmy.sn

m ḥprw.k n k3 s[tj]

(et) que tes ennemis tombent dans les entraves quand tu mugis.

^[5] (Tu es) celui qui a conçu (c) terre et eau pour le dieu de la voûte céleste,

qui a reconnu pour lui les deux limites (d), qui anéantit les cœurs sans rémission (e)

^[6] (et) ils perdent le souffle du fait de la terreur de toi.

(Quand) tu pérégrines dans ce pays,

ton équipe est dans le bonheur (et)

tes adversaires ne sont plus dans

^[7] ton enclos de combat (f), rempli de ta victoire.

Tu accomplis le circuit en fête,

tu es le bienvenu et

tu apportes l'allégresse (quand)

^[8] sont capturés (g) pour toi les (auteurs de) méfaits.

Les êtres vivants sont en liesse pour toi

(quand) <tu> (h) rejoins les hauteurs célestes

^[9] (car) tout gosier respire grâce à ta rosée.

Les jeunes gens crachent <la semence> plus que les mâles

en souhaitant se multiplier (?) (i)

^[10] pour l'amour de toi.

Tu te poses sur eux

et ton choix s'opère parmi eux

en ta manifestation de taureau

[fécondateur] (j) ».

Notes

(a) Sur l'intervention des *Henmemet* dans le cycle lunaire, Fr. HERBIN, *BIFAO* 82, 1982, p. 275, n. 48 renvoyant à *Edfou* III, 207, 10-11 et P. BARGUET, *RdE* 29, 1977, p. 15.

(b) *kḥb dni.w* ne peut être traduit « poussant des mugissements », pas plus que « cri de guerre » de S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 314 et n. f p. 319 et p. 385. L'expression est à relier à une attitude de combat comme le montre l'équivalent *n'š dnjw hrw dmd* d'*Urk.* VIII, n° 130 = S. AUFRÈRE, *op.cit.*, p. 426 et *Urk.* VIII, n° 48, 1 = S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 299 où l'A. commet un contre-sens, n'ayant pas reconnu le tour *hrw dmd* « au jour de la mêlée », pourtant lu correctement p. 385.

(c) Lire *ḥmt*, *Wb* III, 285, 5 et voir *AnLex* 77.3084-85, 78.3027 et la remarque de J.-F. BORGHOUTS, *CdE* 112, 1981, p. 274.

(d) Passage assez fortement mutilé, délicat à rétablir. Le groupe *sjj* est suivi du déterminatif  peu lisible et mal formé qui ressemble à première vue à un poisson. Une faible trace de ce qui devait être un  se place sous le n. Vient ensuite  pour le groupe *in.wy*, dans lequel le dos du cobra ne semble pas avoir reçu la plume penchée  qu'il comporte souvent, *Wb* V, 372, 6. Le *duel* est ensuite parfaitement conservé et les deux signes jumeaux  formant le déterminatif du terme sont équivalents à  ou .

(e) *n wjn*, le signe  est pour  négatif et le sens littéral est « inexistant l'acte d'écarter », *wjn* étant le radical à contenu verbal de *Wb* I, 272, 12.

(f) Le suffixe *.f* que comportent les deux versions fait difficulté. Soit il est fautif pour *.k* et c'est l'hypothèse retenue dans cette traduction, soit il provient d'une glose introduite dans le texte et pourrait, si c'est le cas, faire référence à la manifestation divine reprenant son aspect de *Lunus*.

(g) Contrairement à la conjecture de S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 314 et n. h, la lecture n'a rien à voir avec le mot *jdj* « calamité annuelle ». Sur le terme de chasse au filet que recouvre la graphie **jdr* de la porte de Montou, voir *Edfou* VI, 55, 15 et J.-Cl. GOYON, *Rituel du shpt* *Shmt*, p. 75, n. 8 et p. 81-82.

(h) *mtwn*, voir *Urk.* VIII, n° 48, 4 = S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 298-299.

(i) Le mot détruit dans la lacune d'environ ½ cadrat horizontal dont le début est *s'*[...] pourrait être  *s'*[šš], *AnLex* 79.2451.

(j) Restituer très probablement, en fonction du contexte et de l'étendue de la lacune,  *s[tj]*. L'épithète *kj stj* s'applique à Min ou à Amon sans désigner nécessairement le taureau lunaire, contrairement à ce que laisserait croire la notice du *Wb* V, 95, 13, 15-16 et *Beleg.* V, 21, mélangeant les références avec celles renvoyant à *kj psj* du contexte sélénién⁸⁶. Le terme *stj* intervient pour Amon-Rê *hnty-jpt.f*, *Urk.* VIII, n° 139b (Karnak II° pyl.) où il est le « taureau des parfaites, fécondant les vaches, en vie (*stj jd.w.t m 'nh*) » et pour Min, *Edfou* I, 398, 7, entre autres⁸⁷. Voir aussi l'épithète de Thot d'*Edfou* I, 272, 2 *hr.wt.f stj kj* « ses facultés sont de faire procréer le taureau ».

Versions parallèles

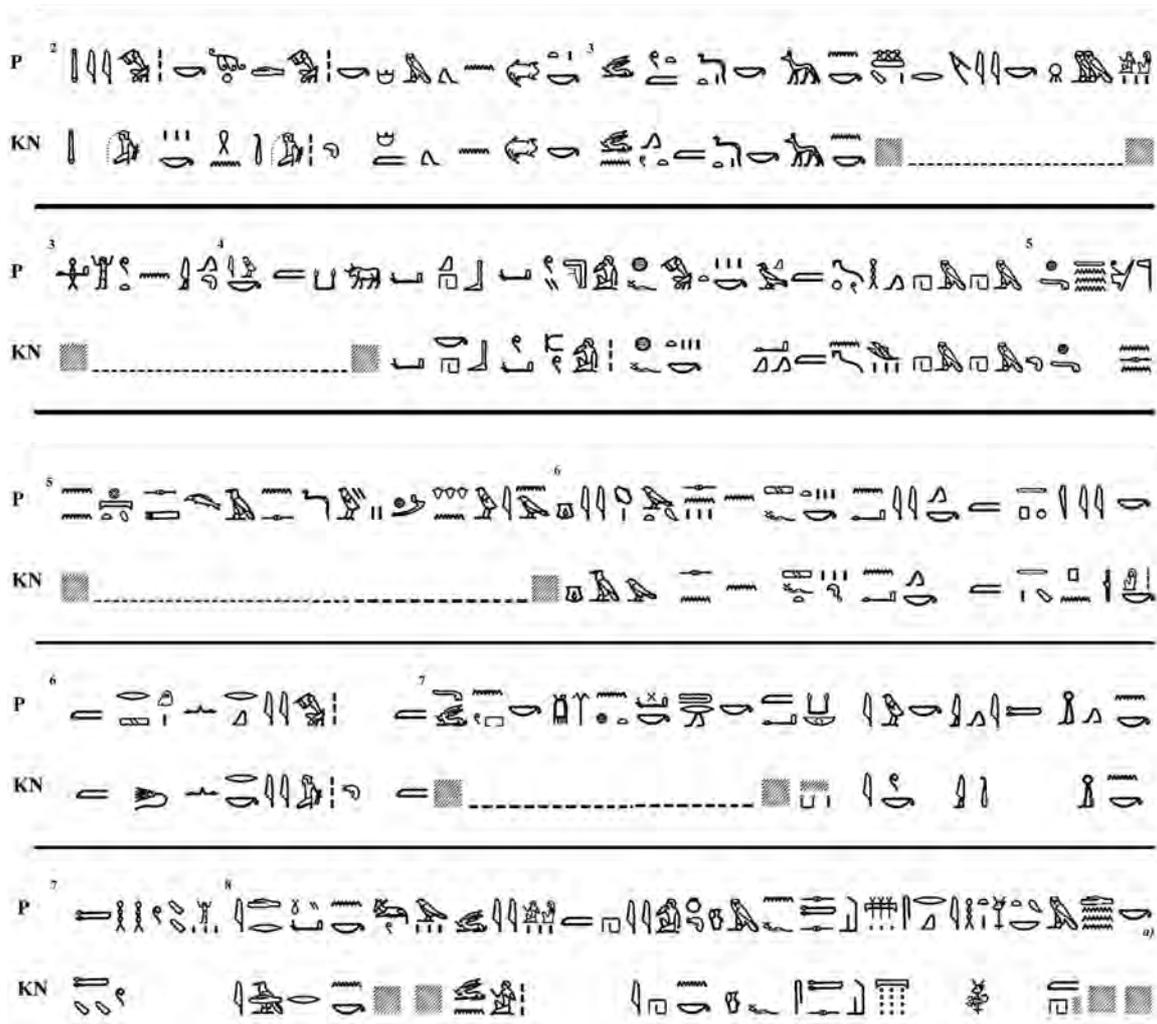
P = Philæ, colonne 3, hymne A

KN = *Urk.* VIII, n° 38c = S. AUFRÈRE, *Propylône*, fig. 52



⁸⁶ À la réf. (13) du *Wb*, seuls *Edfou* I, 158 et 398 concernent *kj stj* ; les renvois de la réf. (15) concernent également *kj psj*, de même que ceux faits aux *Urk.* VIII, n°s 56a et 89b pour (16).

⁸⁷ Min, voir aussi la stèle Berlin 22489 citée par H. GAUTHIER, *Fêtes du dieu Min*, *RAPH* 3, 1931, p. 140.



(a) Le texte se poursuit.

La rédaction du tableau est ambiguë au plus haut point, dans la mesure où l'hymne qui devait être psalmodié par le roi devant Thot accueillant le taurillon ne peut s'adresser à ce dernier, comme on a pu le lire dans la présentation du tableau. En outre, aucune des épithètes de sa légende, pas plus que celles de la colonne latérale de texte placée derrière lui, ne fait la moindre référence à la situation évoquée. Celle-ci, par les termes qui la décrivent, s'établit comme l'aboutissement du parcours triomphal d'une puissance divine, à la fois destructrice pour les forces hostiles et tutélaire pour les êtres fidèles, qui prend l'apparence d'un vigoureux taureau, parangon de fertilité. Et, comme on l'a suggéré, et ainsi que le montrent les textes accompagnant les scènes équivalentes faisant évoluer deux animaux et non plus un seul, le principe théologique évoqué est celui « que l'on ne peut nommer », et dont on n'écrit ni ne prononce le vocable terrestre « Amon », vraisemblablement parce que le cadre dogmatique, très exclusif, du schéma thébain originel doit s'adapter aux applications qui en sont faites dans les liturgies des temples voués à la fonction royale en Haute Égypte à partir de l'époque perse. Le procédé de l'*anonymat* semble avoir été privilégié par les rédacteurs pour concilier les traditions doctrinales fondatrices de la monarchie d'après leurs sources héliopolitaines. Comme il semble permis de le

penser, la métaphore de la course équivaut à la préparation d'un « transfert » de fonction vers un héritier d'abord céleste (Iôh-Khonsou-Thot) puis, par voie de conséquence, son équivalent dans le monde intelligible aux hommes (Horus fils d'Isis et d'Osiris, qui entre en lice dans les épisodes suivants). Le point de départ de ce transfert qui doit s'opérer par étapes est, en premier lieu, d'ordre cosmique : il est la prise de possession par une forme démiurgique suprême d'un espace défini et construit. S'agissant de l'univers du développement de la vie des Égyptiens, il résulte d'une action divine effectuée en pensée créatrice : la puissance agissante « conçoit » (*hmt*) les éléments puis elle détermine les limites (*tn.wy*) d'une terre qui est l'Égypte, en les reconnaissant (*sjꜣ*), au sens militaire du terme. C'est là l'héritage à transmettre. La « course » évoque ainsi l'acte initial de la phase d'achèvement de la création, au cours de laquelle s'installe la régulation astrale de la lumière au-dessus d'un monde spécialement créé et protégé qui devient le privilège exclusif des bénéficiaires, les humains d'Égypte, à charge à eux de croître et se multiplier sur le modèle que leur propose la tutelle divine.

5. ÉPISODE V. L'investiture cosmique de Khonsou-Thot-Iôh, substitut de Rê-Atoum et le texte « B »

5.1. Les sources

Si, jusqu'ici, hormis les documents nouveaux apportés par les murets d'Osorkon III à Karnak, aucune des sources connues n'était antérieure aux temps ptolémaïques, il n'en va pas de même avec celles que l'on voit intervenir pour l'hymne du *smn kꜣ.w* qu'il a été convenu de désigner ici sous l'appellation texte **B**. Des quatre documents qui retracent cet épisode du rituel, trois (**T**, **E**, **P**) possèdent une tradition textuelle commune, plus ou moins complète. Celle du quatrième (**K Ev**) diverge, probablement parce qu'elle privilégie, dans le déroulement de cette cérémonie d'investiture, l'onction des emblèmes et personnifications divines afin de maintenir un rapport étroit avec son pendant direct qui était l'onction du taurillon que l'on vient de voir. Des trois premiers, le plus ancien apparaît à la XXV^e dynastie. Et, comme on le verra, le thème qui a inspiré la rédaction de la trame commune existait à une date beaucoup plus haute, puisqu'on le retrouve dans le « Livre de la Vache du Ciel » ainsi que dans les « formules de Thot » du papyrus de Turin A, tous deux rédigés ou recopiés à l'ère ramesside, durant la seconde moitié du Nouvel Empire. Seuls deux des plus récents (**K Ev** et **P**) correspondent à des scènes illustrées qui mettent en œuvre comme motif central un groupement d'éléments identiques, aux différences minimales de détail et de légende près ; tous sont les emblèmes vivants ou matériels de Thot, l'ibis, le babouin et la palette de scribe du *Gesty* « Celui-de-la-palette ».

T, pl. 22 (4-5), correspond à une version monumentale partielle de la seconde invocation que comporte la récitation. Elle a été gravée sur la paroi ouest de la salle E de la crypte de l'édifice de Taharqa⁸⁸, situé à l'angle nord-ouest du lac sacré du temple d'Amon-Rê de Karnak, incorporée aux formules du rituel de la décade à Djemê⁸⁹.

⁸⁸ J. LECLANT, R.A. PARKER, J.-Cl. GOYON, *Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *BES* 8, 1979, pl. 22, p. 52 et n. 47 où était signalé le parallèle avec *Edfou* I, 267, 5-6 sans que la véritable appartenance de la citation ait, alors, été identifiée.

⁸⁹ On verra avec l'Épisode VI, dans la Seconde Partie, que l'emprunt constaté dans l'édifice de Taharqa (*ibid.*, p. 51 et n. 46) s'insère, là aussi, dans un contexte de confirmation de la légitimité de la fonction monarchique.

E, *Edfou I*, 267 (droite, 3-11)⁹⁰, de même, est un extrait du texte principal, inclus comme partie initiale de la composition hymnique du bandeau de soubassement sud de l'arrière « chappelle de la Jambe » du temple d'Horus. Il comporte les trois invocations initiales du formulaire.

P⁹¹, Philæ, pronaos, colonne 3, face est, texte **B**, donne en dix colonnes la seule version complète des invocations dont la fin comporte les étymologies sacrées spécifiques de deux des « incarnations » théologiques de Thot, Iôh et l'ibis. À gauche, venant du Sud, la figure du roi est à demi détruite à sa partie haute, mais les vestiges conservés font reconnaître sans le moindre doute qu'il portait une couronne composite qui intervient également dans le rituel du *sh̄tp Sh̄mt* faisant partie des panégyries du premier mois de l'année⁹², et que l'on peut restituer ainsi : .



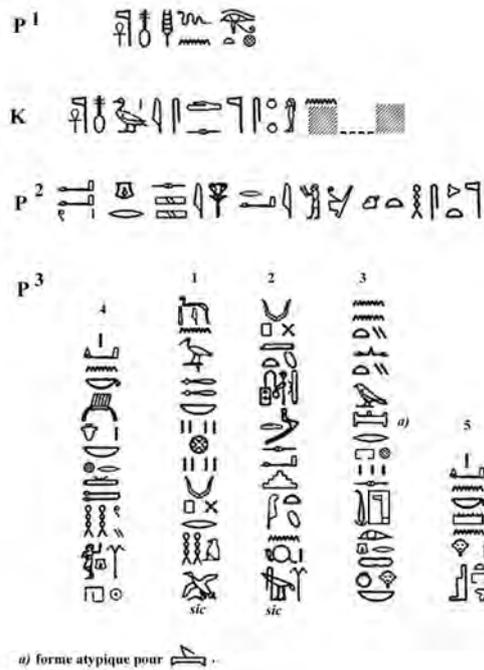
Fig. 15. Philæ, pronaos, colonne 3, face est, partie centrale © Berlin 1523.

⁹⁰ Signalé par S. SCHOTT, « Falke, Geier und Ibis als Krönungsboten », *ZÄS* 90, 1968, p. 56, n. 22.

⁹¹ Mentionné par S. SCHOTT, *op. cit.*, p. 56, n. 22. L'A. fait le lien avec la fête de la sortie du jugement mais sans opérer un quelconque rapprochement avec la date de la fête de Thot du premier mois de l'année.

⁹² Sur cette couronne, J.-Cl. GOYON, *Rituel du sh̄tp Sh̄mt*, p. 15-24.

Introduction au texte **B** d'après la scène de Philæ



Une formule laudative inhabituelle avec cette rédaction est placée au-dessus du protocole royal (**P¹**) :

‘nh ntr nfr ‘h’ n Bꜣkt

« Vive le dieu parfait, agathodaimon de l'Égypte-*Baqet* » (a)

Note

(a) Épithète similaire pour Ptolémée Philopator « seigneur de Maât, réplique d'Isden », *Edfou V*, 59, 1-2 : *‘h’ nfr n tꜣ.wy hn’ jdb.w*. Des variantes de l'épithète sont à relever dans les tableaux d'offrande de Maât ; *‘h’ n jtr.ty*, *Dendara II*, 77, 1 ; *‘h’ nfr n tꜣ.wy*, *Dendara III*, 22, 12 ; avec adjonction de *hn’ jdb.w*, *Dendara IV*, 175, 3.

Tout le bas de la colonne latérale de texte gravée derrière le souverain a disparu mais le début conservé qui présente dans les épithètes une certaine similitude avec son équivalent à la porte d'Evergète (**K**) peut être en partie rétabli en :

‘nh ntr nfr sꜣ Jsds snn n [Šw ? ...]

« Vive le dieu parfait, fils d'Isdes, réplique de [Chou ?] (a) [suite perdue] ».

Note

(a) Avec *snn ‘nh*, on pourrait également penser à Thot, comme dans la version équivalente de **K** (*infra*), moins vraisemblablement à Khonsou. *Edfou V*, 157, 11-12 attribuée au roi « fils d'Isdes (comparer *Edfou IV*, 57, 1 avec l'adjonction de *mnh*), héritier (*phr-nst*) du Seigneur d'Hermopolis », l'épithète *snn ‘nh n Jr-wnnw* autre qualificatif de Thot garant de l'équilibre universel.

Sous les mains du souverain qui agite en cadence un sistre-pylône, une colonne gravée commente le geste sacré (**P**²)⁹³ :

ꜥ.wy.j hr sšš rdj. <j> j(ꜥ)w n hnty Hsrt

« Mes mains portent le sistre-*seshesh* et je voue adoration à Celui qui préside à *Heseret* ».

À l'opposé, Thot se dresse tenant un sceptre-*ouas*. L'effigie divine est ibiocéphale et coiffée d'une couronne-*atef* composite , analogue à celle qui lui était attribuée dans le tableau de la face ouest de la même colonne 3 (Épisode IV). La légende et le propos qui le concernent sont répartis en cinq colonnes, en avant et au-dessus de lui, son second propos étant gravé devant ses jambes (**P**³) :

^[1] dd-mdw n Dhwtj ꜥꜥ ꜥꜥ

nb Hmnw

wp(w) rhj.wy

pꜥ <Gsty>

^[2] wp(w) mꜥt

sš tmꜥ-ꜥ sꜥr mꜥt n Rꜥ

jr sšm ^[3] n nty jwty

grg rꜥ.w-pr.w smn hwt-ntr

jr hr.w n hr-nb

^[4] dj.j n.k ꜥwt-jb nb

hr thꜥwy hꜥg m hr(.t) hrw

^[5] dj.j n.k mn hr st.k

^[1] « Paroles prononcées par Thot, le deux fois grand seigneur d'Hermopolis,

qui départage les Deux Contestataires,

Celui-de-<la-palette-de-scribe>⁹⁴

^[2] qui détermine ce qui est juste,

scribe au geste assuré (a), qui exalte Maât pour Rê (b),

qui règle la conduite ^[3] de ce qui doit être ou ne pas

être (c),

qui fonde les domaines divins et établit le temple,

qui crée les subsistances de tout être humain :

^[4] “Je te donne toute félicité

ainsi que l'allégresse de la danse au cours de chaque jour (d)

^[5] Je t'accorde la stabilité à la place qui est tienne” ».

Notes

(a) Épithète identique pour Khonsou dans Thèbes Neferhotep, *Urk.* VIII, n° 99k = *Porte d'Évergète*, pl. 41 et *Urk.* VIII, n° 108, x+1 = *Porte d'Évergète*, pl. 2, haut.

(b) Formule semblable, *Urk.* VIII, n° 57i = *Porte d'Évergète*, pl. 15.

(c) Voir également le même tour dans le document cité note (a).

(d) Phrase citée d'après la photo Berlin 2015 par le *Wb* V, 395, 11 = *Beleg.* V, 75 *Wb* Zettel <3514>.

La colonne latérale de texte inscrite derrière Thot est en partie en lacune. On ne lit plus que :

⁹³ D'après photo Berlin 1523 = courtoisie FERE 19445. Que soit vivement remercié M. Luc Limme pour m'avoir communiqué ce cliché.

⁹⁴ Le signe gravé au bas de la col. 2 adopte une forme  mais avec la position de pattes de . Sur l'emplacement qu'il occupe, sans lien logique avec le texte de la col. 3, mais comme article introduisant l'épithète de Thot personnifié par la palette pꜥ Gsty, voir le commentaire sur l'objet représenté et le paragraphe consacré plus loin à cette question.

P⁴ 

wn srj wr ntr.w

« Voilà que le noble imposant des dieux,

jn.n.f wdꜣt (?)

il a rapporté l'œil-oudjat (?)

[lac. de 3 c. environ]

[...]

[pr (?)] m (j)ht.s nb.w(t)

[pourvu (?)] (a) de tous ses composants,

[...] n.f ḥꜣ bhꜣn.n.f ḥꜣnj.w

il a [terminé ?] (b) le combat, il a transpercé les trublions,

jr sbj.w m tm wn

réduisant les rebelles à l'inexistence ».

Notes

a) Restitution probable d'après *Edfou I*, 274, 1 : Thot *smꜣḥ hrw Hr hr jrt.f jpy.n.f jꜣbt.f*  dans un contexte voisin de combat pour récupérer l'œil d'Horus.

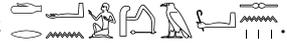
b) Restituer peut-être  *dr* dans la lacune d'après *Wb. Beleg. II/2*, 661 à II, 441, 13, *LdM* 123, 2 où Thot dit *wdꜣ.n.i rhꜣ.wy jw dr n.j ḥꜣ.sn* .



Fig. 16. Philæ, pronaos, colonne 3, face est, détail de la partie centrale © Berlin 1523.

L'espace séparant les intervenants est occupé, dans le canton de gauche (nord), par un mobilier liturgique posé sur une tablette à pieds devant l'effigie divine et, au centre, par les emblèmes sacrés faisant face à celle-ci.

Au centre du plateau est fiché à la verticale le manche d'un sistre-pylône  qu'accompagne, posée à plat à droite, une *menat*. À gauche, sept pinceaux  reposent en long au-dessus d'une palette en forme de cartouche , munie de deux réceptacles à encre solide et d'un godet .

Accolée directement au bord gauche de la tablette des objets liturgiques, une palette de scribe géante, portant à son sommet un disque lunaire enserré dans le croissant, est posée à la verticale sur un socle cubique. Trois godets en forme de *shenou* occupent la partie centrale plate au-dessus du réceptacle à pinceaux. Aucun ornement n'est adapté à la base, à la différence de ce que comporte son équivalent à la porte d'Évergète. En revanche, la représentation de Phila montre un détail étrange qui n'apparaît dans aucune des scènes similaires. Derrière le bord gauche de l'objet monumental, se profile une hampe (?) qui semble supporter un voile d'étoffe (?). La retombée arrondie laisse à nu la partie terminale de l'objet masqué et celle-ci présente une grande similitude avec la base d'un sceptre-*ouas*. Aucune légende directe n'accompagne en apparence l'objet sacré mais, en raison de sa hauteur dans la répartition du tableau, l'élément déterminant a été reporté vers la droite au bas de la seconde colonne de la légende de Thot avec l'équivalent du signe  *p3* qui permet d'établir, par comparaison avec la légende de la même palette à la porte d'Evergète, que l'emblème lui-même servait de signe mot, à la fois pour le qualificatif de Thot de sa présentation et pour définir la nature spéciale de l'objet personnifié.

Derrière celui-ci, au sommet d'un piédestal à parois à fruit à la plate-forme décorée d'une corniche à gorge, est assis le babouin vivant,  *p3* 'n 'nh, portant au sommet de la tête le disque lunaire enserré dans le croissant . La partie antérieure du piédestal est pourvue d'un escalier de huit marches. 

K Ev, Karnak, porte d'Évergète, embrasure est du montant nord, registre inférieur ⁹⁵, *Urk.* VIII, n° 94 = *Porte d'Évergète*, pl. 59 qui fournit la réplique iconographique de **P** pour l'illustration de la cérémonie (**fig. 17-18**). Cette identité de décor, malgré l'absence de parallèles directs à l'hymne principal, confirme, par les épithètes attribuées au roi officiant et par les allusions directes à la fête de Thot que contiennent les formulaires royaux ⁹⁶, l'appartenance aux cérémonies des 19-20 du premier mois.

⁹⁵ La scène placée en vis-à-vis (*Urk.* VIII, n° 104 = *Porte d'Évergète*, pl. 40) correspond à l'Épisode VI de la liturgie, abordé dans la Seconde Partie.

⁹⁶ Col. 2 de la présentation de soi prononcée par l'officiant *m ḥb.k nfr hrw.k pwy n wp sn.wy*; col. 5 de la formule d'offrande royale *m hrw ḥb.k <n> t3 dr.f*.

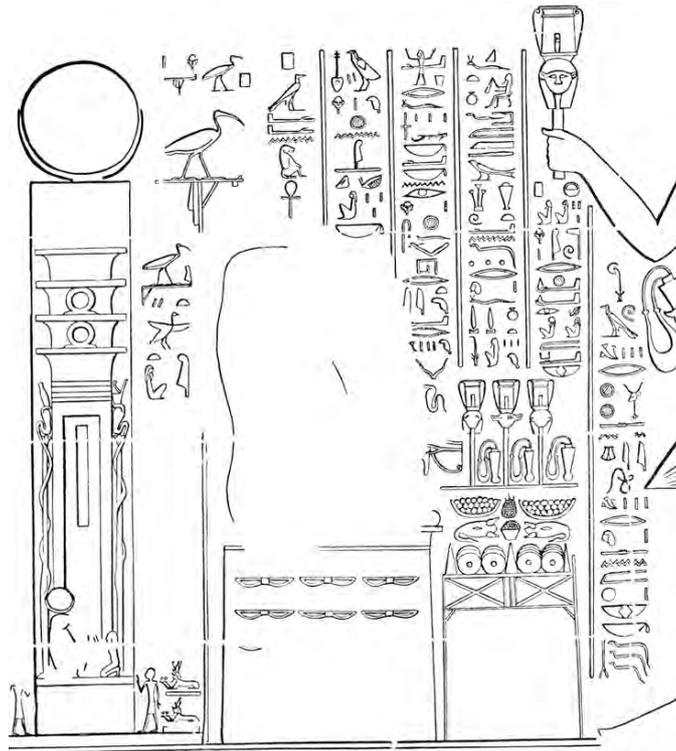


Fig. 17. Porte d'Évergète, pl. 59, détail de la partie centrale.

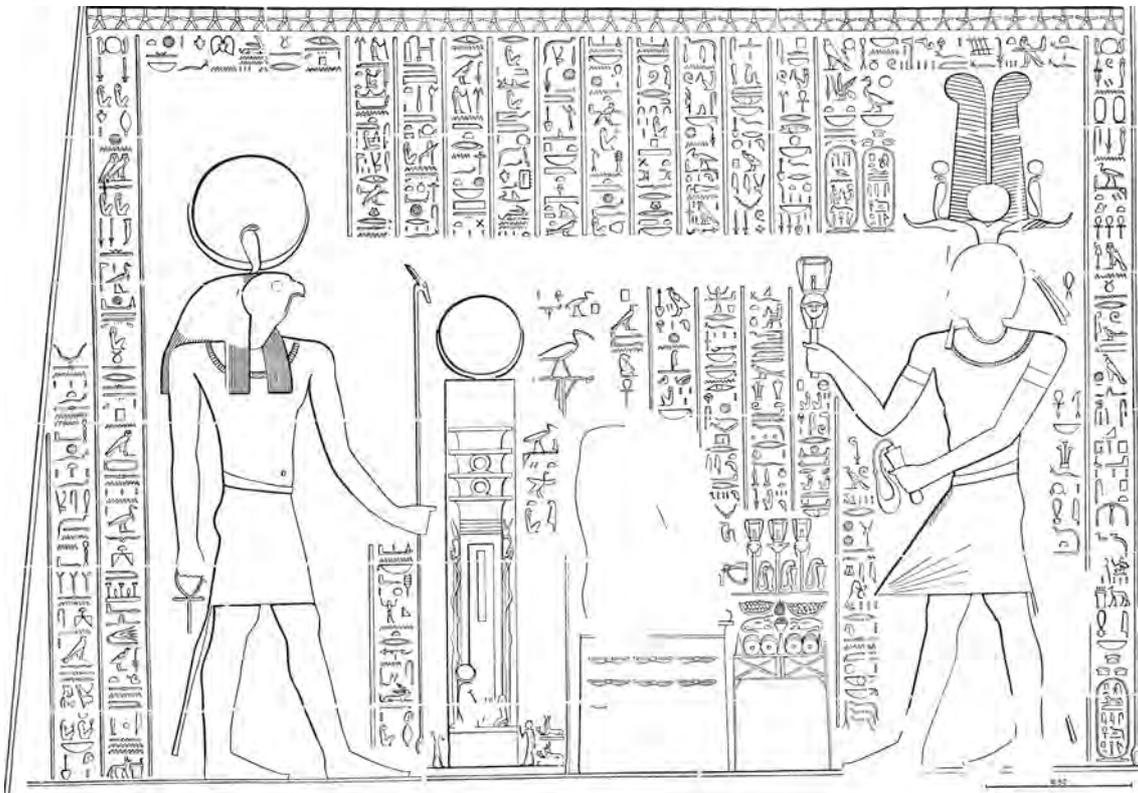


Fig. 18. Porte d'Évergète, pl. 59.

Venant de la gauche, le roi, coiffé de la couronne , agite un sistre-pylône d'une main et une *menat* de l'autre en direction de Khonsou et de ses emblèmes. Dans la légende inscrite à l'horizontale au-dessus de son protocole, il est désigné comme :

« L'Horus-Rê au sujet de qui jubilent les dieux et les humains quand il reçoit les royautés de la part de son père »⁹⁷ ;

et, dans la colonne latérale de texte correspondante, comme :

« Le roi de Haute et Basse Égypte, forme incarnée de Chou, réplique de Thot à la tête des vivants, expert en plans judicieux, exempt de < toute > ignorance, qui forge les lois, au conseil pénétrant, qui arbitre les *Henmemet* à l'instar du juge et vizir (a), le seigneur des couronnes (Ptolémée) »⁹⁸.

Note

(a) Allusion à la soumission à Khonsou-Thot des *Henmemet* mentionnée en *Edfou I*, 254, 8.

Les gestes rituels royaux sont mis en œuvre à l'intention de Khonsou anthropomorphe et hiéracocéphale, dont le sommet de la perruque longue supporte le croissant et le disque lunaire. Sur le devant de l'ornement se dresse un uræus. Selon la légende et les propos de l'intervenant divin gravés au dessus de lui, il est :

« ^[1] Khonsou dans Thèbes Neferhotep, seigneur de Maât, Celui qui est sur le Grand-Siège (a), ^[2] le Protecteur (b) issu de Rê, son porte-parole (c) et son divin cœur qui crée les êtres, ^[3] (lui) qui s'est fait dignitaire de Maât pour délibérer pour lui (*i.e.* Rê), le seigneur des affaires secrètes, ^[4] le scribe au ciel qui décrète dans l'horizon, le guide de la terre qui veille sur ses comportements (d), ^[4] le dignitaire dans l'Espace inconnaissable, commandeur de ceux-qui-sont-là-bas, le potentat des dieux qui crée leur subsistance, ^[6] le créateur de ce pays, le planificateur des êtres (e) dont le cœur a conçu toute chose (f) »⁹⁹.

Notes

(a) Épithète appliquée à Khonsou-Chou, *Urk.* VIII, n° 58b = *Porte d'Évergète*, pl. 16 et VIII, n° 63b = *ibid.*, pl. 8 ; à Khonsou-Thot, *Urk.* VIII, n° 83b = *ibid.*, pl. 22.

(b) *gs-dp* en lecture directe mais voir, *infra*, la possibilité d'un jeu d'écriture masquant *pꜣ Gsty*, Thot « Celui-de-la-Palette ».

(c) Litt. « sa langue qui répète », voir Seconde Partie, Épisode VII, *Urk.* VIII, n° 104d = *Porte d'Évergète*, pl. 40.

(d) Épithètes identiques à Karnak-Nord pour le même titulaire, *Urk.* VIII, n° 11b = S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 144, fig. 19 et p. 149-150, n. k et l et *Edfou I*, 378, 5-6. Pour *sš <m*

⁹⁷ Les textes, parfaitement publiés, ne sont pas reproduits ici mais donnés seulement en translittération. Lire : *Hr-Rc* *hknw ntr.w rmt hr.f šsp.f nsywt m-ꜣ jt.f.*

⁹⁸ *nswt-bity, ꜥbwy n šw, snn n Dḥwty ḥnt(y) ḥw.w, ḥm(w) n (= m) šsr(w) šw m ḥm(w) msq hp.w, spd šh, wdꜣ* (restituer ) *ḥmmt mj sꜥb ꜥꜣty, nb ḥꜣ.w (P).*

⁹⁹ ^[1] *ḏd-mdw n Ḥnsw m Wꜣst Nfr-ḥtp, nb mꜣꜣt ḥry St-wrt,* ^[2] *gs-dp pr m Rc, wḥm.f ntry.f qmꜣ wnn.wt* ^[3] *jr.n.f sw m sr n Mꜣꜣt r nꜣ n.f (j)ḥt, nb šꜣꜣ.wt,* ^[4] *sš m pt wd md(.w)t m ꜥḥt, sšm n ꜣꜣ pn nꜣty šhr.w.f,* ^[5] *sr m Jmmt, ḥrp n nty.w-jm šḥm n ntr.w, jr mḥr(.wt).sn,* ^[6] *jr ꜣꜣ pn šsr wnn.wt mꜣw.n jb.f (j)ḥt nb(t).*

> *pt wd mdw m 3ht*, dans la copie Sethe donnée par *Urk.* VIII, n° 238c du montant extérieur ouest du temple de Thot de Karnak-Nord,  est à rectifier en . Voir la photographie du texte dans A. VARILLE, *Karnak-Nord I, FIFAO* 19, 1943, pl. CIV (81). Voir aussi M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Thot, RitesÉg* 3, 1981, p. 168, n. 186.

(d) Séquence figurant dans *Porte d'Évergète*, pl. 2 haut, à replacer dans *Urk.* VIII, n° 106, x+2, non relevée par Sethe. Voir aussi *Edfou I*, 273, 17, 274, 10 et 378, 5-6.

(f) Même forme verbale relative *Urk.* VIII, n° 58b = *Porte d'Évergète*, pl. 16.

Dans la colonne latérale de texte qui accompagne l'effigie du dieu, il est encore :

« Le roi de Haute et Basse Égypte, le Frère du Frère, le cœur attentionné des Deux-Amis, le doux par excellence uni avec le *Ba* divin qui protège le Double-Pays quand ils planifient ce pays en leur nom de *Ba* réuni. Celui qui fut jugé à l'origine (*Seth ou Baba*), il lui est impossible de se réjouir par devant eux en leur incarnation (conjointe) de vizir et juge »¹⁰⁰.

L'énoncé des dons divins est réparti en trois sentences :

- *sous le bras du dieu* : « Je te donne la durée de vie allongée que j'entraîne à ma suite et la (bonne) santé qui s'ajoute à ma bienveillance »¹⁰¹.

- *devant lui* : « Je te donne la vie qui est dans ma main, la stabilité et le pouvoir qui sont dans mon poing »¹⁰².

- *idem* : « Je t'accorde le triomphe au côté des Trente (*du tribunal suprême*), les deux parties du territoire étant réunies pour être ta part »¹⁰³.

Sous les mains du roi officiant est installé un plateau sur lequel reposent les hampes de trois sistris-pylône encadrant trois *menat* campées sur leurs contrepoids. Devant cette composition est posé un œil-oudjat, tourné face au dieu. Au-dessous, et donc en avant, se dresse une tablette d'offrande à pieds. Elle supporte trois rangées de produits alimentaires : deux corbeilles de petits fruits ronds encadrant une grappe de raisin (?), deux oies troussées rangées de part et d'autre d'une coupe  emplie à nouveau de petits fruits ronds. Un tel type de dispositif tripartite à deux éléments symétriques et un motif central, quel que soit le type d'offrandes formant la composition, correspond pratiquement toujours à une figuration symbolique de l'horizon.

Cet ensemble surmonte un alignement ordonné de divers produits de boulangerie : trois pains , un au centre et un à chaque extrémité entre lesquels sont empilés, à droite six pains ronds, à gauche huit. Comme précédemment avec la composition de la grande offrande, il est permis de penser que le choix des nombres n'est pas indifférent. On pourrait avoir ainsi, avec les six objets

100 *nswt-bjty snw <n> snw, jmꜥ-jb hnmms.wy, bnr(w) snsꜥ bꜥ nꜥry hꜥw tꜥ.wy šsr tꜥ pn m rn.sn n bꜥ-dmꜥ wdꜥ m šꜥꜥ n rs sw hnt.sn m jrꜥw.sn n tꜥty sꜥb*. Cf. M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Thot*, p. 169, n. 201 et p. 19 pour d'autres réf. à la porte d'Évergète mentionnant cette dualité en une seule manifestation divine. Il faut, toutefois, écarter la solution proposée par l'A. : « C'est donc Khonsou en sa forme de Thot qui habite dans *bnnt* » car le *bꜥ dmꜥ*, en fait, recouvre théologiquement Khonsou-Thot et Amon. Voir Seconde Partie, Épisode VII.

101 *dj.j n.k ḥꜥ qꜥ nt(y) r-ht.j, snb wn tp jmꜥ.j*. Un parallèle exact de cette formule est fourni par *Urk.* VIII, n° 65g = *Porte d'Évergète*, pl. 4 : .

102 *dj.j n.k ḥꜥ nt(y) m ꜥ.j, ḏd wꜥs nt(y.w) m ḥꜥꜥ.i*.

103 *dj.j n.k mꜥꜥ ḥꜥrw r-gs mꜥꜥꜥy.w, psꜥ.ty dmꜥꜥ r ḥꜥrt.k*. Pour le tour *r-gs* et l'évocation d'une cour de justice, comparer *Edfou I*, 275, 17 : *dj.j mꜥꜥ ḥꜥrw.k r ḥꜥꜥty.w.k r-gs ḏꜥꜥꜥꜥꜥ wdꜥꜥ md(.w)t*.

musicaux et *l'oudjat*, le rappel du temps marquant du sixième jour du cycle lunaire et la réapparition du croissant, la répartition des pains pouvant évoquer les trois phases du mois suggérées par les 3 formes triangulaires, les 6 + 8 pains ronds correspondant alors aux 14 jours de la période ascendante de la lumière nocturne. Ceci étant à relier, comme on va le voir, à la présence du babouin vivant ou *singe-qefednou*¹⁰⁴ placé en vis-à-vis direct.

C'est en effet devant ce dernier, ce qu'indique, comme à Philæ, la légende , que l'offrande est présentée. On ne devine plus, aujourd'hui, qu'un reste de contour de l'arrière de la représentation du simien accroupi mais il est certain qu'aucun ornement lunaire ne surmontait sa tête puisque c'est à cet emplacement qu'est gravé le groupe de signes le désignant. En outre, à la différence de ce qui apparaissait au temple d'Isis, le socle qui supporte l'effigie, s'il est pourvu d'une corniche à gorge et de parois à très léger fruit, est totalement dépourvu d'escalier frontal. Enfin, le flanc visible du piédestal était orné du symbole des Neuf Arcs. Six objets subsistent en deux rangées à la partie supérieure et le restant d'un septième est le vestige de la rangée inférieure.

En haut et en arrière de ce groupe est plantée une enseigne de l'ibis de Thot accompagnée de la légende  *p3 hb hr jst* « l'ibis sur l'enseigne » qui précède immédiatement l'emblème de  « Thot, celui-de-la-palette ».

Dans les exemples similaires jusqu'ici rencontrés, muret A du kiosque avant-porte de Karnak et tableau du temple d'Isis, l'objet quoique de grande dimension n'adoptait pas l'apparence monumentale que lui donne la représentation de la porte d'Évergète. Les caractéristiques générales de l'outil de scribe vu de face demeurent communes, avec deux godets à encre solide en forme de *shenou* et un logement rectangulaire vertical pour les pinceaux ou calames, mais la forme générale est celle d'un pilier-*djed*, inscrit dans une haute structure verticale rectangulaire munie d'un socle. Au sommet sont adaptés le disque et le croissant lunaire. Le pilier-*djed* de la palette proprement dite est flanqué à gauche de la hampe de la plante du Sud supportant un uræus dressé coiffé de la couronne blanche dont le corps s'enroule le long de la tige. À droite, son équivalent porte la couronne rouge. La disposition est ainsi conforme à celle de l'axe du temple de Philæ. Devant la base de la palette, une figurine royale à genoux vénère une statuette du babouin lunaire accroupi en face d'elle. On semble avoir là un dispositif spécial installé dans un espace découvert puisque deux sphinx coiffés de la double couronne et présentant deux vases à vin dans leurs mains ont été reportés sur le côté droit de la base, ce qui correspond, en fait, à une situation frontale marquant la zone d'accès à un espace culturel. Enfin, les deux personnages, tête et pieds nus, debout de chaque côté de la base de l'emblème, le saluant d'une de leurs mains levée, présentent l'apparence d'acolytes participant au rituel en cours¹⁰⁵.

Les formulaires rituels (*Porte d'Évergète*, pl. 59)

Dans la présentation de soi assignée à l'officiant royal, celui-ci disait :

¹⁰⁴ Sur cette équivalence, voir, *infra*, le paragraphe consacré à la question des manifestations divines simiennes du cycle de la fête de Thot.

¹⁰⁵ Attitude comparable, à la coiffure près, dans la scène d'hommage aux emblèmes de la fête-*sed* à Bubastis, É. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II*, pl. IX (8-10).



^[1] *nwj (= jnk) šms.k Hnsw Dḥwty*
jnk tpy n jmy.w-ḥt<.k>
^[2] *šḥtp.j ḥm.k m ḥb.k nfr*
hrw.k pwy n wp(w) sn.wy
^[3] *jp.k wj m ḥr r*
nw.k nfr wn.wt.k nn nfr.w(t)

« ^[1] Je suis ton compagnon, Khonsou-Thot,
 je suis le premier de ceux qui sont à <ta> suite,
^[2] et je satisfais ta Majesté en ta fête parfaite
 en ce jour qui est tien du départage des Deux-Frères
^[3] et tu me gratifies de la vie jusqu'à
 ton instant parfait, aux heures parfaites qui sont
 tiennes ».

Il enchaînait, en rythmant son propos à l'aide du sistre et de la *menat*, sur ce récitatif :



^[1] *nfr.wy ḥr.k*
ḥntš sdmy.w.k
^[2] *ḥᶜ rf jmy.w-ḥt.k*
ᶜ.k n jr ḥr sfḥ
hryt.k ᶜ.r.w.k wp.k
^[3] *qfdnw šps pr m mᶜ-ḥrw*
wrh.tw ᶜntyw r tp.f
dᶜdᶜt.k ^[4] pᶜwty.w

^[1] « Combien parfaite est ta face !
 Tes juges assesseurs (a) sont bienheureux
^[2] et ceux qui sont à ta suite jubilent (car)
 ton instrument d'action (b) œuvre à l'écriture (c)
 (puis) tu déposes (d) tes calames
^[3] <Toi le> *Qefednou* (e) vénérable qui sort triomphant,
 (et) dont la tête a été ointe d'oliban !
 Les membres de ton tribunal ^[4] des Primordiaux

ḥr šw rḥ dd
 mꜣ sdm m m'kꜣ
^[5] ḥꜣ.w r ḥḥ.sn
 g(ꜣ)y.w r tp.sn
 m hrw ḥb.k tꜣ dr.f

ainsi que Chou qui sait ce qu'accordent
 Voir-et-Entendre (f) sont en fête,
^[5] ayant des plantes aromatiques à leur cou
 (et) des joncs odorants sur leur tête (g)
 au jour de ta fête du pays tout entier ».

Notes

a) Ceux qui constituent un tribunal *dꜣdꜣt*, *Wb* IV, 389, 5 ou une cour de justice *qnbt*, *AnLex* 77.4044 et 78.4002, autour d'un juge principal, roi ou vizir. Comparer *Dendara* III, 155, 1 ; IV, 138, 13 ; XI, 23, 3 ; *Urk.* VIII, n° 99b = *Porte d'Évergète*, pl. 41 : *wꜣ' sdm.y.w*.

b) Désignation identique de la palette lors de l'offrande de l'objet à Khonsou-Thot, *Urk.* VIII, n° 83d = *Porte d'Évergète*, pl. 22 ; voir également *Edfou* IV, 90, 1 et VII, 126, 15-16. À noter qu'un équivalent est *ꜣ n smn mꜣ't*, *Edfou* III, 343, 13 qui correspond à la situation décrite par ce formulaire.

c) *sfh* = *shf*, *Wb* IV, 116, 1 et 242, 19 ; adjoindre, entre autres, *Edfou* IV, 90, 4 ; 299, 5, 6 et 14.

d) Tel quel, ce terme *hryt* est un *hapax* et il faut probablement y voir une métathèse pour *rhyt* correspondant à un radical à contenu verbal non reconnu dont dérive *rhj* / *rhnj*, *Wb* II, 440 et 443, 4 « dépôt, ce qui est déposé ».

e) Voir Seconde Partie, le paragraphe consacré à Thot et la palette.

f) Métaphore étendue pour désigner la palette relativement fréquente sous des graphies diverses, M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Thot*, p. 147, n. 3, après S. SCHOTT, « Falke, Geier und Ibis als Krönungsboten », *ZÄS* 95, 1968, p. 55, n. 6. Aucun de ces auteurs, cependant, ne signale que cette expression tantôt ne qualifie que l'objet matériel en soi quand le déterminatif est  ou  comme dans   (*Edfou* I, 377, 13 ; V, 91, 5 ; *Dendara* XI, 32, 4) et   (*Edfou* VII, 127, 3), tantôt met en évidence la personnification comme pour *pꜣ-Gsty*. On trouve alors   (*Edfou* IV, 246, 12) ou   (292, 14). Sur l'origine de l'appellation, S. WIEBACH-KOEPKE, « Sehen und Hören », dans *Festschrift H. Altenmüller*, *BSAK* 9, 2003, p. 483-484.

g) Végétaux aromatiques ici inclus dans la composition des guirlandes et couronnes « de justification ». Ce type de composants n'a pas été relevé par Ph. DERCHAIN dans « La couronne de justification. Essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CdE* 30, 1955, p. 225-287, mais repris par lui dans *ÄAT* 33/1, 1993, p. 7 et n. 29 sans s'attarder sur la véritable nature des végétaux mentionnés. *ḥꜣw*, *Wb* I, 221, 1-7, copte ϣωωγ (ČERNÝ, *CED*, p. 257) désigne des fleurs odorantes mais aussi feuillages et branches des porteurs d'oliban ou de myrrhe « du Pount » (par ex. *Esna* II, n° 124). Le végétal figure dans le descriptif de la couronne d'*Urk.* VIII, n° 75d = *Porte d'Évergète*, pl. 29 et voir aussi, dans la Seconde Partie, le § consacré à la couronne de triomphe de Khonsou-Thot. *gꜣy.w*, copte κλωωγ (ČERNÝ, *CED*, p. 66) est de la famille des

souchets odorants (*Cyperus longus* ou *articulatus* | *aromaticus*] L. et non *esculentus*)¹⁰⁶ selon L. Boulos et M.N. El-Hadidi (*Weed Flora of Egypt*, p. 59 et 62) en accord avec les observations sur les usages populaires modernes de la plante dues à V. Tackhölml et M. Drar (*Flora of Egypt* 2, Le Caire, 1950, p. 85-86 ; également R. GERMER, *Flora des pharaonischen Ägypten*, SDAIK 14 1985, p. 244). Il paraît donc malaisé de maintenir l'équivalence avec *C. rotundus* de L. Keimer (*Die Gartenpflanzen im alten Ägypten* 2, SDAIK 13, 1984, p. 67) reprise par R. Germer (*op. cit.*, p. 247-248). Au p.Leyde T 32, III, 6 (B.H. STRICKER, *OMRO* nr 34, 1953, p. 18), ces végétaux *gꜣy.w* figurent dans la composition des guirlandes de la fête du 19 Thot.

5.2. L'hymne de l'investiture de Khonsou-Thot (texte B)

À ce stade, c'est ici qu'il convient de réintégrer dans le déroulement de la cérémonie, le texte hymnique central, omis dans la version thébaine du temple de Montou (**K**) mais rendu dans sa totalité par celle de Philæ (**P**) et, à l'état d'extraits plus ou moins courts, dans l'édifice de Taharqa (**T**) et au temple d'Horus d'Edfou (**E**). Ces dernières versions sont données à la suite du document principal.

Version de **P**

Philæ, col. 3 face est, tableau de Thot « Palette »



¹⁰⁶ On ne peut, en effet, retenir l'attribution à cette variété de souchets avancée par W. HELCK, *Materialien* V, AGSK 4, 1964, p. 206-207, suivi par L. MANNICHE, *Ancient Egyptian Herbal*, Londres, 1989, p. 98, puisque les rhizomes du souchet odorant ne sont absolument pas comestibles contrairement à ceux du *C. rotundus*.

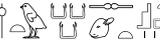
^[1] *jnd hr.k Hnsw Dhwtj*
m hrw pn nfr
smn k3.w
shnt ^[2] *st*
jr(t) mhr.w n ntr.w
<hr> tm3.sn
jnd hr.k jn R' shtp
^[3] *jb n Tm*
jr psdt
htp jb.k hr.s
m hrw pn nfr h'c.n.k jm.f
^[4] *twt ntr q3 hr j3t.f*
pr m ntr ds.f
wn n.f sb3.w nw 3ht
^[5] *j3btt n hrw ms.tw.k jm.f*
pr ntr nb hr wdwt.f
dd.tw hpr.n (sic)
twt ^[6] *ntr q3 m bjk*
m jrt.f wr(t)
nd.k s3 R'
(Ptwlmys 'nh dt mry Pth)
p3 ntr mnh ntf
^[7] *Dhwtj* [^c '3 ?] *m hmnw*

[jnd hr.k] Dhwtj
shtp ntr.w htp.k hr.f
wb(n).k ^[8] *m 3ht j3btt*
sd.k dsrty.w
jr.n.k htp.w ntr.w
jr ntr.w.t ^[9] *nb(.wt)*
nd hr jrty n Hr
jn.n.k jtn
sn-nw.k pr r jw.k
hw.n.k ^[10] *'c.wy.k h3.s*
m rn.k p(w)y n J'h
hb.n.k hr.s
m rn.k p(w)y n hb

^[1] « Salut à toi, Khonsou-Thot
en ce jour parfait
d'instituer les provisions alimentaires,
de ^[2] rendre prééminent le trône (a),
et de créer la subsistance des dieux
<qui sont> sur leurs nattes ! (b) »
« “Salut à toi” dit Rê, (Toi), celui qui concilia
^[3] le cœur d'Atoum (c)
créant la corporation divine
à cause de qui ton cœur est satisfait
en ce jour parfait durant lequel tu fais apparition ! (d)
^[4] Tu es un dieu élevé sur son pavois (e)
qui sort en tant que le dieu lui-même
(quand) s'ouvrent pour lui les portes de l'horizon
^[5] oriental au jour durant lequel tu es mis au monde.
(Alors) tous les dieux sortent sur son ordre
et il est dit : “ils viennent à l'existence”.
Tu es ^[6] un dieu sublime en tant que faucon
en possession de son œil imposant.
Puisses-tu protéger le Fils de Rê
(Ptolémée vivant éternellement, l'aimé de Ptah)
le dieu évergète, car il est
^[7] Thot [le deux fois grand] (f) dans Hermopolis ! »

« Salut à toi, Thot
qui concilie les dieux ! Tu es satisfait de lui [*le roi*]
(et quand) tu poins ^[8] dans l'horizon oriental,
tu fracasses les proies sanglantes (g)
dont tu as fait les offrandes des dieux.
Toutes ^[9] les déesses
prennent soin des *deux yeux* d'Horus.
(quand) tu as ramené le disque, (et que)
ton autre toi-même s'en va puisque tu viens (h).
Tu étends (*jh*) ^[10] tes bras autour de ceux-ci
en ce tien nom de *Iôh*
(et) tu es envoyé (*h3b*) pour eux
en ce tien nom de (l'envoyé) l'ibis (*hb*) (i) ! »

Notes

(a) On constate qu'à Thèbes ¹⁰⁷, Khonsou dans Thèbes étant réuni à Thot *jpy* pour s'incarner en tant que « Ba réuni » (*b3 dmd*), celui-ci est qualifié de  *wḏw k3.w šhnt s.wt* « qui dispose des provisions alimentaires et rend prééminents les trônes ». Cette formule recoupe celle du présent hymne, à la différence, toutefois, qu'elle exprime un fait acquis dans la fonction du régulateur du temps en utilisant le tour *wḏw k3.w* et non l'origine de ce fait exprimé par l'intervention du radical *smn* suivi du même objet, *k3.w*. Une nette distinction est établie avec l'épithète *dj/rdj k3.w* qui s'applique à Thot-Isden (*Dendara XI*, 80, 2 par ex.), étendue au roi *nb k3.w dj k3.w* (*ibid.*, 25, 7 et 92, 12) ou encore à Horus d'Edfou (*ibid.*, 40, 8). Dans l'état actuel de la documentation, un « jour de *smn k3.w* » ne m'est pas connu autrement. Il paraît correspondre dans un premier temps au sixième jour lunaire (réapparition du croissant, *infra*, et l'allusion au fait que : « quand l'un s'en va, son équivalent arrive »). En un second temps, il équivaudrait au jour marquant le commencement des actes du cérémonial de confirmer l'héritage (*smn jw'*). Dans ce type de contexte, l'emploi du radical *smn* est récurrent. Voir, par exemple, la scène de consécration du pain blanc pour Thot d'Edfou I, 477, 14-17 ¹⁰⁸ qui mentionne un acte *smn* ' du seigneur d'Hermopolis, repris dans la formule royale en *smn.j 'k* qui a pour corollaire le triplement de la part de Thot au jour du *smn jw'* (*hmt.j pšt.k hrw smn jw'*). D'après le contexte (*ibid.*, 15), il semble que cet affermissement du bras (') de Thot, le bon état de son *avant-bras* (*rmn*) et la souplesse de son *épaule* (*q'h*), acquis grâce à l'acte royal, ont pour finalité d'accroître la capacité à écrire que le scribe par excellence doit mettre en œuvre pour rédiger l'acte officiel de la confirmation du roi-Horus dans sa fonction monarchique.

Thot est dit *sšm k3.w* en *Tôd II*, n° 233, 5 et il faut probablement établir un lien entre la festivité du *smn k3.w* et le rôle d'organisateur du temps et du système des offrandes alimentaires, mis en évidence par S. SCHOTT, « Die Opferliste als Schrift des Thoth », *ZÄS* 90, 1963, p. 103-110 ; pour la question du temps des offrandes, autrement dit de la permanence du culte qu'il régule ou perturbe en tant que « Celui des offrandes » (*jmy-ḥtp.w*), voir du même, *CRAIBL* mars 1971, p. 552-553.

(b) Il semble que le lapicide ait sauté un mot, la préposition *hr* ou le nisbé *hry.w*. Les *ntr.w* <*hr / hry.w*> *tm3.sn* sont les juges du collège divin, définis dans la suite de l'hymne comme les émanations d'Atoum ou *psdt* (voir note c ; comparer *Edfou III*, 79, 2 où les dieux parèdres sont dits *hr tm3<.sn>* par référence à Thot, juge et vizir *hr tm3.f*, *Edfou III*, 194, 4 ou *Edfou V*, 59, 5 *hry.w tm3.sn*. Le grand tribunal des origines est le collège des *sdm.w wḏ' mdw hry.w tm3.sn* comme l'indiquent *Edfou I*, 508, 15 et 521, 9 ; *EdfouMam.*, 42, 15 ; *Dendara VII*, 105, 17.

Toutefois, le parallèle de **E**, naguère signalé par S. Schott (*ZÄS* 95, 1968, p. 56, n. 22), a une version différente : *jr tm3.sn* en apposition à *jr mhr.w* qui signifierait « qui crée les subsis-

¹⁰⁷ Texte C, *Urk.* VIII, n° 104b = *Porte d'Évergète*, pl. 41 donné dans la Seconde Partie.

¹⁰⁸ Voir également *EdfouMam.*, 76, 13 où le roi offrant le pain blanc dit au dieu *smn(.j) 'k*, son acte (17) étant défini comme le *smn ' n nb hdn*. Dans la phrase de l'hymne à Thot de la bibliothèque (*Per-medjat*) d'Edfou (*Edfou III*, 343, 13) où il est dit du roi *jn.f n.k 'k n smn m3't* « il t'apporte ton ' d'établir fermement Maât », le tour indique la finalité et opère un transfert de sens de « bras » à « moyen d'action », sens qu'il faudrait peut-être privilégier dans tous les exemples relevés ici.

tances... qui *crée* leurs nattes » qui pourrait indiquer que la leçon originelle mentionnait l'institution d'un collège judiciaire divin par Thot, en leur fournissant rémunération et siège de justice, les nattes.

(c) Le tour *sh̄tp jb n Tm* semble bien ici renvoyer au thème de l'origine de la périphrase *jb n Tm* « Cœur d'Atoum » désignant Khonsou-Thot que l'on voit apparaître parallèlement à « Langue de Rê » (*nst R'*) dans ses épithètes d'*Urk*. VIII, n° 73 = *Porte d'Evergète*, pl. 31. La même épithète pour Khonsou-Thot « fils aîné de Rê », *Edfou* I, 529, 15. Du discours de Rê, il découle, en effet, que Thot sut capter la confiance du créateur Atoum alors que celui-ci établissait en pensée créatrice (= son *cœur*) l'institution des juges célestes, autrement dit le collège des émanations divines chargé de faire appliquer l'ordre de Maât, en inventant pour eux leurs modes de subsistance. La leçon des versions de **T** et **E** qui ont *sh̄tp(w) jb.k jn Tm*, en inversant les données, privilégie une situation dans la quelle Thot n'est pas le demandeur mais celui qui se fait prier avant d'accepter la mission souhaitée par le seigneur des dieux. Le parallèle partiel de l'édifice de Taharqa à Karnak (**T**), lui-même copie d'un manuscrit antérieur, montre que ce dialogue existait dès le Nouvel Empire au moins. Il a en outre, fait l'objet d'un emprunt de la part des copistes sacrés d'Edfou (**E**), comme il a été indiqué plus haut ¹⁰⁹.

HYMNE B
E = *Edfou* I, 267 (3sq.) Arrière chapelle de la Jambe.
P = Philae, pronaos, colonne 3, Est, centre. B* (2922-317321) Plolémée VIII, Evergète II -
T = Karnak, *Taharqa*, pl. 22(4-5).

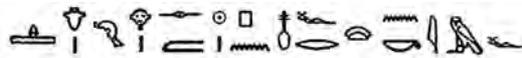
E¹ P¹
T¹ E⁵ P²
E⁷ P⁴
E⁸ P⁵
E⁹ (suit un texte différent)
P⁶

a) **Ta** ici:
b) **T**: on.
c) Dans le formulaire du sacre des oiseaux, *Urk* VIII, 84[99 d] = *Evergète*, pl. 41, le rōt dit:

109 Voir *supra*.

À deux reprises (voir encore col. 8), l'hymne insiste sur le rôle dévolu à Thot en matière d'organisation des cultes et il est à noter que Khonsou dans Thèbes Neferhotep, planificateur de l'univers créé se voit qualifier de  *hrp n ntr.w jr mhr(.w).sn*, « commandeur des dieux, qui crée leurs moyens de subsistance », *Urk. VIII*, n° 94b = *Porte d'Évergète*, pl. 59. Voir encore BÉNÉDITE, *Philæ*, 108 (VI), 4-6 où Thot « scribe de Maât » est « l'unique et solitaire qui crée les moyens de subsistance des dieux et des déesses » (*w' w'w jr mhr.w n ntr.w ntr.wt*). Encore, *Dendara II*, 211, 14 *jr hr.w ntr.w m M3't*, ce qui montre que ces moyens de subsistance sont Maât elle-même.

(d) Le formulaire de la col. 3 *htp jb.k hr.s m hrw pn nfr h'.n.k jm.f* est identique à celui qui figure dans la présentation de soi qu'opère le roi officiant lorsque le souverain procède à l'onction des oiseaux, faucon, vautour et ibis, de la cérémonie de confirmation du pouvoir royal de la fête du 19 du I *Akhet* (Thot) :



Urk. VIII, n° 99d = *Porte d'Évergète*, pl. 41. Le suffixe *.s* utilisé renvoie alors à la corporation des juges qui ont accordé le triomphe à Thot. Dans les qualificatifs de la colonne latérale de texte attribués à l'officiant, en tant qu'« héritier du Seigneur d'Hermopolis (*phr-nst n nb Hmnw*) », il est celui qui :



« concilie Khonsou-Thot en sa fête majeure du jour où il sort du jugement (*sh'p Hnsw-Dhwty m hb.f wr hrw pr m wpt.f*) ». Pour ce tour *hrw pn nfr h'.n.k jm.f*, comparer encore BÉNÉDITE, *Philæ*, 99, 14.

(e) *twt ntr q3 hr j3t.f* correspond, à la fois, à la représentation de l'ibis sur son pavois de **K Ev**  *p3 hb hr j3t.<.f>* *Urk. VIII*, n° 94c = *Porte d'Évergète*, pl. 59, *supra*, et à une épithète caractéristique de Chou-Onouris (Djed-shepes) et Thot/Khonsou ou encore Haroëris, H. JUNKER, *Die Onurislegende*, *KAWW* 59/1, 1917, p. 25, 27 et 54-55 ; A. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, p. 59, 60, n. f (et non h), p. 76, n. a-b. L'épithète est fréquente dans les scènes de *twt pt* ou d'offrande de l'objet *hh*, D. KURTH, *Den Himmel stützen, RitesÉg* 2, 1975, p. 56, n. 1¹¹⁰ et 58. Nombre de mentions directes concernant *q3 hr j3t.f* porteur du ciel, par ex. *Edfou IV*, 143, 18 ; 251, 13 ; 345, 10 (D. KURTH, *op. cit.*, p. 55) ; 381, 1 ; V, 96, 4 ; 147, 2 ; VI, 143, 9 ; VII, 129, 11 ; l'épithète peut être appliquée au roi exerçant la fonction divine du maintien du ciel (*Edfou VII*, 130, 6). À *Philæ* (BÉNÉDITE, *Philæ*, 104 [5], 3), dans un contexte d'abattage de l'ennemi, le roi est dit *snn 'nh n q3 hr j3t.f* « réplique vivante de Celui qui est élevé sur son pavois », équivalant donc à Onouris combattant l'ennemi solaire, ce qui correspond à la situation de sortie triomphante de l'astre lunaire à l'orient quand il se substitue au soleil.

¹¹⁰ Le renvoi fait *ad. loc.* à *Edfou IV*, 349, 7 est inadéquat puisque cette citation ne contient pas l'épithète et concerne *swd3 b3*.

(f) L'épithète de Thot en lacune est probablement à restituer selon le tour le plus courant ʕ, ʕ, comme par ex. *Edfou* III, 79, 12 ; VIII, 83, 10 ou 123, 3 ; appliqué à Khonsou-Thot, *Urk.* VIII, n^{os} 75b et 83b = *Porte d'Evergète*, pl. 29 et 22. À noter que c'est une séquence le plus souvent associée à *šhtp ntr.w*.

(g) Sous une graphie , en réalité  sur l'original, ce terme *dšrty.w* a fait l'objet d'une entrée au *Wb* V, 494, 14 d'après ce passage de l'hymne **B**, dont la *Wb* Zettel <3517>, *Wb Beleg.* V, 89, donne la forme correcte d'après les photos Berlin 2015/1523 de la face est de la colonne 3 du pronaos de Philæ. Aucune traduction n'est proposée si ce n'est qu'il s'agirait « d'êtres que Thot anéantit (*Wesen die Thot vernichtet*) ». D. Meeks (*AnLex* 78.4837), sans renvoyer à l'enregistrement du terme par le *Wb*, considérant d'après H. Brugsch qu'il s'agissait d'un mot nouveau, l'a identifié dans *Dendara* VIII, 40, 14 et l'a rattaché implicitement au radical *dšrw* « sang », *AnLex* 78.4836 et 79.3594 « être rouge (sang) », tout en proposant une traduction « victimes sanglantes (?) ». Cette valeur sémantique semble être étayée par le fait que le mot entre dans la formation du nom d'un des « errants » (*šmꜣy.w*, *Dendara* VII, 87, 11) de Sekhmet véhiculant la mort durant les épagomènes et le début de l'an mais protégeant le souverain, *šhby 'nh m dšrty.w* « Celui qui suce, qui vit de *deshertyou*  » attesté encore à *Edfou* I, 513, 5, où la fin du nom écrit  est méconnaissable, à *Ombos* II, n^o 705, x+1 = A. GUTBUB, *Kôm Ombo* I, n^o 333, p. 457 et n. 2' où l'on a  et, enfin, à *Dendara* VII, 85, 5 écrit . Avec le tour « qui vit de », *dšrty.w* s'applique donc à un aliment, corroborant par là l'association avec les offrandes des dieux établie par le texte de l'hymne **B**. Et qu'il y ait un lien intrinsèque avec le sang des proies égorgées semble bien découler du fait que le comparse immédiat du précédent est dit *'nh m snf* « Celui qui vit de sang qui s'écoule », *Edfou* I, 513, 6 ; *Ombos* II, n^o 705 x+2 = A. GUTBUB, *Kôm Ombo* I, p. 457 et n. 3 ; *Dendara* VII, 82, 7 ; VIII, 40, 16.

(h) *sn-nw.k pr r jw.k*, litt. « ton second sort conformément au fait que tu viens » qui décrit le moment de la nouvelle lune et du premier quartier, phase cruciale d'ouverture du cycle. Cf. Ph. DERCHAIN, *La lune*, p. 27 et 43 ; *Urk.* VIII, n^o 89b : « il remplace le soleil quand il descend aux enfers » *jdn.n.f R' šhd.f r hbt* ; et P. BARGUET, *RdE* 29, 1977, p. 15 ; *Edfou* III, 207, 11 : « l'œil lunaire est dans le ciel quand disparaît le disque solaire, jusqu'à la quinzième nuit », *jrt j'h m pt dr šhd jtn r 15 n grh*. Pour Khonsou-Thot/Lunus *sn-nw n jtn*, *Urk.* VIII, n^o 3c = AUFRÈRE, *Propylône*, p. 210 [32] ; *Urk.* VIII, n^o 57d = *Porte d'Evergète*, pl. 15 et *passim*. Thot *sn-nw n R'*, *Edfou* I, 267, 8 (gauche). Il semble possible de considérer comme proche d'une idée semblable le tour substantivé « Celui qui sort pour son semblable » *pr hr sn-nw.f* d'*Edfou* I, 522, 8 et, probablement I, 378, 9, désignant celui pour qui Thot qui dénombre les royautes enregistre les années de règne.

(i) Comme on le verra dans la Seconde Partie, ces calembours sacrés *hw* et *J'h*, *h(ʕ)b* et *hb*, diffèrent, au moins en partie des traditions jusqu'ici reconnues.

(Sera poursuivi dans la Seconde Partie).

*Addendum*¹¹¹



Fig. 19. Bloc réemployé dans un édifice en bordure du dromos de Louqsor © Cnrs-Cfeetk 131845/J.-Fr. Gout.

111 Je dois à l'amabilité de Chr. Thiers ce nouvel exemple du tableau spécifique du V^e Épisode du rituel, vraisemblablement d'époque romaine, qui vient s'adjoindre aux exemples de Karnak et de Philæ. Qu'il trouve ici l'expression de ma gratitude.

Cléopâtre I et la couronne d'Arsinoé. À propos des scènes de culte royal sur la porte ptolémaïque du 2^e pylône de Karnak

René Preys, KULeuven
Audrey Dégremont, Aspirante FRS/FNRS – ULB

DANS L'IDÉOLOGIE PTOLÉMAÏQUE, le culte des ancêtres a toujours joué un rôle important. Bien qu'il soit orienté à la fois vers le monde grec et vers le monde égyptien, le culte royal est souvent considéré comme un facteur unificateur de la société égyptienne autour de son roi. Tel était également le rôle voulu pour le culte de Sérapis dont les liens avec le culte royal ont maintes fois été démontrés ¹.

En Égypte, ce culte royal était notamment diffusé à travers les reliefs des temples ². Mais contrairement à ce que l'on pourrait croire, ces reliefs ne constituent pas le moyen le plus efficace de diffuser une propagande. Rien de mieux en effet qu'une monnaie pour faire circuler une idée. Mais qui, en dehors des dieux et des prêtres ³, connaissait l'existence des reliefs dans les salles du temple d'Edfou ?

De plus, les scènes décrivant l'idéologie ptolémaïque n'étaient pas vraiment situées à des emplacements visibles. Même en les plaçant sur des portes monumentales, insérées dans les enceintes des temples, les théologiens ont choisi de préférence une localisation sur les faces intérieures plutôt que sur les faces extérieures, où ces représentations auraient été à la vue de tous.

C'est également le cas pour le passage de la porte du deuxième pylône de Karnak, où deux scènes se font face ⁴.

¹ St. PFEIFFER, « The God Serapis, his Cult and the Beginning of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt », dans P. McKechnie, P. Guillaume (éd.), *Ptolemy II Philadelphus and his world*, Leyde, 2008, p. 387-408.

² Pour cette problématique, les études de E. Winter (« Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln », dans H. Maehler, V. Strocka [éd.], *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 147-160) et de J. Quaegebeur (« Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes », dans H. Maehler, V. Strocka, *op. cit.*, p. 245-262 ; et « The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty », *AncSoc* 20, 1989, p. 93-116) restent fondamentales. Voir aussi M. MINAS, *Die Hieroglyphischen Ahnenreihen der Ptolemäischen Könige*, *AegTrev* 9, 2000 ; St. PFEIFFER, *Herrscher- und Dynastiekult im Ptolemäerreich*, *MBPAR* 98, 2008.

³ La conception de la décoration pariétale de temples incombe aux prêtres. L'intervention directe des rois Ptolémées est peu probable même si cette décoration reflète certains événements de la cour. Il faut dès lors comprendre que, dans les propos qui suivent, les noms des rois dits être responsables de telle ou telle décoration ou changement renvoient en fait aux prêtres en fonction sous les règnes de ces rois.

⁴ Scènes correspondant aux textes *Urk.* VIII, n^{os} 146 et 150. Il s'agit des scènes 20 et 24 de la nouvelle publication en cours de préparation par la Mission épigraphique de l'Université Libre de Bruxelles à Karnak, en collaboration avec le CFEETK (MEA – USR 3172 du CNRS), mission dirigée par Michèle Broze (FRS/FNRS – ULB – CIERL) et René Preys (KULeuven, FUNDP) avec le soutien financier du Fonds de la Recherche Scientifique Belge et l'aide des Facultés Notre Dame de la Paix de Namur et de la KULeuven.

1. Les scènes

Sur le deuxième registre de l'épaisseur nord (**fig. 1**), Ptolémée VI Philométor et son épouse Cléopâtre II sont figurés face à la déesse Sechat. La déesse est coiffée de son emblème et vêtue d'une peau de léopard⁵. Elle tient dans la main gauche la palme de l'année à laquelle est suspendu le signe de la fête-*sed* et qui se termine par un anneau-*chen* surmonté de la grenouille évoquant des centaines de milliers d'années. De sa main droite, Sechat tient un calame et s'apprête à inscrire les annales du roi. Le texte qui accompagne la déesse l'identifie comme la « maîtresse de l'écriture et dame de la bibliothèque »⁶ et mentionne qu'elle offre au couple royal « un infini en vie, stabilité, pouvoir pour que vous régnez sur le Double-Pays en légitimité »⁷ ainsi qu'« une durée de vie plus longue que la royauté de Rê »⁸.

Ptolémée est coiffé du *pschent* pourvu d'un uræus et entouré d'un diadème dont les cordes retombent à l'arrière de la couronne. Il est vêtu d'un long manteau à franges qui couvre son épaule gauche. L'épaule droite laisse entrevoir un habit plissé⁹ à courtes manches¹⁰ sous ce manteau¹¹. Il tient en main un sceptre-*ouas* et un signe-*ankh*. Bien que les pieds soient martelés, il est clair que le roi porte des sandales. Il est identifié par ses deux cartouches et la colonne de texte devant lui indique qu'il « prend possession de ses jubilés de la main de Sechat »¹².

Cléopâtre est coiffée de la couronne hathorique¹³, modius à uræi surmonté de deux plumes et de cornes encadrant un disque solaire. Cette couronne repose sur une perruque tripartite pourvue d'un diadème semblable à celui de son époux. Elle porte une robe longue dont les plis diagonaux sont peints en rouge. À l'avant, une double ligne verticale, descendant directement du haut de la robe, imite le bord à franges du tissu. Aucun nœud n'est visible au niveau du ventre. Il ne s'agit pas de l'habit avec une ceinture à deux bandes, imitant la mode du Nouvel

⁵ Les taches de la peau de l'animal sont rendues en peinture. Pour Sechat, voir D. BUDDÉ, *Die Göttin Seshat, Kanobos* 2, Leipzig, 2000.

⁶ *Urk.* VIII, n° 146b.

⁷ *Urk.* VIII, n° 146e.

⁸ *Urk.* VIII, n° 146f.

⁹ Les plis ne sont rendus qu'en peinture. Le même procédé est utilisé pour les franges individuelles dont les mèches sont indiquées par des lignes rouges.

¹⁰ Pour cet habit qui a été considéré comme grec, perse ou authentiquement égyptien, voir R.S. BIANCHI, « The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt », dans H. Maehler, V. Strocka, *Das ptolemäische Ägypten*, 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 ; *id.*, « Die Ptolemäische und Römische Skulptur im Ägyptischen Museum Berlin Teil I. Privatplastik », *JBM* 42, 2000, p. 7-57 ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, p. 233-236 (bibliographie n. 86) ; P.E. STANWICK, *Portraits of the Ptolemies*, Austin, 2002, p. 37.

¹¹ Les différentes couches de l'habit royal sont également visibles à la base au-dessus des chevilles du roi.

¹² *Urk.* VIII, n° 146c.

¹³ Pour cette couronne, voir M. MALAISE, « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », *SAK* 4, 1976, p. 215-236 ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 154, n. 198, p. 233, n. 80 ; J.-Cl. GRENIER, « Cléopâtre Séléne, reine de Mauritanie. Souvenir d'une princesse », dans Chr. Hamdoune (éd.), *Ubique Amici. Mélanges offerts à J.-M. Lassère*, Montpellier, 2001, p. 107-108.

Empire, tel qu'on le représente sur la statuaire ¹⁴. Malgré les martelages de la poitrine, une ligne diagonale traversant le sein est encore visible et rappelle la partie de la tunique qui est jetée sur les épaules. Toutefois, il n'est plus possible d'affirmer que l'habit était noué entre les deux seins ¹⁵. Elle tient en main une tige de papyrus et probablement un signe-*ankh* ¹⁶. La reine est identifiée par son cartouche, précédé du titre *ḥqst nbt tswy*. Tout comme le roi, elle « prend possession du temps de vie de la main de Celle aux cornes pointues quotidiennement » ¹⁷.

Le couple royal est identifié comme les « deux dieux Philométor (*ntrwj mrwj mwt*), seigneurs de Karnak, dont la place est sublime dans Ouaset, la victorieuse » ¹⁸.

Sur la paroi sud du passage, Ptolémée VI Philométor exécute une libation pour son père Ptolémée V Épiphane et sa mère Cléopâtre I (**fig. 2**).

Ptolémée Philométor est coiffé de la couronne blanche et vêtu de l'habituel pagne court à devantail triangulaire. Dans la main gauche, il tient un signe-*ankh* et de la main droite, il effectue une libation sur un autel chargé d'offrandes. Il est identifié par ses cartouches et le texte qui l'accompagne indique qu'il effectue « une libation pour son père et sa mère » ¹⁹.

Ptolémée Épiphane est coiffé de la couronne *atef* et vêtu d'un simple pagne orné de la queue de taureau. Son corps est couvert d'un corset à deux bretelles. Il tient en main un sceptre-*ouas* et un signe-*ankh*. Le roi est identifié par un cartouche unique incluant le nom *ptwlmjs*. Le titre *nswt jt ntr*, qui précède le cartouche, et l'épithète *mꜣ'-ḥrw*, qui le suit, indiquent qu'il s'agit du roi ancêtre ²⁰.

Placées stratégiquement entre le cartouche du roi ancêtre et celui du roi vivant, les paroles du premier expriment le transfert de la royauté d'un roi à l'autre : « Je te donne ma fonction, ma place, mon trône et l'*imit-per* de ce pays » ²¹. Le jaillissement de la crue, réponse d'Épiphane à l'action de son fils ²², se trouve devant ses jambes.

Cléopâtre I est qualifiée d'épouse royale et de sœur royale (*ḥmt nswt snt nswt*) ²³. Tout comme Cléopâtre II sur l'autre montant, elle porte la coiffure hathorique. Elle est habillée de la longue robe des déesses qui remonte jusque sous la poitrine. La robe est décorée du motif traditionnel de plumes colorées, horizontales sur le corps et diagonales sur les jambes. Notons

¹⁴ Voir S. ALBERSMEIER, « Ptolemaic Statues of Priestesses from Thebes », dans P. Dorman, B. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, SAOC 65, 2011, p. 53-67 ; Chr. THIERS, « Deux statues des dieux Philométors à Karnak », BIFAO 102, 2002, p. 389-404.

¹⁵ Cette ligne diagonale sur le sein est également présente dans la représentation de Bérénice sur la porte de Khonsou, où l'habit ne présente pas de nœud (P. CLÈRE, *Porte d'Évergète*, pl. 43). Par contre, le nœud est clairement visible sur la stèle BM EA 1054 (R. BIANCHI, *Cleopatra's Egypt*, Brooklyn, 1988, p. 105, n° 15) ainsi que sur une scène semblable à Kôm Ombo (KO, n° 462). Ceci correspondrait à l'habit que l'on retrouve pour les reines sur certaines statues (S.-A. ASHTON, *Ptolemaic Royal Sculpture from Egypt*, BAR 923, 2001, p. 45-53).

¹⁶ La main gauche est détruite.

¹⁷ *Urk.* VIII, n° 146d.

¹⁸ *Urk.* VIII, n° 146a.

¹⁹ *Urk.* VIII, n° 150e. Le roi est également qualifié de « grand, fils d'un grand, qui protège les deux parties de son père » (*wr sꜣ wr nbnb psšty n jtꜣf*) (*Urk.* VIII, n° 150a).

²⁰ *Urk.* VIII, n° 150c.

²¹ *Urk.* VIII, n° 150f. Il faut ici ajouter à la copie de Sethe les termes *stꜣj*, simplement écrits par le siège suivi du personnage royal, après *jtꜣj*.

²² *Urk.* VIII, n° 150g.

²³ *Urk.* VIII, n° 150d.

encore que la reine tient une tige de papyrus et un signe-*ankh*. Tout comme son époux, elle offre la crue à son fils ²⁴.

Les ancêtres royaux sont identifiés comme les « deux dieux Épiphanes (*ntrwj prwj*), seigneurs de Ouaset, dont la place est sublime dans [...], dont les noms sont sacrés en Haute et Basse Égypte » ²⁵.

2. La couronne de Cléopâtre I

Si l'on regarde plus attentivement la couronne de Cléopâtre I (**fig. 3a-b**), les différences de niveaux et le plâtre disparu laissent apparaître d'autres motifs. On note de prime abord le creusement autour des deux plumes, formant une rigole particulièrement profonde à droite qui fut ultérieurement remplie de plâtre. La plume gauche, de forme irrégulière, présente un étrange rétrécissement à mi-hauteur. De plus, au centre des plumes, juste au-dessus des cornes entourant le disque solaire, apparaissent deux petits trous semi-circulaires, également remplis de plâtre.

Si l'on étudie la surface autour des plumes, on distingue encore les traces d'une hampe enroulée à côté de la plume droite et d'un élément oblique à côté de la plume gauche. Finalement, à hauteur des trous semi-circulaires, la surface entourant la couronne suggère la présence de deux éléments horizontaux ondulants.

Ces différentes observations permettent non seulement de suggérer que la couronne de la reine fut retravaillée mais également de reconnaître dans la forme originelle une couronne rouge surmontée de cornes de bélier horizontales torsadées sur lesquelles reposaient deux plumes plus étroites que celles de la couronne hathorique. Cette couronne composite était placée sur une tête qui était pourvue d'une coiffe de vautour, dont la queue est encore partiellement visible sur le côté arrière gauche de la tête de la reine.

Il apparaît dès lors que la couronne portée par Cléopâtre I était, à l'origine, la couronne d'Arsinoé II (**fig. 4a**) ²⁶ qui fut ensuite transformée en couronne hathorique (**fig. 4b**). Cette conclusion est particulièrement inattendue car jusqu'à ce jour, en dehors d'Arsinoé II, seules Cléopâtre II, III, et VII étaient reconnues comme ayant porté cette couronne. Faut-il dès lors ajouter Cléopâtre I à cette liste ? Si oui, quelles raisons pourraient avoir motivé la transformation de la couronne d'Arsinoé en une couronne de reine plus courante ²⁷ ?

²⁴ *Urk.* VIII, n° 150h.

²⁵ *Urk.* VIII, n° 150b.

²⁶ Pour cette couronne, voir P. DILS, « La couronne d'Arsinoé II Philadelphie », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, OLA 84-85, 1998, p. 1299-1330 ; S. ALBERSMEIER, M. MINAS, « Ein Weihrelief für die vergöttlichte Arsinoë II », dans *ibid.*, p. 3-30 ; M. NILSSON, *The Crown of Arsinoë II*, Gothenburg, 2010.

²⁷ Pour le lien entre les reines ptolémaïques et la déesse Isis, suggéré par la couronne hathorique, voir M. MALAISE, *SAK* 4, 1976, p. 225-236. La raison pour laquelle ces Cléopâtre se sont appropriées la couronne d'Arsinoé reste mal définie, en dehors d'une vague référence au pouvoir exercé par ces reines ; P. DILS, *op. cit.*, p. 1311 ; M. NILSSON, *op. cit.*, p. 507.

3. Les portes monumentales de Karnak

Les scènes du culte royal ne sont pas propres à la porte du deuxième pylône. On peut également les identifier sur la porte de Khonsou et la porte de Montou.

La porte de Khonsou est chronologiquement la plus ancienne des trois. Au deuxième registre du passage interne, Ptolémée III Évergète accompagné de la reine Bérénice II reçoit les annales rédigées par Khonsou²⁸ et exécute le culte pour ses parents, Ptolémée II Philadelphe et Arsinoé II²⁹.

Ptolémée III ne s'est pas contenté de décorer la porte de Khonsou. Il a également commencé la décoration de la porte de Montou. À sa mort, les parois extérieures nord et sud étaient achevées et la décoration du passage intérieur avait débuté. En effet, les troisième et quatrième registres sont au nom de Ptolémée III mais le premier registre est au nom de Ptolémée IV Philopator.

Sur la porte de Montou, la transition entre les règnes de Ptolémée III et IV se situe exactement au deuxième registre où ont été gravées les scènes en relation avec le culte royal. En effet, sur la paroi est, la scène reproduit le roi Ptolémée III, drapé de son manteau et accompagné de la reine Bérénice II³⁰, pour lequel Khonsou-Thot inscrit les annales. S'agissant d'une représentation du roi régnant³¹, cette scène ne peut dater que du règne de Ptolémée III³². En d'autres termes, tout comme pour la porte de Khonsou, Évergète avait prévu au deuxième registre de la porte de Montou un couple de scènes évoquant le culte dynastique, agencement décoratif qui sera ensuite repris au deuxième pylône : deux scènes décrivant le culte dynastique dans ces deux facettes de roi vivant et de roi ancêtre.

Toutefois, en étudiant la scène parallèle, on s'étonne d'y trouver non pas un tableau reprenant le culte du roi ancêtre mais une offrande alimentaire à Min, accompagné de son épouse Isis-Hathor et de son fils Harpocrate.

Comment dès lors expliquer l'absence de la scène dédiée au roi ancêtre sur la porte de Montou ? Les annales sont présentées par Thot à Ptolémée III et la reine Bérénice. Cependant, le roi qui apporte l'offrande alimentaire à Min est Ptolémée IV. Serait-il possible que Ptolémée IV ait dévié du programme décoratif prévu pour son père ? On peut supposer que si la décoration avait été achevée du vivant de ce dernier, la scène parallèle aurait figuré Ptolémée III en adoration devant son père Ptolémée II et Arsinoé, telle qu'on la trouve sur la porte de Khonsou. En continuant la décoration de la porte de son père, Ptolémée IV aurait pu garder la scène de culte du roi ancêtre en se représentant lui-même devant son père Ptolémée III et sa

²⁸ P. CLÈRE, *Porte d'Évergète*, pl. 43 (montant nord, côté ouest). Le roi et la reine portent les mêmes habits que Ptolémée VI et Cléopâtre II sur la porte du deuxième pylône.

²⁹ *Ibid.*, pl. 61 (montant nord, côté est).

³⁰ La photo ne permet pas de conclure si Bérénice est habillée de la même manière qu'Arsinoé sur la porte de Khonsou et que Cléopâtre II sur la porte du deuxième pylône.

³¹ La signification des scènes du deuxième pylône dans la problématique du culte royal ne peut être traitée dans le cadre de cet article. Notons simplement que dans les scènes du culte royal, telles qu'on les trouve dans d'autres temples (Edfou, Kôm Ombo) ou sur des stèles (Kôm el-Hisn Caire CG 22186), le manteau permet de distinguer clairement le roi régnant de ses ancêtres royaux.

³² La scène ne prouve donc pas qu'un culte aux « dieux » Évergètes était encore exécuté sous Ptolémée IV comme le pense S. AUFRÈRE, *Propylône*, p. 233.

mère Bérénice ³³. Cependant, la relation entre Ptolémée IV et sa mère n'est pas sans ambiguïté. Selon Polybe ³⁴, Sosibios, l'homme fort du moment, aurait fait empoisonner la reine. Si cet acte a été commis à l'instigation du fils, on imagine mal ce dernier se faire représenter sur la porte de Montou en adoration devant sa mère dont il venait de commanditer le meurtre. Ceci expliquerait également la raison pour laquelle le nom de Bérénice a été martelé dans la scène la représentant avec Ptolémée III recevant les annales ³⁵.

La scène de culte du roi ancêtre fut donc remplacée par une adoration de Min, dieu que l'on retrouve ailleurs sur la porte de Montou ³⁶. Cette scène inclut la représentation du dieu-fils Harpocrate. Placé sur un grand *sema-taoui*, le dieu-fils se tient à hauteur du visage du roi créant un face-à-face probablement significatif. Les textes de la scène parlent principalement de l'offrande alimentaire apportée par le roi. Cependant, les épithètes d'Harpocrate insistent sur son caractère royal en l'identifiant à Harsisès « maître de Thèbes, souverain de Coptos des deux terres et prince dans la ville du sud ». Ainsi, image et texte tendent vers une identification entre le roi vivant et le dieu fils ³⁷. La scène d'adoration des ancêtres royaux est certes absente, mais l'évocation du roi et de ses parents ne l'est pas. En effet, la présence d'Harpocrate *ꜥ wr tpy n Jmn*, tout en assimilant roi vivant et dieu fils, permet d'identifier Min et Isis aux parents du roi. D'ailleurs, dans la scène parallèle, Khonsou-Thot suggère que Ptolémée III soit non seulement identifié à Amon, Montou et Harsisès, mais également à Min. Ptolémée IV apporte dès lors l'offrande alimentaire à Min (= Ptolémée III) et à Isis (≠ Bérénice II) ³⁸, évoquant ainsi sa piété filiale envers son père en se passant de sa mère, devenue indésirable dans le contexte historique.

³³ Jan Quaegebeur (« Documents égyptiens anciens et nouveaux relatifs à Arsinoé Philadelphie », dans H. Mélaerts [éd.], *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III^e siècle avant notre ère*, *StudHell* 34, 1998, p. 82) en était arrivé à la même conclusion concernant la décoration de la porte de Montou, mais a suggéré comme raison du changement du schéma décoratif le fait que Ptolémée IV n'était pas encore marié ou divinisé. Selon lui, le roi « ne pouvait pas encore se présenter comme héritier officiel dans le cadre du culte dynastique devant ses parents et/ou ses grands-parents divinisés ». Ptolémée IV n'a pourtant aucun problème à se présenter devant les autres divinités. Pour la datation de 220 av. n. ère du mariage et de la divinisation du couple Philopator, voir E. LANCIERS, « Die Vergöttlichung und die Ehe des Ptolemaios IV. und der Arsinoe III », *AfP* 34, 1988, p. 27-32.

³⁴ *Histoire* XV, 25, 2 ; voir L. MOOREN, « The Ptolemaic Court System », *CdE* 119-120, 1985, p. 214-222 ; H. FELBER, « Von Söhnen, Vätern und Müttern. Ägyptische und Griechische Aspekte frühptolemäischer Königstheologie », dans D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, *OLA* 128, 2003, p. 113 et 131, qui remarque aussi l'ajout de l'épithète *sh'j.n sw jt=f* dans le nom d'Horus de Ptolémée IV.

³⁵ En revanche, dans les autres scènes où apparaît la reine Bérénice (S. AUFRÈRE, *Propylône*, scènes 8a et b = fig. 23-24, 27a et b = fig. 25-26), son nom n'a pas été touché. Il est probable que c'est l'aspect particulièrement « royal » de la scène qui a provoqué cette attaque. Il faut aussi remarquer que Ptolémée IV n'a pas eu ces « scrupules » à Edfou où il figure en adoration devant le couple des dieux Évergètes ; pour les exemples, voir E. WINTER, dans H. Machler, V. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, p. 149, doc. 2,4 et 6.

³⁶ Voir S. AUFRÈRE, *Propylône*, scènes 15a et b (= fig. 44-45 et 46-47), 21a (= fig. 57-58).

³⁷ Pour Harpocrates et son importance en tant qu'image du roi sur terre, voir S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpocrates)*, *OLA* 151, 2006, qui définit le dieu représenté sur un *sema-taoui* : « Er ist somit das göttliche Spiegelbild des irdischen Herrschers » (p. 123) ; pour la scène de la porte de Montou, voir p. 224. Voir aussi Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, *OLA* 432, 1992, p. 179, 336 ; P. BALLEST, « Remarques sur Harpocrate "Amonien" : à propos d'une terre cuite tardive provenant d'Alexandrie », *BIFAO* 82, 1982, p. 75-83.

³⁸ Les épithètes de la déesse la mettent aussi en relation avec la royauté ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 245.

Un relief de la cour située entre le troisième et le quatrième pylône du temple d'Amon présente une situation très semblable³⁹. Ptolémée III et Bérénice II y sont représentés en adoration devant Hathor de Dendera. Sous Ptolémée IV, la déesse reçoit une colonne de texte supplémentaire, l'identifiant à Isis, « mère divine »⁴⁰, créant ainsi une Isis-Hathor tout à fait comparable à l'Isis de la scène de la porte de Montou. De plus, devant les jambes de la déesse, on ajoute un Harpocrate $\text{ḥ} \text{wr} \text{tpy} \text{n} \text{Jmn}$ ⁴¹, à proximité duquel on fit graver les cartouches de Ptolémée IV comme pour l'identifier au dieu fils.

Il est fort possible que ces deux scènes aient été réalisées au même moment, lorsque, après la mort de son père, Ptolémée IV voulut s'identifier à Harpocrate, fils de Min/Amon⁴² et d'Isis⁴³.

4. Ptolémée IV et la porte du deuxième pylône

Tout comme son père, Ptolémée IV ne se limita pas à la décoration d'une seule porte. Il prit sur soi de donner à l'entrée du temple d'Amon une nouvelle magnificence.

Il commença par ajouter son nom sur les colonnes du kiosque de Taharqa dont il restaura également les panneaux d'entrecolonnement. Malheureusement, seuls les soubassements nord avec la procession des dieux-Nil sont conservés⁴⁴. Mais la présence de pieds montre clairement qu'ils étaient surmontés de scènes d'offrandes. La face nord du premier panneau nord⁴⁵ montre deux pieds chaussés de sandales appartenant à un personnage qui était vêtu d'un grand manteau descendant jusqu'au-dessus des chevilles et dont seules les franges inférieures sont encore

³⁹ Pour cette scène voir P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê*, RAPH 21, 1962, p. 93-94, pl. XIIB ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 248 (qui identifie l'Harpocrate à Ptolémée V) ; K. MYSLIWIEC, « Isis, Hathor ou Cléopâtre ? À propos d'une figurine trouvée à Tell Atrib », *ÉtTrav* 19, 2001, p. 272-273 ; Chr. THIERS, *Karnak* 13, 2010, p. 385 et n. 59.

⁴⁰ Pour Isis « mère divine » et les reines ptolémaïque, voir Fr. COLIN, « L'Isis "dynastique" et la mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle », *ZPE* 102, 1994, p. 271-295.

⁴¹ Voir S. SANDRI, *Har-pa-chred*, p. 30.

⁴² S. Sandri (*op. cit.*, p. 30) mentionne encore deux cas où une figure d'Harpocrate fut insérée dans des scènes existantes. Ces deux cas ne peuvent être datés mais S. Sandri évoque la possibilité qu'elles puissent dater du même règne. Le premier se trouve dans le passage du pylône du temple de Khonsou (*The Temple of Khonsu* II, OIP 103, 1981, pl. 114), temple où Ptolémée IV fut en effet actif (voir aussi *id.*, pl. 126, 127, 129 ; Fr. LAROCHE-TRAUNECKER, « Les restaurations et transformations d'époque gréco-romaine du temple de Khonsou à Karnak », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems, *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, OLA 84-85, 1998, p. 909 ; pour l'attribution erronée du plafond du passage du pylône à Ptolémée IV, voir Chr. THIERS, *Karnak* 13, 2010, p. 381, n. 45). Le second cas se trouve sur la paroi extérieure est du temple de Ptah (PM II, p. 201 [35]) où une figure de Somtout l'enfant est ajoutée devant les jambes d'Hathor. Ptolémée IV fut également actif à l'intérieur du temple de Ptah.

⁴³ Pour Ptolémée IV et Harpocrate, voir aussi W. HUSS, « Ptolemaios V. als Harpokrates? », *AncSoc* 36, 2006, p. 45-49 ; P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, p. 261 ; Ptolémée IV serait aussi responsable de la construction d'un temple pour Harpocrate à côté de celui de Sérapis à Alexandrie, temple qui aurait peut-être fonctionné comme mammisi (S. SANDRI, *op. cit.*, p. 68 ; J. MCKENZIE, S. GIBSON, A. REYES, « Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence », *JRS* 94, 2004, 73-121). L'identification entre le fils de Ptolémée III et Harpocrate daterait peut-être déjà du règne du père (J. BINGEN, « I. Philae I 4, un moment d'un règne, d'un temple et d'un culte », dans B. Kramer *et al.* [éd.], *Akten des 21. Internationalen Papyrologenkongresses*, AfP Beihefte 3, 1997, p. 88-97). Voir aussi les camées identifiés à Ptolémée III, Bérénice II et Ptolémée IV où ce dernier est représenté avec la tresse de l'enfance et la double couronne ; *La gloire d'Alexandrie, catalogue d'exposition Petit Palais*, Paris, 1998, n^{os} 95-97.

⁴⁴ Quelques blocs épars sont également conservés ; Chr. THIERS, « *Membra disiecta ptolemaica* (II) », *Karnak* 14 (à paraître).

⁴⁵ PM II, p. 25 (plan VII) : le panneau n'a pas reçu de numéro.

visibles. La partie inférieure du sceptre-*ouas* que le roi tenait devant lui est conservée au-dessus du pied avant. L'orientation du personnage, le dos vers le sanctuaire, ne laisse planer aucun doute sur le fait que nous avons affaire à une scène où le roi et sa reine reçoivent les années de règne. En effet, derrière le roi, les pieds joints et la partie inférieure du sceptre-*ouadj* confirment la présence de la reine. Devant le couple royal, se trouvent deux paires de pieds. La première est masculine mais aucun élément supplémentaire ne permet d'identifier le dieu de manière plus précise. La seconde est féminine. Deux tiges de roseau se terminant par une petite grenouille assise sur un anneau-*chen* permettent de reconstituer une déesse offrant les annales au couple royal ⁴⁶. Une colonne latérale fermait la scène du côté ouest.

Il est clair qu'après Ptolémée III sur les portes de Khonsou et de Montou, Ptolémée IV et Arsinoé III recevaient également les années de règne prospères de la part des divinités ⁴⁷. Malheureusement, la scène parallèle n'est pas conservée et nous ne savons pas comment Ptolémée Philopator y résolut son problème « maternel ».

Mais, le dessein majeur de Ptolémée IV était de décorer la porte principale du temple d'Amon. Il commença par mettre son nom sur les montants de la petite porte du deuxième pylône mais le projet global ne put se réaliser, probablement à cause de la révolte thébaine. C'est finalement Ptolémée VI qui se chargea de mettre à exécution les travaux ⁴⁸.

Les travaux de Ptolémée IV autour du kiosque de Taharqa et sur la petite porte même du deuxième pylône suggèrent cependant que la conception de la décoration de la porte monumentale de ce même pylône fut déjà réalisée « sur papier » bien avant le début des travaux sous Ptolémée VI. Peut-on considérer que Ptolémée IV était à l'origine de cette décoration ou faut-il remonter plus haut dans le temps ?

5. Ptolémée III et la porte du deuxième pylône ?

Les scènes du culte dynastique de la porte du deuxième pylône affichent une forte ressemblance avec celles de la porte de Khonsou. À quelques détails près, la description que nous avons faite pour le deuxième pylône peut s'appliquer aux scènes de la porte de Khonsou. Si les scènes ne sont pas des copies serviles, il s'en faut de peu et les différences sont principalement la conséquence de l'espace plus confiné dans lequel les scènes du deuxième pylône devaient être insérées ⁴⁹.

Ainsi, contrairement à Khonsou sur la porte de Khonsou, Sechat ne tient qu'une seule tige de roseau en main, réduisant ainsi l'espace qui la sépare du roi. Pour la même raison, le sceptre-*ouadj* de la reine frôle l'épaule et le bras gauche du roi dans la scène du deuxième pylône,

⁴⁶ Pour deux divinités présentant les tiges de roseau au couple royal, voir par exemple Edfou, Trône de Rê, parois sud et nord (*Edfou*, pl. XXIXa et b), chambre de l'escalier ouest paroi ouest (*Edfou*, pl. XXXVIb).

⁴⁷ L'attribution à Ptolémée IV est fondée uniquement sur la présence du cartouche de ce roi dans les scènes du soubassement.

⁴⁸ Ptolémée VI fit également regraver les scènes ramessides sur les parois de la partie est du passage du deuxième pylône. Toutes les scènes sont gravées dans un style ptolémaïque mais la plupart sont au nom de Ramsès II. Ptolémée VI se substitua à Ramsès II principalement dans les registres inférieurs ; PM II, p. 42 (148g-h).

⁴⁹ Pour une situation comparable, voir Chr. THIERS, « Copies et citations à Tôd : le cas des dieux maîtres d'autel (*Tôd*, nos 314-315) », *BIFAO* 100, 2000, p. 393-402.

tandis qu'il en est fort éloigné dans la scène de la porte de Khonsou. L'espace réduit peut également expliquer le choix de la déesse Sechat remplaçant Khonsou. En effet, l'image d'une déesse prend moins de place que l'image d'un dieu⁵⁰. Finalement, les colonnes latérales furent éliminées et les textes raccourcis. Ainsi, les trois colonnes répétant les paroles de Khonsou débutant chacune avec l'expression *mn n=tn*, furent réduites à la première colonne : *mn n=tn ḥḥ m 'nh ḏd w3s nswt=tn t3wj m m3'-hrw*⁵¹. Les trois colonnes entre les tiges reçurent le même traitement. Seule la première fut conservée : *nḥb=j n=tn 'h'w r nswyt nt R' <spḥr=j n=tn gnwt nt Jtm>*⁵². Les paroles du roi et de la reine furent seulement accordées au changement de la divinité qui agit envers eux. Les épithètes de Sechat ne sont réparties que sur une colonne et une ligne, contrairement à Khonsou qui dispose de deux colonnes et une ligne. Finalement, la colonne surmontant les deux personnages royaux dut également être raccourcie. La référence aux images royales (*shmwj*) et leur ka (*k3wj*) fut abandonnée et seules les deux premières épithètes, *nbwj* et *ḏsrwj st*, furent maintenues tout en inversant les toponymes⁵³.

Les mêmes constatations s'imposent pour la scène d'adoration du couple d'ancêtres. Dans l'image, outre le rapprochement des deux ancêtres, on notera particulièrement la différence au niveau de l'action du roi. Sur la porte de Khonsou, le roi effectue un encensement pour ses parents, or cette action demande un grand espace horizontal à hauteur du visage du roi dont le graveur du deuxième pylône ne dispose pas. L'encensement fut donc remplacé par une libation⁵⁴, ce qui entraîna un changement dans les paroles des divers personnages. Néanmoins, le texte décrivant les dieux Épiphanes est presque identique à celui des dieux Adelphe tandis que la ligne horizontale surmontant Ptolémée VI est pareille à celle surmontant Ptolémée III : *wr s3*

⁵⁰ Il suffit de comparer l'image du couple royal de la scène sud. La largeur au niveau des épaules de l'image de Ptolémée V est de 57,7 cm, tandis que celle de la reine est de 42,7 cm. De plus, la disposition différente des bras de Sechat par rapport à celle de Khonsou permet également un gain de place.

⁵¹ *Urk.* VIII, n° 146e. La disposition des signes est identique, à la différence qu'ils sont plus rapprochés dans la scène du deuxième pylône ; ainsi, le signe *w* (Z7) entre la plume et la langue de *m3'-hrw* a été éliminé dans la disposition de la scène du deuxième pylône.

⁵² *Urk.* VIII, n° 146f. La hauteur disponible pour la colonne de la scène du deuxième pylône était clairement trop réduite pour insérer toute la première colonne de la scène de la porte de Khonsou ; la deuxième partie fut donc omise. D'un autre côté, la hauteur s'avérait trop grande pour être remplie en reprenant la disposition des signes de la scène de la porte de Khonsou. Le texte fut donc « allongé » en ajoutant les traits du pluriel après le suffixe de la deuxième personne du pluriel tandis que le nom du dieu Rê fut écrit avec ses compléments phonétiques *r* et *'*. Pour un autre exemple où des textes devaient être allongés pour remplir l'espace disponible, voir E. WINTER, « A reconsideration of the Newly Discovered Building Inscription on the Temple of Denderah », *GM* 108, 1989, p. 83-85.

⁵³ Porte de Khonsou : *nbw W3st nḥtt ḏsrwj st m Jpt-swt* (P. CLÈRE, *Porte d'Évergète*, pl. 43 = *Urk.* VIII, n° 98a) ; porte du deuxième pylône : *nbw Jpt-swt, ḏsrwj st m W3st nḥtt* (*Urk.* VIII, n° 146a). Remarquons que sur la porte de Montou, l'espace est également plus réduit mais d'autres choix ont été faits (S. AUFRÈRE, *Propylône*, fig. 36-37). Ainsi les colonnes latérales sont maintenues. Les trois tiges de roseau du dieu Thot sont réduites à une seule. Le gain de place se fait au détriment de la reine qui est rapprochée du roi en mettant sa main droite sur son épaule. Elle se voit dépouillée de son sceptre-*ouadj* et de son signe-*ankh* ainsi que de ses paroles. Ceci ne diminue en rien le rôle de la reine dans cette scène puisque les paroles de Thot sont toujours adressées à la deuxième personne du pluriel. Les textes de cette scène, tout en reprenant les mêmes thèmes, ne permettent pas une comparaison aussi poussée qu'entre le deuxième pylône et la porte de Khonsou. La scène du kiosque de Taharqa disposait en revanche d'un espace plus large ce qui explique la présence de deux divinités devant le couple royal. Il est probable qu'il s'agissait de Thot (Khonsou ?) et de Sechat (avec deux tiges). Ici, seule la colonne latérale derrière les divinités fut retenue.

⁵⁴ Représenter l'encensement sur une largeur moins grande était pourtant possible si l'on considère cette action du roi devant l'ogdoade au 4^e registre de la porte du deuxième pylône ou au 4^e registre de la porte de Khonsou.

*wr nbnb psštj n jtꜣf <rdj ḥꜣw ḥr jmjw-bꜣḥꜣf>*⁵⁵. Finalement, les paroles de Ptolémée V adressées à son fils reprennent la première colonne des paroles de Ptolémée II à l'égard de Ptolémée III⁵⁶.

6. La couronne d'Arsinoé : entre la porte du deuxième pylône et la porte de Khonsou

Serait-il possible que cette ressemblance entre la porte de Khonsou et celle du deuxième pylône offre une explication pour la couronne d'Arsinoé cachée sous la couronne hathorique de Cléopâtre I ?

Nous avons vu que pour la porte de Montou Ptolémée IV ne fit qu'achever un projet décoratif qui avait été conçu par Ptolémée III. Ce dernier était aussi responsable de la décoration de la porte de Khonsou où l'on voit apparaître pour la première fois dans les temples thébains le couple de scènes décrivant le culte dynastique, couple qui devait se répéter sur la porte de Montou.

La présence du nom de Ptolémée IV sur la porte du deuxième pylône suggère que ce roi avait prévu de décorer la porte en continuation des travaux menés dans la cour du temple. Il est dès lors fort probable que le projet décoratif existait préalablement sous Ptolémée IV et que Ptolémée VI et Ptolémée VIII ne firent qu'exécuter ce qui figurait déjà « sur papier »⁵⁷.

La présence des noms de Ptolémée V et Cléopâtre I dans la scène du culte des ancêtres ne laisse aucun doute quant à l'identification des deux personnages. Cependant, la présence de la couronne d'Arsinoé II cachée sous le plâtre nous oblige à réfléchir sur la datation de ce projet « sur papier ».

Il est clair que les scènes du passage du deuxième pylône sont une copie presque conforme des scènes du passage de la porte de Khonsou. En fait, la couronne de Cléopâtre I, épouse de Ptolémée V, constitue la seule divergence majeure. Si nous restituons la couronne d'Arsinoé, non seulement toute différence avec la scène de la porte de Khonsou disparaît mais il devient évident que les scènes de la porte de Khonsou ont servi de modèle aux scènes de la porte du deuxième pylône. Le projet « sur papier » prévoyait une reine avec la couronne d'Arsinoé. Si cela s'avère correct, deux scénarios se présentent à nous.

La première option consiste à envisager le décor de la porte du deuxième pylône comme un projet de Ptolémée III Évergète. Tout comme sur la porte de Khonsou et la porte de Montou, le deuxième registre était dédié au culte dynastique. Le projet prévoyait dès lors une scène nord figurant Ptolémée III et Bérénice II recevant les années de règne de Sechat, tandis que Ptolémée III exécutait le culte à destination de Ptolémée II et d'Arsinoé II sur le montant sud. Le décor ne sera finalement matérialisé que sous Ptolémée VI qui place son nom et celui de sa reine Cléopâtre II dans les cartouches de la scène nord et ceux de ses parents Ptolémée V et

⁵⁵ *Urk.* VIII, n° 150a ; P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 61 = *Urk.* VIII, n° 93a. Pour cette ligne, on constate également que la série d'épithètes fut réduite à la première d'entre elles et que les signes furent un peu plus espacés pour remplir l'espace disponible.

⁵⁶ *Urk.* VIII, n° 150f ; P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 61 = *Urk.* VIII, n° 93g. La disposition des signes est légèrement différente. Remarquons que ces paroles sont placées entre le cartouche du roi ancêtre et la titulature du roi régnant, tout comme dans la scène du deuxième pylône.

⁵⁷ Pour des projets de Ptolémée IV Philopator exécutés par Ptolémée VIII, voir Chr. THIERS, *BIFAO* 100, 2000, p. 401.

Cléopâtre I dans les cartouches de la scène sud. Cependant, les théologiens, et à leur suite les artisans-graveurs, ont oublié de transformer la couronne spécifique d'Arsinoë II en une couronne plus traditionnelle de reine ptolémaïque qui convient à Cléopâtre I. C'est cette erreur qui sera corrigée à l'aide de plâtre.

La deuxième option propose de concevoir la décoration comme un projet de Ptolémée IV⁵⁸. Dans ce cas, la porte de Khonsou aurait servi de modèle. Le concepteur du décor du deuxième pylône aurait littéralement repris les scènes de l'époque d'Évergète, en les adaptant à l'espace plus réduit. Ici encore, il aurait oublié de changer la couronne de la reine ancêtre⁵⁹.

On peut également se demander si cette « faute » exécutée, quel que soit le scénario choisi, sous le règne de Ptolémée VI n'a pas été à l'origine de l'attribution de la couronne d'Arsinoë à Cléopâtre III⁶⁰. Ce phénomène est somme toute limité au domaine de Karnak⁶¹. Une représentation de Cléopâtre III offrant le vin se trouve sur le passage du quatrième pylône du temple d'Amon⁶². Datant de l'époque de Ptolémée VIII, on peut considérer que sa gravure n'est rien d'autre que la continuation des grands travaux de restauration ptolémaïque sur l'axe du temple d'Amon que Ptolémée IV avait mis en route en commençant par le kiosque de Taharqa dans la grande cour. Ptolémée VI avait continué par la décoration de la porte du deuxième pylône. Et

⁵⁸ Ou de Ptolémée VI, à condition que le projet de Ptolémée IV n'ait pris en compte que la grande cour du temple, ce qui semble improbable.

⁵⁹ Ce genre de faute ne serait d'ailleurs pas unique à la porte du deuxième pylône. Sur les parois extérieures du naos d'Edfou, deux scènes évoquent la présentation des années de règnes à Ptolémée VIII (voir en dernier lieu, M. MINAS-NERPEL, « Koregentschaft und Thronfolge: Legitimation ptolemäischer Machtstrukturen in den ägyptischen Tempeln der Ptolemäerzeit », dans W. Held *et al.* [éd.], *Orient und Okzident. Antagonismus oder Konstrukt? Machtstrukturen, Ideologien und Kulturtransfer in hellenistischer Zeit. Akten des Würzburger Symposions, 10.–13. April 2008, Marburger Beiträge zur Archäologie* 1, 2012, p. 181–202 [sous presse]. Nous remercions Martina Minas-Nerpel de nous avoir permis de consulter son article avant sa publication). Sur les registres supérieurs, on voit Ptolémée VIII exécutant le culte devant ses ancêtres. Du côté ouest figurent le couple Ptolémée V et Cléopâtre I (3^e registre) et le couple Ptolémée II et Arsinoë II (4^e registre). Du côté est, les scènes sont dédiées aux couples Ptolémée V et Cléopâtre I (3^e registre) et Ptolémée IV et Arsinoë II (4^e registre). Du côté ouest, les erreurs se sont accumulées puisque non seulement Arsinoë II n'est pas représentée avec sa couronne traditionnelle mais Ptolémée V, représenté déjà sur la paroi est, aurait dû être Ptolémée III accompagné de Bérénice II, les dieux Évergètes. Pourtant les épithètes surmontant le couple, identifient bien des dieux Épiphanes (*Edfou* IV, 122, 14). En revanche, le cartouche de la reine présente un mélange entre Bérénice et Cléopâtre (*Edfou* IV, 123, 3). Pour cette confusion entre les différents couples, voir J. QUAEGBEUR, « Ptolémée II en adoration devant Arsinoë II divinisée », *BIFAO* 69, 1971, p. 216–217, n° 50.

⁶⁰ 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. Die Zeit Ptolemaios' VI. bis VIII.*, Wiesbaden, 2011, p. 58–76. Il semblerait que seule Cléopâtre III ait porté la couronne d'Arsinoë. La scène du quatrième pylône mentionne clairement l'épouse royale Cléopâtre, ne laissant pas de doute quant à l'identification avec Cléopâtre III. Le cas du linteau et des scènes des montants de la porte du sanctuaire de barque du temple de Khonsou est plus difficile à trancher. La reine est anonyme sur le linteau où elle accompagne Ptolémée VIII dans une procession lunaire. Dans les scènes du troisième registre des montants, la reine porte une couronne hathorique à l'ouest et la couronne d'Arsinoë à l'est. Les épithètes ne permettent pas de trancher entre Cléopâtre II ou III mais les textes des soubassements des montants mentionnent des deux côtés l'épouse royale Cléopâtre. Il est donc probable que c'est cette reine qui est représentée sur les deux montants.

⁶¹ M. NILSSON, *The Crown of Arsinoë II*, doc. 156 et 157, p. 220–221 ; voir P. DILS, dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, p. 1309, 1311 et 1327.

⁶² PM II², p. 79 (202i) ; M. MINAS, « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln, Teil I. », *OLP* 27, 1996, p. 61, n. 38. Deux autres attestations se trouvent dans le temple de Khonsou ; PM II², p. 239 (74).

tout en achevant cette dernière, Ptolémée VIII continua plus en avant dans le temple en restaurant le passage du quatrième pylône.

Le premier scénario comporte cependant une faille. Si l'on compare les scènes du culte dynastique de la porte de Khonsou et de la porte de Montou, on est saisi par leur originalité. Les thèmes sont certes comparables mais leur formulation est différente. Peut-on s'imaginer qu'en concevant la décoration d'une troisième porte, les théologiens d'Évergète se soient contentés de copier presque servilement les scènes qu'ils avaient auparavant conçues pour la porte de Khonsou ⁶³ ?

Ce n'est pas pour autant que les scènes et les textes de la porte du deuxième pylône manquent d'originalité. Mais il faut admettre que l'originalité des textes est plus évidente sur les parois extérieures de la porte que sur celles du passage intérieur ⁶⁴. Il est donc bien plus concevable que le concepteur des scènes du passage, vivant à l'époque de Ptolémée IV ou de Ptolémée VI, se soit laissé guider par son prédécesseur illustre de la porte de Khonsou.

La porte du deuxième pylône montre donc que, même à des époques anciennes, le *copy/paste* était un principe à utiliser avec précaution.

⁶³ En ce sens, le recopiage des scènes de la porte de Khonsou sur la porte du deuxième pylône est différent des autres attestations de « citations » où des originaux sont certes copiés mais néanmoins adaptés par un auteur à une situation spécifique. Voir par exemple, L. ZABKAR, « Adaptation of Ancient Egyptian Texts to the Temple Ritual at Philae », *JEA* 66, 1980, p. 127-136 ; Ph. DERCHAIN, « Allusion, citation, *intertextualité* », dans M. Minas, J. Zeidler (éd.), *Aspekte spätägyptische Kultur, AegTrev* 7, 1994, p. 69-76 ; E. WINTER, « Zeitgleiche Textparallelen in verschiedenen Tempeln », dans D. Kurth (éd.), *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration: 3. Ägyptologische Tempeltagung, ÄAT* 33/1, 1995, p. 305-319 ; Fr. LABRIQUE, « Rapiécage ou réécriture? La porte d'Évergète, le temple d'Esna », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *op. cit.*, p. 883-902 ; S. CAUVILLE, *Dendara. La Porte d'Isis*, Le Caire, 1999, p. 299-300 ; Chr. THIERS, *BIFAO* 100, 2000, p. 393-402. On peut aussi mentionner les « schémas » décoratifs ptolémaïques repris par Auguste pour décorer la porte de Kalabcha, résultant en une scène représentant Auguste accompagné d'une reine ptolémaïque ; E. WINTER, « Octavian/Augustus als Soter, Euergetes und Epiphanes: Die Datierung des Kalabscha-Tores », *ZÄS* 130, 2003, p. 208-212.

⁶⁴ Il est impossible de développer cette idée dans le cadre de la présente étude. Elle fera l'objet d'une recherche ultérieure.



Fig. 1. Ptolémée VI et Cléopâtre II recevant les années de règne de Sechat (Porte du deuxième pylône, passage nord, 2^e registre) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

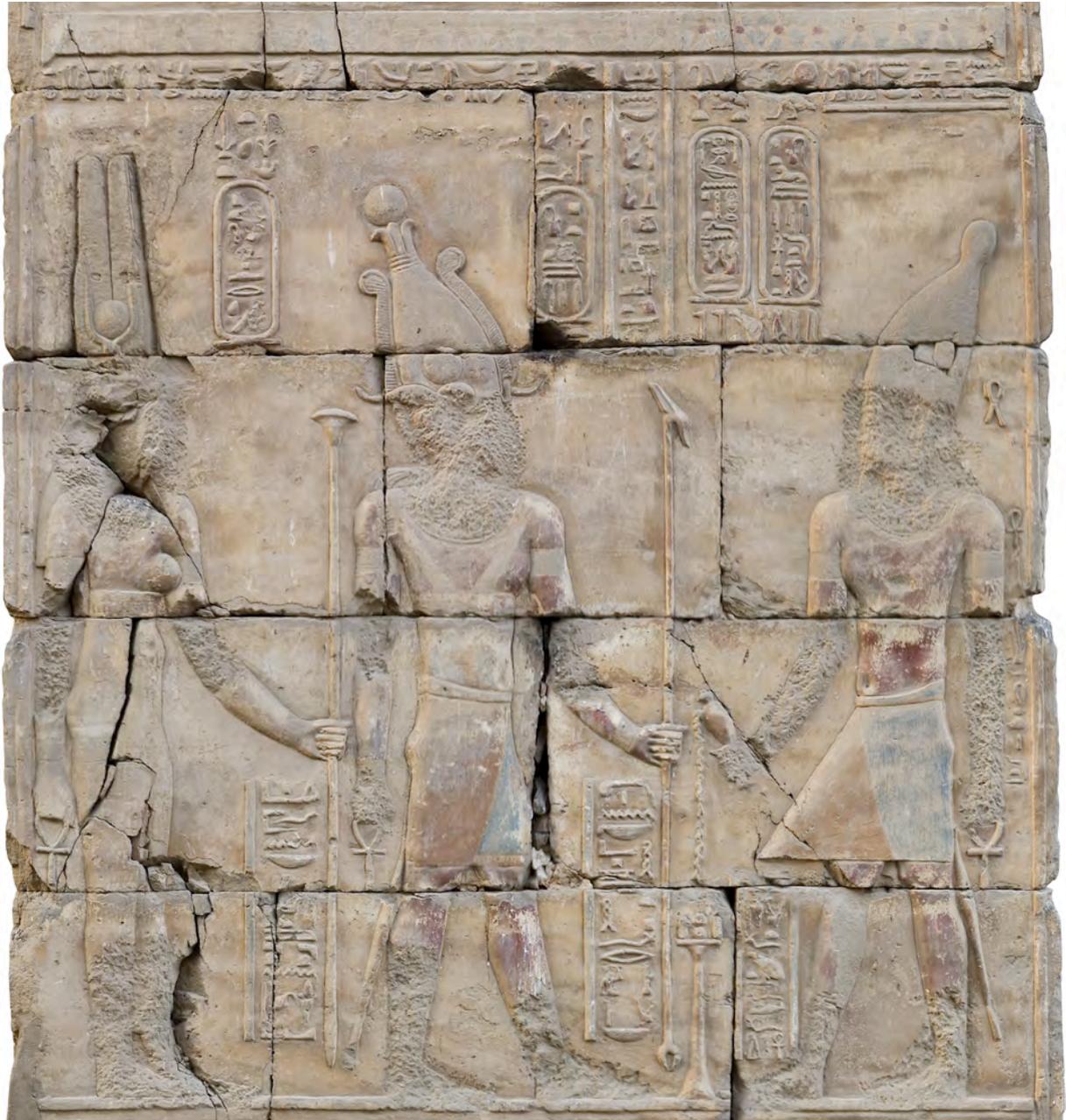


Fig. 2. Ptolémée VI exécutant une libation pour Ptolémée V et Cléopâtre I (Porte du deuxième pylône, passage sud, 2^e registre) © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

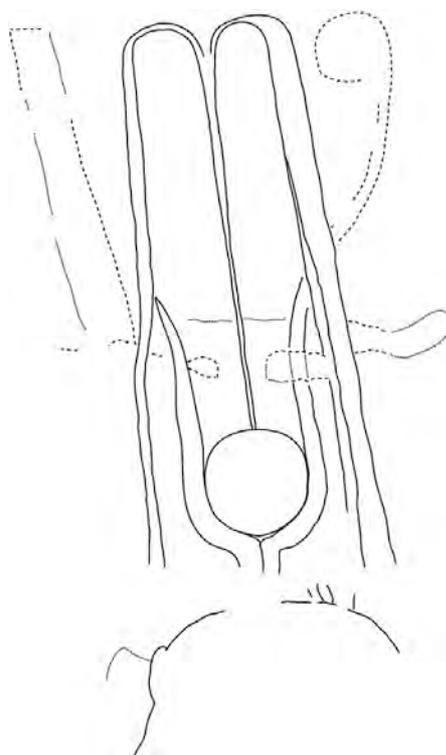


Fig. 3a-b. La couronne de Cléopâtre I (2^e registre sud) © Mission épigraphique.

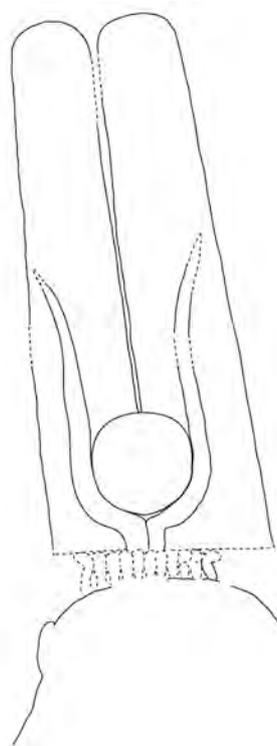
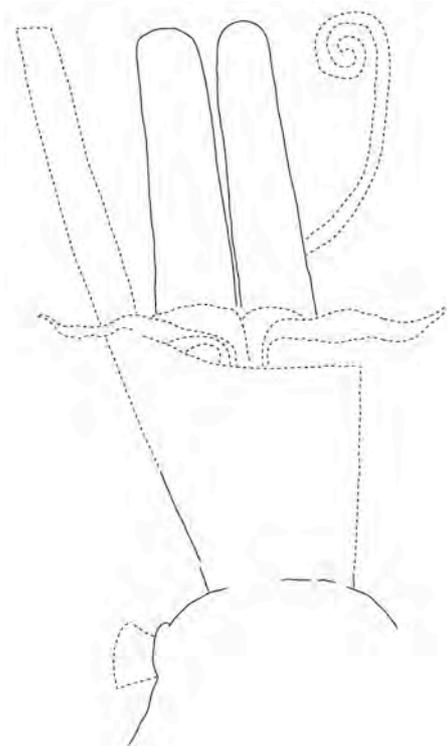


Fig. 4a-b. La couronne de Cléopâtre I : phase 1 et phase 2 © Mission épigraphique.

Zwei originelle Bezeichnungen für Ober- und Unterägypten im Tempel von Tôd

Daniel von Recklinghausen*
Heidelberger Akademie der Wissenschaften/Tübingen

DIE VORSTELLUNG, Ägypten bestehe aus zwei Landesteilen, deren rituelle Vereinigung (*sm3-t3wy*) immer wieder aufs Neue zu bewerkstelligen sei, gehört zu den großen Konstanten der pharaonischen Zivilisation.¹ Gemäß dieser vor allem religiösmythologisch motivierten Perspektive ist das Land in Oberägypten (das Niltal) und Unterägypten (das Delta) aufgeteilt;² es wird damit durch einen Dualismus gekennzeichnet, der auch anderweitig gut in der altägyptischen Geisteswelt belegt ist.³ Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit bieten wie viele andere Quellengattungen eine reiche Fülle an Texten, die diese Sichtweise widerspiegeln. Auch innerhalb der geographischen bzw. kulttopographischen Prozessionen der Soubassements werden solche Motive gerne verwendet. Ober- und Unterägypten sind dabei generell auf zwei korrespondierenden Wänden bzw. Wandhälften angeordnet, so dass die Zweiteilung des Landes selbst im Tempel auf architektonischem Weg physisch vollzogen ist.⁴

Neben dieser baulichen Ebene wird die Zweiteilung Ägyptens insbesondere durch die Bezeichnungen versinnbildlicht, die in den Inschriften für Ober- und Unterägypten gewählt wurden. Die Texte der Einführungsszenen der Gauprozession im Inneren der Hypostylhalle des Tempels von Tôd sind hierfür ein beredtes Beispiel, denn dort ist eine größere Anzahl ungewöhnlicher und nur selten belegter Ausdrücke für die beiden Landesteile an einem Ort versammelt. Einigen

* Ich danke Christian Leitz, Florian Löffler und Bettina Ventker (Tübingen) sowie Silke Caßor-Pfeiffer (Chemnitz) für eine kritische Lektüre.

- 1 Siehe z.B. H. SCHÄFER, "Die Vereinigung der beiden Länder", *MDAIK* 12, 1943, S. 73-95; A.H. GARDINER, "Horus the Behedite", *JEA* 30, 1944, S. 25ff; M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *LÄ* VI, Sp. 974-976, s.v. Vereinigung beider Länder; J. BAINES, *Fecundity Figures. Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Warminster, 1985, *passim*; K. DOHRMANN, "Kontext und Semantik der Hapi-Motive an den Thronreliefs der Lischter Sitzstatuen Sesostris I.", *SAK* 34, 2006, S. 107-124 und Fr. SERVAJEAN, *UEE* 2008, S. 2, s.v. Duality (<http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db>).
- 2 Ihre Grenze ist nicht genau markiert, dürfte aber in der Region von Memphis zu lokalisieren sein. Vgl. A. SCHLOTT-SCHWAB, *Die Ausmaße Ägyptens nach altägyptischen Texten*, *ÄAT* 3, 1981, S. 77-79 mit einigen Orten, die als Grenzpunkt genannt werden. Die Inschriften der Votivellen geben die Längenmaße Oberägyptens von Elephantine bis nach *Pr-H'py* an, siehe SCHLOTT-SCHWAB, *op. cit.*, S. 7, 23-24, 49 (Text i2) und 77-82. In den Inschriften von Edfu und Dendara wird das Toponym „Ende von Oberägypten“ (*Phwy-Šm'w*) im 22. und damit nördlichsten oberägyptischen Gau situiert, siehe unten Anm. 56.
- 3 Zum Dualismus als eine der charakteristischen Konstituenten der ägyptischen Kultur siehe allgemein E. OTTO, *LÄ* I, Sp. 1148-1150, s.v. Dualismus und SERVAJEAN, *UEE* 2008, s.v. Duality.
- 4 Vgl. z.B. H. BEINLICH, in: *LÄ* III, Sp. 918, Anm. 9, s.v. Landessymbole; S. CAUVILLE, "Une règle de la «grammaire» du temple", *BIFAO* 83, 1983, S. 52-53 und Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou. Le rituel de l'offrande de la campagne : étude de la composition*, *OLA* 51, 1992, S. 5.

dieser Begriffe haben Dimitri Meeks und Janie Chun Hung Kee-Hassanein ausführliche Studien gewidmet.⁵ Daneben fallen die zusammengesetzten Ausdrücke *Hꜣt-nsty* für Oberägypten und *Phwy-wꜣd* für Unterägypten auf, die auf mehrfache Weise den Gedanken von einer Dualität, aber auch der Einheit Ägyptens symbolisch aufgreifen. Da diese beiden Begriffe bisher noch nicht näher untersucht worden sind und sie in einem eindeutig topographischen Kontext allem Anschein nach nur in Tôd belegt sind,⁶ sollen ihre Konstruktionsweise sowie die ihnen zugrunde liegenden Vorstellungen an dieser Stelle eingehend beleuchtet werden. Zunächst aber werden die in Frage kommenden Textstellen übersetzt und kommentiert, um die beiden Termini innerhalb ihres Kontextes vorzustellen.



Abb. 1. Tôd, n° 80 © Ifao/J.-Fr. Gout.

⁵ D. MEEKS, "L'Horus de Tb(y)", in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (Hgg.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Part II. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* (= Gs Quaegebeur 2), OLA 85, 1998, S. 1181-1190; J. CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, "De Khaset-Dep à Khaset-Tep : étude toponymique", *ENiM* 5, 2012, S. 39-60.

⁶ Zu einer möglicherweise ähnlichen Verwendung im Mut-Bezirk von Karnak s.u.

1. Die Einleitungsszenen

Die Einleitungsszenen der besagten Gauprozession (*Tôd* I, n° 80 und 103) stellen die wichtigsten Textstellen für eine Beschäftigung mit *Hꜣt-nsty* und *Phwy-wꜣd* dar. Je nach Landesteil trägt der König die weiße oberägyptische (*Tôd* I, n° 80) bzw. die rote unterägyptische Krone (*Tôd* I, n° 103); Opferempfänger ist jeweils der Tempelherr Month-Re. Der König überreicht ihm nach Aussage des Textes einen der beiden Landesteile, was ikonographisch als Ritualszene vom Typ eines „großen Speiseopfers“ umgesetzt ist; als Gegengabe erhält er die Herrschaft über Ägypten.⁷ Die Texte zeigen auf beiden Seiten einen parallelen, in sich stringenten Aufbau und weichen hinsichtlich des Vokabulars sowie vor allem bei der Auswahl der verwendeten Toponyme von standardisierten Aussagen ab. Eine solche Häufung ungewöhnlicher Ortsnamen ist bemerkenswert, sie könnte auf eine bewusste Zusammenstellung und damit auf eine Konzeption des Textes vor Ort hindeuten. Aufgrund der leer gebliebenen Kartuschen ist eine Datierung der Texte schwierig. Die alleinige Darstellung des Königs (also ohne seine Gemahlin, wie es für die späte Ptolemäerzeit typisch ist), könnte eventuell für eine Einordnung in die Römische Kaiserzeit sprechen.⁸ Ein weiteres Indiz für diese Sichtweise stellt die Gauprozession auf der Außenseite der Hypostylhalle dar, die sowohl textlich als auch ikonographisch große Ähnlichkeiten mit ihrem Gegenstück der Innenseite aufweist, was für eine (chronologische) Abhängigkeit bzw. zeitnahe Anbringung beider Inschriften sprechen könnte.⁹ Auch wenn die Kartuschen in den Tableaus der äußeren Gauprozession leer geblieben sind, lassen sie sich wohl in die spätere Römische Kaiserzeit datieren, da in den oberen Wandbereichen durchweg die Kartuschen von Antoninus Pius eingemeißelt worden sind.

1.1. Oberägypten (*Tôd* I, n° 80)¹⁰ (Abb. 1)

König: [2] [i]n [nswt-bity nb tswy] (leer) [3] sꜣ Rꜥ nb hꜣw (leer) [4] [hr]ꜣk [5] Mntw-Rꜥ nb Drty (Rückenschutzformel) nicht ausgeführt [1] mnꜣk ht nbt hprt m Tꜣ-šmꜣw	[Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder] (leer), der Sohn des Re, der Herr der Kronen (leer) ist [zu] dir [gekommen], Month-Re, dem Herrn von Tôd. Nimm dir alle Dinge, die in Oberägypten entstehen.
---	---

⁷ Damit werden die typischen Themenbereiche für die Einführungsszenen von Gauprozessionen angeschnitten, vgl. z.B. die Zusammenstellung solcher Szenen bei Chr. LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis. Soubassementstudien II, Studien zur spätägyptischen Religion* 8 (im Druck), S. 5-8.

⁸ Siehe allgemein zur Datierung der Inschriften von Tôd J.-Cl. GRENIER, "Ptolémée Evergète II et Cléopâtre II d'après les textes du temple de Tôd", in N. Bonacasa, A. Di Vita (Hgg.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani, Studi e materiali istituto di archeologia università di Palermo*, Roma, 1983, S. 33, Anm. 7.

⁹ Leider sind die Einleitungsszenen der Gauprozession auf der Außenseite der Hypostylhalle nicht erhalten. In der Bandeau-Inschrift, von der sich Reste noch über der unterägyptischen Serie der weiblichen Guallegorien befinden (*Tôd* I, n° 65), sind zwar Anspielungen auf Unterägypten zu erkennen (*inw nw Stt (?) hnt Rꜣ-hꜣwt*), sie liefern aber keine Informationen für die hier zu untersuchenden Bezeichnungen.

¹⁰ Die Randzeilen sind übersetzt und kommentiert bei D. DEVAUCHELLE, J.-Cl. GRENIER, "Remarques sur le nome hermonthite à la lumière de quelques inscriptions de Tôd", *BIFAO* 82, 1982, S. 162-163.

Königliche Randzeile:	^[6] <i>im=f n=k sp3wt Šm'w (a) nt</i> <i>Hn-Tb(y) (b) H3st-tpyt/Dp (c)</i> <i>m-b imyw=s nb=s n im=k [...]</i> <i>nhtw=k šfyt=k mn.tw m ib=s n</i> ^[7] <i>ntk nswt Šm'w h3z m Tb(y) ity</i> <i>n Kbh w htp wd mdw=f r hwt</i> <i>m sw bdšt (d) minb=f^{ic!} hr tp n</i> <i>hryw=f (e)</i>	Er bringt dir die Gaue Oberägyptens von Chen- Tebi, (also) Chaset-tepit/Dep mit dem, was darin ist, – du bist ihr Herr, [...] deine Siege, die Ehrfurcht vor dir bleibt in ihren Herzen. Du bist der König von Oberägypten, der Herrscher in Tebi, der Fürst der Ufergebiete, der zufrieden ist, der seine Keule hebt, um die Kinder der Müden zu (er)schlagen, dessen Axt sich im Kopf seiner Feinde befindet.
Gott:	^[8] <i>dd mdw in Mntw-R' nb Drty</i> ^[9] <i>3 phty hry st-wrt s3 R' mr=f</i> ^[10] <i>dī=i n=k nht=i hrw dmd</i>	Worte zu sprechen von Month-Re, dem Herrn von Tôd, mit großer Kraft, der sich im Sanktuar befindet, der Sohn des Re, der ihn liebt: „Ich gebe dir meine Kraft am Tage des Kampfes.“
Göttliche Randzeile:	^[11] <i>šsp.n=i 3wt=k m ht (f) T3-</i> <i>Šm'w imyw sp3wt nt Hn-Nhn</i> <i>dī=i n=k H3t-nsty (g) m nswt</i> <i>Šm'w imyw=s nb m-ht=k</i>	„Ich habe dein Opfer empfangen (bestehend) aus den Dingen Oberägyptens (und) dem, was sich in den Gauen von Chen-Nechen befindet. Ich gebe dir ‚Der Anfang ist die <i>nsty</i> -Pflanze‘ (in deiner Funktion) als König von Oberägypten, alles Existierende von dort ist in deinem Gefolge.“

Anmerkungen

(a) Wie auch in der parallelen Formulierung auf der unterägyptischen Seite sowie in den Bandeau-Inschriften fällt die Konstruktion „südliche (bzw. nördliche) Gaue“ auf, die insofern redundant erscheint, als dass durch das folgende Toponym die Zugehörigkeit zu Nord und Süd bzw. Ober- und Unterägypten klar herausgestellt wird. Eine ganz ähnliche Formulierung ist im Month-Tor in Karnak belegt (*Urk.* VIII, n° 49b; vgl. auch S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, S. 78-79, Anm. c: *sp3wt rsywt nt Hn-<nhn>* „Die südlichen Gaue von Chen-<Nechen>“; die unterägyptische Seite ist nicht erhalten). CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, 39 und 45 bezieht dagegen die Gaue Oberägyptens einzig auf das erste Toponym *Hn-Tb(y)*. Gegen diese Sichtweise könnte allerdings der Text im Bandeau du Soubassement sprechen (s.u.), wo sich die „südlichen Gaue“ eindeutig auf ganz Oberägypten beziehen.

(b) Dieses Toponym ist eine parallele Bildung zu *Hn-Nhn*, *Tb(y)* ist als Synonym zu *Nhn* aufzufassen, siehe MEEKS, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 1181-1190. Vgl. auch *Tôd* II, n° 263, 7 (dazu schon DEVAUCHELLE, GRENIER, *BIFAO* 82, 1982, S. 163, Anm. a) und evtl. *Deir Chelouit* I, n° 4, 1. Nach CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 45 bezeichne *Hn-tb(y)* die südlichsten Gaue Oberägyptens und schließe wahrscheinlich das Gebiet des 1.-3. oberägyptischen Gaus ein. Dagegen sieht MEEKS, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 1182-1183 durchaus die Möglichkeit, dass dieser Begriff ganz Oberägypten umfasse, ebenso wie es für diese Epoche auch für *Hn-Nhn* belegt sei.

(c) Nach MEEKS, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 1183-1184 handelt es sich bei *Hꜣst-tpyt* um einen Ausdruck für die Weiße Krone bzw. die oberägyptische Kronengöttin, der auch stellvertretend für Oberägypten genutzt werden könne – diesem sei mit *Hꜣst-Dp* ein fast gleichlautender Ausdruck für Unterägypten gegenüberzustellen; vgl. auch *LGG* 5, 634a; D. KURTH, *Edfou* VII, *Die Inschriften des Tempels von Edfu, Abteilung I Übersetzungen* 2, 2004, S. 307 mit Anm. 4 versteht dagegen *Pyt-Dpyt* mit als Verlesung für (D. KURTH, “Der Einfluß der Kursive auf die Inschriften des Tempels von Edfu”, in ders. [Hg.], *Edfu: Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien, Edfu Beihefte* 5, 1999, S. 81, ah); gegen diese Sicht scheint allerdings die Schreibung in *Dend.Mam.*, 247, 5 zu sprechen (wenn man nicht von einer sekundären (graphischen) Uminterpretation der ursprünglichen Bedeutung ausgehen möchte), dagegen auch CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 52. Vgl., dass auf der unterägyptischen Seite an korrespondierender Stelle *Pḥwy-nt* geschrieben steht – die Kronenbezeichnung also der topographischen Identifizierung dient – (*Tôd* I, n° 103, 7), so dass man auch an dieser Stelle davon ausgehen kann, *Hꜣst-tpyt* habe hier die Funktion eines Toponyms übernommen (ähnlich wird dieser Begriff auch im Mammisi von Armant genutzt [LD IV, Tf. 60a; *LGG* 1, 296c], siehe dazu auch CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 41-42 und D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, 2012, S. 13, Anm. 110). Dieser gesamte Komplex ist ein schönes Beispiel dafür, dass Kronenbezeichnungen ähnlich wie die Namen der Wappenpflanzen in übertragener Funktion als Toponym Verwendung finden können. Siehe zu diesem gesamten Komplex jetzt auch CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 39-60. Die Autorin geht anders als Meeks nicht von zwei unterschiedlichen, sondern von nur einer Bezeichnung aus, die *Hꜣst-Dp* zu lesen sei. Ursprünglich habe es sich um die Bezeichnung einer Örtlichkeit im Delta im Bereich von Buto gehandelt, die dann aus mythologischen Gründen auf den Süden übertragen worden sei. Im Gegensatz zu *Hn-tb(y)* bezeichne *Hꜣst-Dp* den nördlicheren Teil Oberägyptens von Theben bis Atfih. Auch KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, S. 13 liest durchgehend *Hꜣst-Dp*, das als Toponym zu verstehen sei, während die davon gebildete Nisbe als Bezeichnung für die Krone bzw. Kronengöttin genutzt worden wäre. Für ihn ist eine eindeutige topographische Verbindung nur zu Oberägypten nachweisbar. Er erwägt, ob man den Bestandteil *Dp* mit $\Theta\eta\beta\alpha\acute{\iota}\varsigma$ gleichsetzen könne.

(d) In *LGG* 5, 575a als *ḥtp mdw=f r ḥwt msw Bdšt* „Dessen Stock niedersinkt, um die Kinder der Schwachen zu schlagen aufgefasst“. Bei dieser Lesung ist allerdings das zwischen *ḥtp* und *mdw* nicht berücksichtigt. Letzteres Zeichen könnte man alternativ auch als *šsp* „empfangen“ auffassen. Bei den *msw bdšt* handelt es sich um die Bezeichnung von Schlangen (vgl. die Belege und Literaturangaben in *LGG* 3, 422b-423a), so dass das Bild mit dem Erschlagen durch die Keule durchaus auf reale Praktiken zurückgehen könnte.

(e) Anders aufgefasst bei DEVAUCHELLE, GRENIER, *BIFAO* 82, 1982, S. 162, die anstatt *mḥnb* „Axt“ anscheinend *mkt* „richtiger Platz“ verstehen. Sowohl das Determinativ (siehe auch *Tôd* III, S. 48) als auch der parallele Aufbau zum vorhergehenden Epitheton sprechen eher dafür, hier von einer Waffe auszugehen.

(f) DEVAUCHELLE, GRENIER, *BIFAO* 82, 1982, S. 163 übersetzen „les villes“. Da aber in der korrespondierenden Szene (*Tôd* I, n° 103, 12) an dieser Stelle eindeutig „Sachen“ genannt werden, wird dieser Lesung hier der Vorzug gegeben. Obwohl in den Inschriften eindeutig zwischen ⊗ und ⊙ unterschieden wird, ist eine Entscheidung auf graphischer Ebene nicht möglich, da das Foto in *Tôd* III, S. 48 für diese Stelle keine eindeutige Aussage zulässt. Zur Verwechslung dieser beiden Zeichen in den Inschriften von *Tôd* vgl. *Tôd* II, S. 298 (freundlicher Hinweis von Christophe Thiers) und CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 41.

(g) Von DEVAUCHELLE, GRENIER, *BIFAO* 82, 1982, S. 163 mit „le meilleur du pays de la plante-*nstyw*“ wiedergegeben.

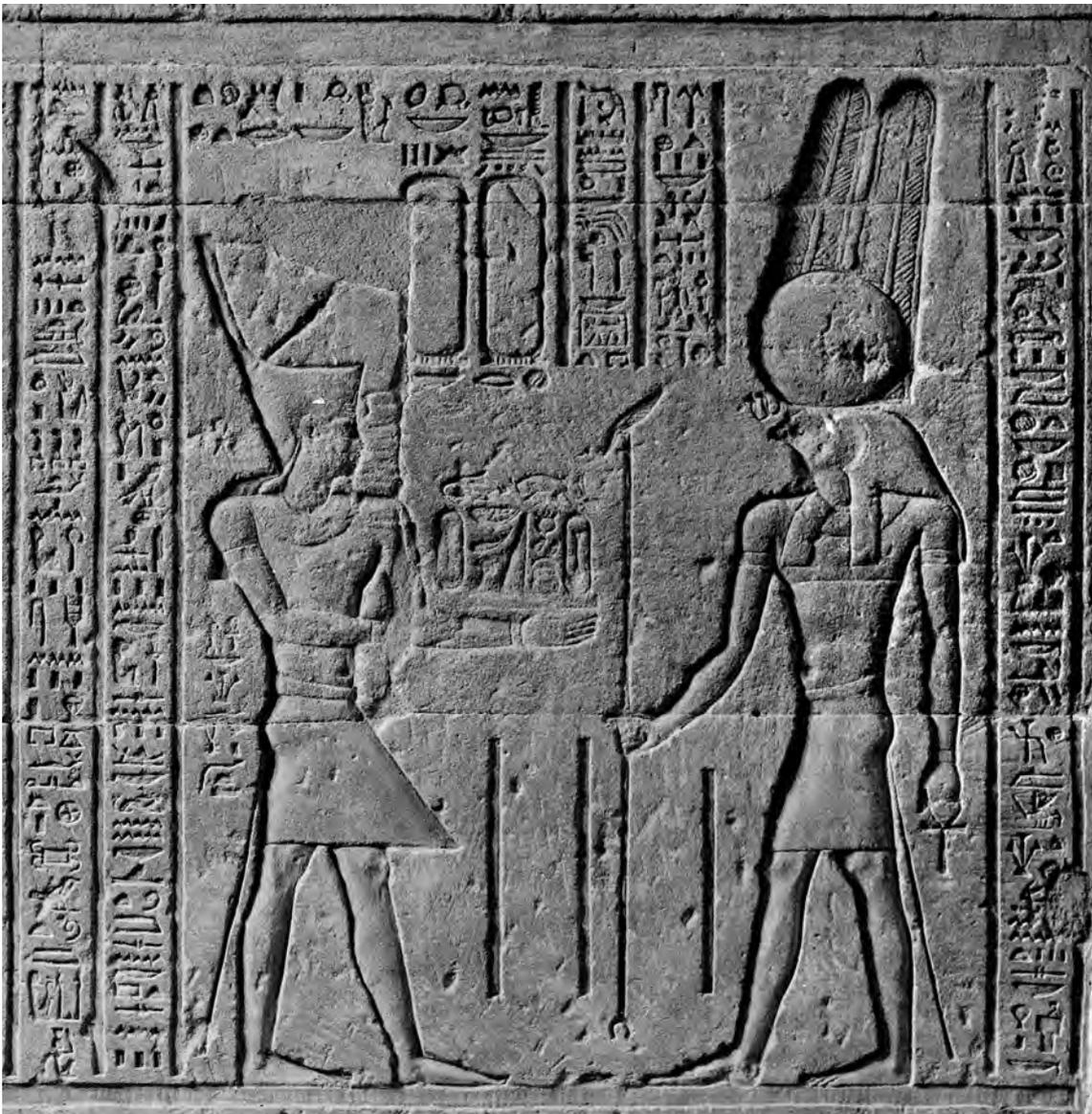


Abb. 2. *Tôd*, n° 103 © Ifao/J.-Fr. Gout.

1.2. Unterägypten (*Tôd I, n° 103*)¹¹ (Abb. 2)

König:	^[2] <i>ii.n nswt-bity nb tswy</i> (leer) ^[3] <i>s3 R' nb h'w</i> (leer) ^[4] <i>hr=k</i> ^[5] <i>Mntw-R' nb Drty</i> ^[6] <i>s3 'nh w3s</i> <i>nb h3=f mi R' dt</i>	Der König von Ober- und Unterägypten, der Herr der beiden Länder (leer), der Sohn des Re, der Herr der Kronen (leer) ist zu dir gekommen, Month-Re, dem Herrn von Tôd. Aller Schutz, Leben und Glück um ihn wie Re ewiglich.
Königliche Randzeile:	^[7] <i>in=f n=k sp3wt</i> (a) <i>mhtywt nt</i> <i>Ph<wy>-w3d</i> (b) <i>Phwy-nt nt</i> <i>Kbhw-Hr iw=sn n=k shm=sn</i> <i>im=k wnn=k htp.tw m styt=sn</i> (c) ^[8] <i>ntk R' n niwwt nb (?)</i> (d) <i>n sp3wt Tm n gsw-prw it n</i> <i>hk3w 'h'3=sn hr nst=f nn niwt</i> <i>nds.tw</i> (e) <i>m k3=f</i>	Er bringt dir die nördlichen Gaue von „Das Ende ist der Papyrus“, (also) „Das Ende ist die Rote Krone“ der Ufergebiete des Horus – sie sind dein, du bist ihr Kultbild, denn du ruhst in ihrer Kapelle. Du bist der Re der Städte, der Herr (?) der Gaue, der Atum der Tempel, der Vater der Herrscher, wenn sie auf seinen Thron nachfolgen, mit dessen Ka (versehen) keine Stadt gering ist (?).
Gott:	^[9] <i>dd mdw in Mntw-R' nb Drty</i> <i>ntr '3 nb Hwt-k3</i> ^[10] <i>hk3 m</i> <i>niwwt nb n sp3wt ity n Phwy-</i> <i>w3d</i>	Worte zu sprechen von Month-Re, dem Herrn von Tôd, dem großen Gott, dem Herrn des Tempels des Stieres, dem Herrscher in den Städten, dem Herrn der Gaue, dem Herrscher von „Das Ende ist der Papyrus“.
Göttliche Randzeile:	^[12] <i>šsp.n=i inw=k m33=i 3wt=k m</i> <i>ht nbt hprt m T3-Mhw di=i n=k</i> <i>Phwy-w3d m bity Mhw</i> (f) <i>wnt=s nbt hr-s3=k</i>	„Ich habe deine Gaben empfangen, ich sehe dein Opfer (bestehend) aus allen guten Dingen, die in Unterägypten entstehen. Ich gebe dir ‚Das Ende ist der Papyrus‘ (in deiner Funktion) als König von Unterägypten, alles Existierende von dort ist hinter dir (= dir ergeben).“

Anmerkungen

(a) Zur Lesung *sp3t* „Gau“ für 𓂏𓂏 siehe D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken I*, Hützel, 2009³, S. 321; vgl. auch die beiden Bandeau-Inschriften (s.u.), wo parallel 𓂏𓂏 *sp3wt* „Gau“ geschrieben steht. CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 39 und 51 liest an dieser Stelle *smj.wt mh(ty).w(t) n(y.wt) Ph(wy)-w3d*, was sie mit „les *smj.wt* septentrionales des Confins-de-la-plant-Quadj“ übersetzt. Auch hier bezieht sie die nördlichen Gaue wiederum nur auf dieses erste Toponym.

(b) Von MEEKS, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 1183 als „*Phw-W3dt* «les confins de Bouto»“ aufgefasst. In diesem Ausdruck sieht er ein Indiz dafür, dass man in dem Begriff *Tb(y)*, der an korrespondierender Stelle der oberägyptischen Einleitungsszene in dem Toponym *Hn-Tb(y)* genannt wird (s.o.), einen Ortsnamen erkennen könne. Auch wenn diese Einschätzung für

¹¹ Die Reden von König und Month-Re wurden nicht graviert, obwohl die Begrenzungen der Textkolumnen bereits ausgeführt wurden, vgl. die Anm. a zu *Tôd I, n° 103* und das Foto in *Tôd III, S. 50* (Abb. 2).

Phwy-wꜣd nicht ganz zutreffen wird, da ja hier sicherlich der Papyrus (*wꜣd*) als unterägyptische im Gegensatz zu *nsty* als oberägyptische Wappenpflanze und damit kein genuiner Ortsname gemeint sein wird (s.u.), so ändert dies nichts an der grundsätzlichen Plausibilität von Meeks' Überlegung, dass durch *Hn-Tb(y)* Oberägypten dargestellt wird (und parallel dazu Unterägypten durch *Phwy-wꜣd*). Nach CHUN HUNG KEE-HASSANEIN, *ENiM* 5, 2012, S. 51 sei *Phwy-wꜣd* vielleicht mit dem *Hꜣst-Dp* des Nordens gleichzusetzen und werde zusammen mit *Phwy-nt* in einem Relief im Mammisi von Armant (*LD* IV, Tf. 60a) durch den Horus des Nordens und die sieben unterägyptischen Hathoren repräsentiert (S. 52).

(c) Wohl so zu lesen, vgl. *Wb.* III, 333, 2-3 und P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, 1997, S. 958-959.

(d) Die Lesung ist nicht sicher, aber möglich, vgl. die ausgeschriebene Form des Epithetons in Zl. 10 und KURTH, *Einführung* I, S. 135 (demnach ließe sich alternativ auch von einer Lesung *ntr* „Gott“ für  ausgehen). Gegen das Verständnis in *LGG* 4, 626a (*R^c-n-niwwt-n-spꜣwt*) spricht die interne Struktur des Textes, die jedes Objekt mit einem eigenen Agens versieht. Christophe Thiers macht mich unter Hinweis auf *Tôd* II, n° 220, 11 freundlicherweise auf eine weitere Möglichkeit aufmerksam. Demnach könnte man von einer Vertauschung zwischen  und  oder  ausgehen und *R^c n R^cw n spꜣwt* „Re der Re-Götter für die Gaue“ verstehen.

(e) Ich danke Bettina Ventker für diesen Lesungsvorschlag. Vgl. zur Schreibung *Wb.* II, 384 (unter *nds*: ); WILSON, *Lexikon*, S. 569 (*nds*: ); D. KURTH, „Zum Schriftsystem“, in ders. (Hg.) *Edfu: Studien zu Ikonographie, Textgestaltung, Schriftsystem, Grammatik und Baugeschichte*, *Edfu Beihefte* 1, 1990, S. 74 und ders., *Einführung* I, S. 111. Eine solche Graphie von *nds* ( für ) würde sich gut in den Gesamtkontext fügen (vgl. die viergliedrige Alliteration, die sich ergäbe). Als eine weitere Möglichkeit ist die Lesung *nn niwt gꜣw.tw m kꜣf* „Ohne dessen Ka keine Stadt existiert“ (so *LGG* 3, 489a) zu nennen, für die auch Christophe Thiers votiert, er hält unter Hinweis auf *Tôd* II, n° 173, 6 (*gꜣw* ist dort  geschrieben)  für einen wahrscheinlichen Fehler für .

(f) Die Stelle ist durch die parallele Konstruktion der korrespondierenden Einführungsszene der oberägyptischen Seite eindeutig auf diese Weise zu verstehen. Das Schriftbild ließe aber noch eine weitere Lesung zu, die inhaltlich ebenfalls sinnvoll wäre: *dī-i n-k Phwy-wꜣd m ꜣh-bit* „Ich gebe dir ‚Das Ende ist der Papyrus‘ in Chemmis.“ Damit ergäbe sich auf graphischer Ebene eine Anspielung auf den Aufenthaltsort des jungen Horus, der einerseits eindeutig mit dem Papyrus verbunden ist, andererseits eine große Bedeutung für das Königtum aufweist.

2. Die Bandeau-Inschriften

In den über dem Soubassement befindlichen Bandeau-Inschriften im Hypostylsaal (*Tôd* I, n° 120-121) werden die dort angebrachten Gaudarstellungen inschriftlich wieder aufgegriffen. Der textliche Aufbau ist auf beiden Seiten wiederum parallel. Der König wird als derjenige beschrieben, der zum Tempelherren Month-Re kommt, dessen kriegerische und Feind abwehrenden Aspekte in der Folge ausführlich porträtiert werden. Diese Epitheta nehmen den

meisten Raum der Inschriften ein.¹² Im Anschluss an diese Auflistung göttlicher Charakteristika folgt ein einziger Satz, dessen Subjekt wieder der eingangs genannte König ist:

2.1. *Tôd I, n° 120D*

in=f n=k spꜣwt rsywt nt Ḥꜣt-nsty ḥr Er bringt dir die südlichen Gaue von „Der Anfang ist
gꜣwt (a) [ꜣsn] die *nsty*-Pflanze“ mit [ihren] Erzeugnissen [... ...].

Anmerkung

(a) Lies nach dem Foto in *Tôd III*, S. 53: 

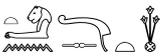
2.2. *Tôd I, n° 121B*

in=f n=k spꜣwt mḥtywt nt Phwy-wꜣd Er bringt dir die nördlichen Gaue von „Das Ende ist
ḥr inw=sn r (a) st-rdwy=k der Papyrus“ mit ihren Abgaben an deinen Standort.

Anmerkung

(a) So nach dem Foto in *Tôd III*, S. 54: . Vgl. auch *Tôd I*, n° 65.

Die Schreibungen für die beiden Begriffe verteilen sich wie folgt:

	<i>Ḥꜣt-nsty</i>	<i>Phwy-wꜣd</i>
Einleitungsszenen:		
Bandeau-Inschriften:		

3. Die Konstruktion der Begriffe

Gerade die Inschriften im Bandeau du Soubassement zeigen eindeutig, dass *Ḥꜣt-nsty* und *Phwy-wꜣd* jeweils als ein zusammenhängender Ausdruck zu verstehen sind und als Synonym für Ober- bzw. Unterägypten fungieren. Da die Aussagen in den Bandeaux mit großer Sicherheit auf die darunter befindlichen Soubasements rekurrieren, kann man von einer identischen Bedeutung bzw. Nutzung der beiden Begriffe auch in den Einleitungsszenen der Soubasements ausgehen, was vor allem durch die Reden des Gottes in den göttlichen Randzeilen erhärtet wird. *Ḥꜣt-nsty* und *Phwy-wꜣd* spiegeln durch ihre parallele Konstruktion den Wunsch wider, die beiden Landesteile Ägyptens als Element einer größeren Einheit darzustellen. Es handelt sich mithin um einen wohldurchdachten Ansatz, die Idee von Dualismus und Einheit Ägyptens metaphorisch zu versinnbildlichen. Im Ergebnis ist es den Redakteuren gelungen, dieses Ziel auf mehreren Ebenen durch die gewählte Zusammensetzung der beiden Begriffe zu verwirklichen, die hier deshalb einzeln aufgeschlüsselt werden sollen.

¹² Ein Auszug davon (*Tôd I*, n° 120 D) ist bei J.-Cl. GRENIER, “Djédem () dans les textes du temple de Tôd”, in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976 I. Égypte pharaonique*, BdE 81, 1979, S. 386 übersetzt.

3.1. Die Symbole für die beiden Landesteile

Ober- und Unterägypten können ähnlich wie in früheren Zeiten in den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit auf mannigfaltige Weise wiedergegeben werden. Es existiert ein weites Spektrum von Ausdrücken, denen primär oft gar keine topographische Bedeutung zu eigen ist. Als wichtigste Hauptgruppen lassen sich ausmachen:

- profane, genuin topographische Bezeichnungen wie z.B. (T3-)Šm'w und T3-rsy für Oberägypten sowie (T3-)Mḥw und T3-mḥty für Unterägypten.
- die Gottheiten Nechbet und Wadjet, die als Göttinnen der beiden Landesteile und daher auch als Kronengöttinnen fungieren, und sie symbolisierende Ausdrücke. Für Letztere seien nur einige Beispiele erwähnt: Nechbet wird des Öfteren *nswtt* „oberägyptische Königin“, Wadjet *bitt* „unterägyptische Königin“ genannt.¹³ Ganz prägnant ist etwa die Beschreibung in *Edfou VII*, 196, 5: „Die oberägyptische Königin auf der Binse und die unterägyptische Königin auf dem Papyrus“ (*nswtt* (𓆎 𓆏 𓆐) ḥr swt bityt (𓆑 𓆒) ḥr wꜥd). Eine andere Bezeichnung der Nechbet lautet „Rechtes Auge des Re“ (*wnmt nt R'*), parallel dazu ist Wadjet „Linkes Auge des Atum“ (*ibtt nt Tm*).¹⁴ Neben der eindeutigen solaren Komponente der Epitheta können darüber hinaus die geographischen Bezüge betont werden. Ein schönes Beispiel dafür stellt eine Ritualszene (*šmty* „Doppelkrone“) in Dendara dar; der König erhält als Gegengabe „Das rechte Auge des Re in Oberägypten und das linke Auge des Atum in Unterägypten“ (*wnmt nt R' ḥnt T3-Šm'w ibt nt Tm m T3-Mḥw*).¹⁵
- Bezeichnungen von Kronen, wie z. B. *ḥdt* und *Šm'wꜥs* für die ober- sowie *dšrt* und *Mḥwꜥs* für die unterägyptische Krone; auch einige Namen der Kronengöttinnen können sekundär als Wort für „Krone“ fungieren (s.o. z.B. Anm. c zu *Tôd I*, n° 80).
- Bezeichnungen von Wappenpflanzen, wie etwa *swt* „Binse“ für Ober- und *wꜥd* „Papyrus (stängel)“ für Unterägypten.¹⁶

Allen Ausdrücken ist der eindeutige Bezug zu einem der beiden Landesteile gemein. Darüber hinaus weisen die gegenübergestellten Begriffe durchgehend eine parallele Konstruktion auf und eignen sich daher vorzüglich, einen von zwei Polpunkten eines größeren Ganzen darzustellen und auf den sich dahinter verbergenden Dualismus aufmerksam zu machen.¹⁷ Die Redakteure der Tempelinschriften konnten also aus einem großen Reservoir an synonymen bzw. metaphorischen Formulierungen wählen, wenn sie die beiden Landesteile nicht durch ihre profanen Bezeichnungen wiedergeben wollten. Neben den genannten Möglichkeiten existieren zahlreiche weitere Bezeichnungen, durch die man oft mittels innovativer Ansätze das

¹³ Siehe *LGG 2*, 753b-c und 4, 346b-c. Weitere Belege z.B. in *Dendara XIII*, 76, 3-4; 216, 12; 247, 13; 352, 6-7 und *Dendara XIV*, 180, 5 und 10-11.

¹⁴ Siehe *LGG 2*, 415b-c und 1, 103b.

¹⁵ *Dendara XIV*, 36, 3.

¹⁶ Zu *wꜥd* und *swt* zusammenfassend P. KAPLONY, *LÄ VI*, Sp. 1146-1152, s.v. Wappenpflanze(n). Zur Problematik der Identifizierung von *swt* siehe R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, *Philippika* 21, 2008, S. 113-114. Dass man *swt* zumindest in griechisch-römischer Zeit als Binse (*kmꜥ*) interpretiert hat, geht eindeutig aus *Dendara X*, 36, 12 hervor, vgl. dazu É. CHASSINAT, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966-1968, S. 590 und 594 (dort auch mit Verweis auf Plutarch, *De Iside et Osiride*, 36).

¹⁷ Vgl. allgemein BEINLICH, in: *LÄ III*, Sp. 917-918, s.v. Landessymbole.

bestehende Ausdrucksrepertoire zu vergrößern und weiterzuentwickeln trachtete¹⁸ – die vorgestellten Texte aus Tôd enthalten ja eine Vielzahl solcher Begriffe.

Im Falle von *Hst-nsty* und *Phwy-wꜣd* stellen die Wappenpflanzen die Komponente dar, die jeweils einen der beiden Landesteile symbolisieren. Unterägypten wird auf die übliche Weise durch *wꜣd* „Papyrus(stängel)“ wiedergegeben. Neben seiner eigentlichen Bedeutung sei auf die lautliche Ähnlichkeit zu Wadjet, der Landesgöttin von Unterägypten, hingewiesen, durch die sich ebenfalls eine Beziehung zu Unterägypten herstellen lässt. Die Pflanze, die für Oberägypten gewählt wurde, ist nicht der Standardausdruck  (*swt*), sondern es wurde der weitaus seltener belegte Begriff *nsty* ( ) gewählt, der in den Inschriften der griechisch-römischen Tempel als Synonym für Oberägypten verwendet werden kann und fast ausschließlich in dieser Bedeutung bzw. im Zusammenhang mit diesem Landesteil belegt ist (siehe **Tabelle 1**).

Schreibung	Gegenstück	Kontext	Datierung	Publikation
<i>Karnak, Ptah-Tempel</i>				
	<i>wꜣd</i>	Ritualszene: <i>rdit Šm'w Mḥw n it:f</i> ; Synonym für Oberägypten.	Ptol. XII.	<i>Urk. VIII</i> , n° 187c = <i>Ptah</i> , n° 18 (im Druck)
<i>Karnak, Mut-Bezirk</i>				
	<i>Phwy-wꜣd</i>	Zusammenhang unklar (innerhalb einer Kultmonographie?).	nach Ptol. II.	S. SAUNERON, <i>La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak</i> , <i>MIFAO</i> 107, 1983, Tf. 8, n° 3, 7
<i>Deir Schelwit</i>				
	<i>wꜣd</i>	Ritualszene: Ober- und Unterägypten; vereint mit Papyrus; Synonym für Oberägypten.	Otho	<i>Deir Chelouit I</i> , n° 21, 13
<i>Tôd</i>				
	<i>Phwy-wꜣd</i>	Einführungsszene Gauprozession; Synonym für Oberägypten.	römisch (?)	<i>Tôd I</i> , n° 80, 11
	<i>Phwy-wꜣd</i>	Bandeau du soubassement; Synonym für Oberägypten.	römisch (?)	<i>Tôd I</i> , n° 120 D

¹⁸ Vgl. zu dieser Idee LEITZ, *Soubassementstudien II*, S. 15-16.

Esna				
	wꜣd	Ritualszene: Stabsträuße; Synonym für Oberägypten.	Trajan	Esna III, n° 245 A* ¹⁹
Edfu ²⁰				
	wꜣd	Ritualszene: hnk wꜣdty; vereint mit Papyrus; Synonym für Oberägypten.	Ptol. IV.	Edfou I, 149, 16*
	wꜣd	Ritualszene: hnk mꜣ; vereint mit Papyrus.	Ptol. IV.	Edfou I, 239, 19*
	---	Ihre Wurzeln (wꜣb) sind Bestandteil einer Salbe. ²¹	Ptol. VI.	Edfou II, 192, 1 ²²
	---	Erwähnung der Wurzeln (wꜣb) zur Salbenherstellung.	Ptol. VI.	Edfou II, 227, 10 und 16
	wꜣd	Ritualszene: Kronen (?); vereint mit Papyrus.	Ptol. VIII.	Edfou III, 38, 2*
	wꜣd /snb	Ritualszene: Kronen (?); vereint mit snb-Pflanze	Ptol. VIII.	Edfou III, 38, 12*
	wꜣd	Ritualszene: pꜣ šsr; vereint mit Papyrus; Synonym für Oberägypten.	Ptol. VIII.	Edfou III, 115, 9*
	mnḥ	Ritualszene: smꜣ mnḥ m-ꜣ nsty.	Ptol. VIII.	Edfou IV, 204, 14*
	wꜣd	Gauprozession, „Identifikationsformel“; Synonym für Oberägypten.	Ptol. IX.	Edfou V, 24, 2* ²³
	wꜣd	Ritualszene: hnk šmꜣw Mḥw; vereint mit Papyrus.	Ptol. IX.	Edfou VII, 95, 17
	wꜣd	Ritualszene: Kronen von Ober- und Unterägypten; Synonym für Oberägypten.	Ptol. XII.	Edfou VIII, 84, 17

¹⁹ Die mit einem Sternchen versehenen Belege sind bereits in der Belegsammlung von É. CHASSINAT, “Le mot *seten* (𓆎𓅓) «roi»”, *REA* 2, 1929, S. 13 verzeichnet.

²⁰ Bei der von WILSON, *Lexikon*, S. 548 unter *nsty* aufgenommenen Schreibung  (Edfou I, 383, 6) ist die Zugehörigkeit zu diesem Lemma sehr zweifelhaft. Vielmehr wird hier *swt* „Binse“ zu verstehen sein, siehe schon D. MEEKS, “Dictionnaires et lexicographie de l'égyptien ancien. Méthodes et résultats” (= Rezension zu WILSON, *Lexikon*), *BiOr* 56, 1999, Sp. 582. Vgl. auch den Beleg in vollkommen identischer Schreibung wie oben, der bei WILSON, *Lexikon*, 814 unter *swt* aufgenommen ist.

²¹ Es handelt sich wohl um eine Anspielung auf das Rezept zur Salbenherstellung, das in *Edfou* II, 227, 3-16 verzeichnet ist.

²² Ich danke Jan Tattko für die Mitteilung dieser Stelle.

²³ Der Text ist fast identisch mit dem von *Ombos* II, n° 859, s.u.

Kom Ombo				
	wꜣd	Ökonom. Prozession, „Identifikationsformel“; Synonym für Oberägypten.	Ptol. VI.	Ombos II, n° 859 (= A. GUTBUB, Kôm Ombo I, n° 93, 6)
Philae				
	wꜣd	Ritualszene: Kronen; Synonym für Oberägypten.	Tiberius	Philä II, 340

Tabelle 1. Belege für die *nsty*-Pflanze in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit.

Die Lesung des Wortes ist eindeutig; dagegen gibt es unterschiedliche Ansätze, was genau man unter dieser Bezeichnung zu verstehen hat und wie seine Etymologie zu interpretieren ist. Ein Pflanzename *nsty* ist seit den Pyramidentexten²⁴ belegt und wird mehrmals in medizinischen Traktaten²⁵ erwähnt. Identisch mit der im Papyrus Ebers bezeugten Pflanzenart könnte diejenige *nsty*-Pflanze sein, deren Wurzeln (wꜣb)²⁶ in einem Salbenrezept im Laboratorium (Raum Z) des Tempels von Edfu für die rote Färbung (*sdšr*) des Endprodukts herangezogen werden sollen.²⁷ Vor diesem Hintergrund haben Bendix Ebbell und Victor Loret die *nsty*-Pflanze als Schminke (*Alkanna tinctoria* (L.) Tausch) identifiziert, da dieses im gesamten Mittelmeerraum vorkommende Gewächs oft für diesen Zweck herangezogen werde.²⁸ Diese Erklärung bringt für die Bedeutung als Wappentpflanze Oberägyptens einige Probleme mit sich. Zum einen scheint der Schminke eher in Unter- als in Oberägypten beheimatet,²⁹ zum anderen würde man auch die rote Farbe eher mit dem nördlichen Landesteil als mit dem südlichen in Verbindung bringen wollen, man denke nur an die traditionelle Farbgebung der

²⁴ Pyr. 404, § 702, siehe K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten*. III. Band. Spruch 326-435 (§§ 534-787), Glückstadt u.a., o.J., S. 286 und 289. Zu einem Beleg aus dem Neuen Reich siehe R.A. CAMINOS, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, Oxford, 1956, S. 12-13 und Tf. 2, B 2, 15.

²⁵ Eb 106 (25, 16) und 107 (25, 18), siehe H. GRAPOW, *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert*, GdM V, 1958, 418 und die Übersetzung in H. VON DEINES, H. GRAPOW, W. WESTENDORF, *Übersetzung der medizinischen Texte. Erläuterungen*, GdM IV,1, 1958, 244 sowie in W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin 2*, HdO 36, 1999, S. 564-565, vgl. auch B. EBBELL, „Die ägyptischen Drogennamen“, ZÄS 64, 1929, S. 51 und GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, S. 89 und 186-187.

²⁶ P. KOEMOTH, „La „racine“ wꜣb: Du mythe à la métaphore“, SAK 20, 1993, S. 109-123.

²⁷ Edfou II, 227, 3-16. Auf dieses Rezept bezieht sich wohl auch die Erwähnung der Wurzeln der *nsty*-Pflanze auf einer Türinschrift des Laboratoriums (Edfou II, 192, 1). Das Rezept ist vollständig übersetzt bei É. CHASSINAT, „Quelques parfums et onguents en usage dans les temples de l'Égypte ancienne“, REA 3, 1931, S. 117-167 und S.H. AUFRÈRE, „Parfums et onguents liturgiques. Présentation des recettes d'Edfou“, in ders. (Hg.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* III, OrMonsp 15, 2005, S. 238-240.

²⁸ EBBELL, ZÄS 64, 1929, S. 51 und V. LORET, „Deux racines tinctoriales de l'Égypte ancienne. Orcanette et garance“, Kêmi 3, 1930-1935, S. 23-28; siehe auch H. VON DEINES, H. GRAPOW, *Wörterbuch der ägyptischen Drogennamen*, GdM VI, 1959, 316; G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, S. 649-650, s.v. *nsty*, Nr. 651; KOEMOTH, SAK 20, 1993, S. 119-120; WESTENDORF, *Handbuch*, S. 564-565 und GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, S. 89 und 186-187; vgl. auch M. ALLIOT, „Une famille de mots reconstituée:  Pyr.,  Gr., *Îns «être rouge»*, RdE 10, 1955, S. 5-6. Ablehnend dagegen CHASSINAT, REA 3, 1931, S. 149-150.

²⁹ LORET, Kêmi 3, 1930-1935, S. 24.

Kronen. Damit ergibt sich automatisch die Frage, ob in der in dem Salbenrezept erwähnten *nsty*-Pflanze eine identische Pflanzenart mit derjenigen *nsty*-Pflanze zu sehen ist, die in einem mit Oberägypten verbundenen Kontext benutzt wird. Ebenso unklar bleibt die genaue Beziehung der Belege aus griechisch-römischer Zeit zu denen aus der pharaonischen Epoche. Diesen Punkt hat schon Loret diskutiert und er möchte nicht unbedingt einen Zusammenhang zwischen den gleichlautenden Pflanzen in den verschiedenen Kontexten sehen bzw. will die *nsty*-Pflanze in der Funktion als Wappen Oberägyptens eindeutig nicht als Schminkwurz verstanden wissen.³⁰ *De facto* handelt es sich für ihn also um zwei unterschiedliche Pflanzenbezeichnungen bzw. um eine Pflanzenbezeichnung mit zwei divergierenden Bedeutungsnuancen. Eine gänzlich andere Sichtweise vertreten Kurt Sethe und Émile Chassinat, die sich mit der *nsty*-Pflanze innerhalb ihrer Untersuchungen zur Bezeichnung des oberägyptischen Königs beschäftigt haben. Sethe sieht in der Schreibung *nsty* „eine unhistorische Schreibung für das alte *sw-t*“, als Begründung nennt er lautliche Ähnlichkeiten und „daß man sich eines Zusammenhanges mit dem Worte *ns* bzw. *nsw* »König« bewußt war“.³¹ Für einen sehr engen Zusammenhang zu votiert auch Chassinat, der in *nsty* nichts anderes als die ausgeschriebene Variante dieses Wortes sieht, es handelt es sich für ihn also ebenfalls um ein einziges Wort für Binse, das nicht *swt*, sondern eben *nsty* zu lesen sei.³² Das ist *a priori* natürlich nicht auszuschließen, da allein schon die (abgekürzte) Schreibung für *nswt* „(oberägyptischer) König“³³ eine solche Lesung prinzipiell möglich macht. Gegen Chassinats Interpretation lässt sich aber vor allem der Punkt vorbringen, dass sie gänzlich auf der Bedeutung der *nsty*-Pflanze als Wappenpflanze Oberägyptens basiert, die aber tatsächlich erst seit der griechisch-römischen Zeit positiv belegt ist.³⁴ Die Belege aus früheren Epochen werden dagegen in gänzlich anderen Kontexten benutzt (und weisen aus diesem Grund keinen inhaltlichen Bezug zu *nswt* auf), so dass sich chronologisch eine Veränderung bei der Verwendung dieses Pflanzennamens konstatieren lässt. Gegen eine Gleich-

³⁰ LORET, *Kēmi* 3, 1930-1935, S. 26-27. Einer seiner Gründe liegt in der unterschiedlichen Determinierung der jeweiligen Schreibungen, die aber nicht so eindeutig ist, wie dies anscheinend Loret dachte (vgl. **Tabelle 1**). Auch der inhaltliche Zusammenhang könnte durchaus auf Verbindungen hinweisen, vgl. z.B., dass in *Edfou* I, 239, 19 die *nsty*-Pflanze zwar als Synonym für Oberägypten erscheint, die Aussagen aber in die Ritualszene „Salbe überreichen“ eingebettet sind. Vgl. auch *Wb.* II, 324, 5, wo unter dem Lemma *nstjw* die Pflanzenart mit den Wurzeln und die Wappenpflanze separat aufgeführt sind. Die dort verzeichnete Schreibung dürfte allerdings als *nswtt* „Königin“ als Bezeichnung für die oberägyptische Kronengöttin aufzufassen sein (s.o.).

³¹ K. SETHE, „Das Wort für König von Oberägypten“, *ZÄS* 49, 1911, S. 33.

³² CHASSINAT, *REA* 2, 1929, S. 10-14; ders., *REA* 3, 1929/1931, S. 149-151 und ders., *Khoiak*, S. 587.

³³ Dazu W. SCHENKEL, „Das Wort für „König (von Oberägypten)““, *GM* 94, 1986, S. 57-73 (freundlicher Hinweis von Waltraud Guglielmi); Th. SCHNEIDER, „Zur Etymologie der Bezeichnung „König von Ober- und Unterägypten““, *ZÄS* 120, 1993, S. 167-174 und zuletzt J. KAHL, „*nsw* und *bit*: Die Anfänge“, in E.-M. Engel, V. Müller, U. Hartung (Hgg.), *Zeichen aus dem Sand. Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günther Dreyer, MENES. Studien zur Kultur und Sprache der ägyptischen Frühzeit und des Alten Reiches* 5, 2008, S. 307-351 (Hinweis von Christian Leitz).

³⁴ Letztlich ist auch Chassinats vehemente Ablehnung der Ausführungen Lorets nur durch seine Vorgabe, es handle sich bei *nsty* ausschließlich um die Wappenpflanze Oberägyptens, zu verstehen. Gegen seine und auch Sethes Sichtweise ließe sich erschwerend einwenden, dass anscheinend für *nswt* in frühesten Epochen eine geographisch konnotierte Bedeutung als „oberägyptischer König“ nicht nachweisbar ist (zusammenfassend KAHL, in *Zeichen aus dem Sand*, S. 322-324).

setzung von  spricht zudem die jeweils sehr einheitliche, sich aber stark voneinander absetzende Orthographie der beiden Begriffe.³⁵

Inwieweit sich eine eindeutige botanische Aussage für alle Belege der *nsty*-Pflanze in den späten Tempeltexten machen lässt bzw. ob man davon ausgehen kann, dass solch ein Bezug überhaupt in allen Fällen intendiert war, dürfte aufgrund der Beleglage sowie der Tatsache, dass die Pflanze meist nicht näher beschrieben wird, kaum zu beantworten sein. Unabhängig davon also, wie sich diese Pflanze botanisch bestimmen lässt, scheint dieser Aspekt für den hauptsächlichlichen Verwendungszweck in den späten Tempelinschriften auch von untergeordneter Bedeutung zu sein, viel wichtiger war es, mittels dieser Bezeichnung eine eindeutige Verbindung mit Oberägypten herstellen zu können. Dies liegt sicherlich in dem Wort *nswt* „oberägyptischer König“³⁶ begründet, was aber im Umkehrschluss nicht dazu führen sollte, automatisch die tatsächliche Etymologie der *nsty*-Pflanze auf dieses Wort zurückzuführen. Zwar ist es selbstverständlich möglich, von einer Ableitung in Form einer Nisbe von dem Wort *nswt* und damit von einer artifiziellen Neubildung ohne realistischen botanischen Bezug auszugehen.³⁷ Ebenso gut könnte es sich aber auch um die alte Pflanzenbezeichnung mit modifizierter bzw. weiter gefasster Bedeutung handeln.

Wie die Auflistung in **Tabelle 1** belegt, ist die Bedeutung der *nsty*-Pflanze in den griechisch-römischen Tempeltexten in fast allen Fällen als Synonym für Oberägypten zu verstehen, ihr Gegenstück ist durchweg der Papyrus (*wꜣd/mnh*) als Sinnbild für Unterägypten. Die beiden Pflanzen können miteinander vereint werden und dadurch das *smꜣ-twy* symbolisieren, sie können aber auch als geographische Größe direkt angesprochen werden und so stellvertretend für ihren Landesteil in dem Text verwendet werden. In den Inschriften von Tôd deckt sich also der topographische Hintergrund der *nsty*-Pflanze innerhalb von *Hꜣt-nsty* (und von *wꜣd* in dem Gegenstück *Pḥwy-wꜣd*) genau mit der aus den übrigen Tempeln bekannten Verwendungsweise: *nsty* steht für Oberägypten, *wꜣd* für Unterägypten. Der Unterschied zu den anderen Texten besteht dagegen in der erweiterten Form des Toponyms, die durch die Zusammensetzung der beiden Wapppflanzen mit den Begriffen „Anfang“ (*hꜣt*) bzw. „Ende“ (*pḥwy*) gebildet sind.

3.2. Die Gesamtheit des Landes

Diese Verbindung der beiden Wapppflanzen mit „Anfang“ und „Ende“ zu jeweils einem Toponym verstärkt einerseits den Effekt der Vorstellung von der Dualität Ägyptens, dienen dabei nun jeweils zwei Worte innerhalb eines Begriffes diesem Anliegen, die sich beide zudem mit ihrem Gegenüber inhaltlich ergänzen.³⁸ Andererseits wird mit „Anfang“ und „Ende“ des

³⁵ Dabei sind Gemeinsamkeiten der beiden Begriffe im Bereich der Lautung und der Beziehung zu *nswt* „oberägyptischer König“ natürlich unbestreitbar.

³⁶ WILSON, *Lexikon*, S. 548: „derived from *nsw* 'king of Upper Egypt' as an artificial creation for symbolic uses“. Vgl. auch *Wb.* II, 324, 5.

³⁷ Die Determinierung mit unterschiedlichen Pflanzenzeichen könnte ebenfalls dafür sprechen, hier keine spezifische Pflanze zu erblicken.

³⁸ Insofern trifft die Definition von SERVAJEAN, *UEE* 2008, S. 1, s.v. Duality genau diesen Sachverhalt: „The term ‘duality’, (...) is used in modern scholarship in reference to a way of thinking that creates meaning by conceptually juxtaposing opposite or complementary realities (...). These realities are joined in pairs consisting of two related elements whose combination results in a new, meaningful concept that demonstrates a sense of unity and

Weiteren geschickt auf die Einheit des Landes angespielt. Denn wenn ein Landesteil der Anfang von etwas ist und der andere sein Ende, so stellen sie beide zusammen automatisch das gesamte Land, also Ägypten, dar. Ohne direkt darauf einzugehen, wird die Idee des *smꜣ-tꜣwy* auf stilistisch-allegorische Weise geschickt umgesetzt.

„Anfang“ und „Ende“ als Metapher für die Gesamtheit einer übergeordneten Sache lassen sich in ägyptischen Texten mindestens seit dem Mittleren Reich in zahlreichen Kontexten nachweisen, von denen einige Beispiele hier erwähnt werden sollen. So wird der Titel des bekannten Tagewählkalenders als *ḥꜣt nḥḥ pḥwy ḏt* „Der Anfang ist die *nḥḥ*-Zeit, das Ende ist die *ḏt*-Zeit“ bezeichnet. Er spielt damit anscheinend auf die unterschiedlichen Eigenschaften der Tage der zwölf Monate gegenüber den fünf Epagomenentagen an, Erstere scheinen die *nḥḥ*-Zeit, Letztere die *ḏt*-Zeit zu repräsentieren.³⁹ Mit der Abfolge „Anfang-Ende“ wäre demnach das ganze Jahr mit seinen unterschiedlichen Bestandteilen abgedeckt. Ebenfalls einen chronologischen Aspekt weist die Sequenz von Beiworten in unterschiedlicher Wortwahl auf, die als Epithetareihe für verschiedene Schöpfergottheiten belegt ist. Diese werden aufgefasst als jemand, der am Anfang gekommen ist (*ī m ḥꜣt/m-ḥnt*)⁴⁰ und das Ende geschaffen hat.⁴¹ Hauptaussage dürfte sein, dass der für die Schöpfung verantwortliche Demiurg diese auch wieder beenden wird. In eine ähnliche Richtung ist auch die von Dieter Kurth ausführlich besprochene Gruppe *ḥꜣt ntrw pḥwy psḏt* „Der Anfang der Götter, das Ende der Neunheit“⁴² zu interpretieren.⁴³ Dieser Ausdruck symbolisiert „einen Aspekt des Werdens und Vergehens der Schöpfung“, der „die beiden zeitlichen Extrempunkte in sich vereint“.⁴⁴ Eine Dualität, die mit Anfang und Ende gebildet ist und anscheinend auf den Gegensatz Land – Wasser verweist bzw. die Handlungsfähigkeit des Gottes in beiden Elementen vergegenwärtigen soll, findet sich in *CT IV*, 148-151: In dem Spruch „Zu dem Vorsteher von Letopolis werden“ (*ḥpr m ḥnty Ḥm*)

inclusiveness that the individual elements lack.“

³⁹ Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte*, 2 Bde., *ÄgAbh* 55, 1994, S. 426-427.

⁴⁰ *LGG* 1, 123b-c und 126c.

⁴¹ Das Objekt heißt durchgehend „Ende“ (*pḥwy*), aber im Gegensatz zum vorgenannten Epitheton ist bei der Wahl des Verbes eine größere Bandbreite zu erkennen: *LGG* 2, 18b (*ʿrk*); *LGG* 6, 166c (*sʿk*) und 194b-c (*sʿrk*); *LGG* 7, 193c (*kmꜣ*) und 288a (*km*). Dabei fallen besonders die Inschriften aus Kom Ombo mit dem augenscheinlichen Wunsch nach Abwechslung ins Auge, sind doch innerhalb dieses Kontextes drei Verben nur dort nachgewiesen (*ʿrk*; *sʿk* und *sʿrk*). In einem Hymnus aus Tura, der in die 18. Dynastie datiert wird, wird Amun-Re u.a. „Der den Anfang beginnt, der das Ende entstehen ließ“ (*šꜣʿ ḥꜣt ḥpr.nꜣf pḥwy*) genannt (A. el-M. BAKIR, „A hymn to Amon-Ré at Tura“, *ASAE* 42, 1943, Tf. 4, Zl. 4). Damit ist diese Idee bis in das Neue Reich nachweisbar; in dieser Zeit wie auch in der Dritten Zwischenzeit ist sie hauptsächlich für Amun-Re belegt, in griechisch-römischer Zeit werden diese Aussagen dagegen für andere Schöpfergötter genutzt.

⁴² D. KURTH, „«Alfa kai O-mega». Über eine Formel in den ägyptischen Tempelinschriften griechisch-römischer Zeit“, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 875-882. Weitere Belege in *LGG* 5, 16b-c und *LGG* 2, 99a. Mit KURTH, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 876, Anm. 16 ist die Stelle in C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak I*, *BiAeg* XI, 1958, S. 30 wohl eher als *ḥꜣt ntrw pḥwy psḏt* zu verstehen als *ḥꜣt ntrw pḥwy ntrwt* (so z.B. *LGG* 2, 99a). Dass dieses Ausdrucksmuster nicht auf die Nutzung als Epithetaketten begrenzt ist, sondern auch im Kontext von Prosatexten genutzt werden kann, zeigt eine Passage in einem Hymnus an Chnum in Esna. Dort heißt es *īr.tw nꜣk lꜣw m ḥꜣt ntrw šḥp.tw m pḥwy psḏt* (*Esna* III, n° 319, 14), was S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, *Esna* V, 1962, S. 239 mit „car on t'adresse des louanges avant (de les adresser aux) autres dieux, et l'on se concilie ta personne après (s'être concilié) celle des (autres) dieux“ übersetzt.

⁴³ Vgl., dass KURTH, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 875-876, b auch den Eintrag *ī m ḥꜣt kmꜣ.nꜣf pḥwy* aus Philae in seine Belegsammlung aufgenommen hat.

⁴⁴ KURTH, in *Gs Quaegebeur* 2, S. 880.

identifiziert sich der Verstorbene mit Horus von Letopolis. Er sagt von sich u.a.: „Ich bin der Wildstier... (?)⁴⁵ der Kämpfer, dessen Ende/Hinterteil auf dem Berg, dessen Anfang/Vorderteil die Überschwemmung ist“ (*phwyꜣfy m ḏw ḥꜣtꜣf m Ḥꜣpy*).⁴⁶ Bemerkenswert an dieser Stelle ist die Umstellung von Ende und Anfang,⁴⁷ auch die Konstruktion als Adverbialsatz fällt im Vergleich zu den vorgenannten Beispielen auf.

Allen bis jetzt vorgestellten Beispielen ist gemeinsam, dass ein Oberbegriff durch seine Bestandteile dargestellt wird, die als eine Kette von zwei sich ergänzenden Epitheta gebildet werden. Diese im ägyptischen Textgut also öfters bezeugte Vorgehensweise, die Polarität des altägyptischen Denkens auszudrücken, wird manchmal mit einem „sachlichen“ *Parallelismus membrorum* in Verbindung gebracht,⁴⁸ ist aber präziser als Stilmittel des *Merismus* zu verstehen, von dem man dann ausgeht, „wenn polare Ausdrücke eine Totalität beschreiben“.⁴⁹ Bei den Phrasen ist das Schema hervorzuheben, das allein mithilfe von Substantiven gebildet wird: *ḥꜣt X – phwy Y*. Grammatisch betrachtet, kann es sich hier grundsätzlich um zwei Konstruktionsweisen handeln: Zum einen kann ein Nominalsatz vom Typ A-B vorliegen, zum anderen ist eine direkte Genitivverbindung ebenfalls genauso gut möglich. Eine eindeutige Entscheidung dürfte in vielen Fällen schwerfallen und oft vom inhaltlichen Kontext abhängen. So erscheint eine Übersetzung in Form eines Nominalsatzes zumindest in der Zielsprache für die inhaltliche Aussage, ein Ganzes werde durch seine Bestandteile ausgedrückt, oft passender zu sein.⁵⁰ Bei einer Genitivkonstruktion würde das *nomen rectum* doch oft zu sehr in den Vordergrund gerückt, als dies inhaltlich vielleicht intendiert war, bzw. könnte die Absicht, eine größere Einheit zu versinnbildlichen, eher verunklaren.

Die beiden Bezeichnungen *Ḥꜣt-nsty* und *Phwy-wꜣḏ* stehen also sprachlich-strukturell in einer langen Tradition, indem sie mittels der Stilform des *Merismus* den Oberbegriff Ägypten ausdrücken. Dem entsprechend wären beide Begriffe vielleicht am besten durch einen Nominalsatz zu übersetzen: „Der Anfang (Ägyptens) ist die *nsty*-Pflanze, das Ende (Ägyptens) ist der Papyrus“. Die Ansicht, Oberägypten bilde den Anfang Ägyptens, ist gut belegt und wird sicherlich am sinnbildlichsten durch das Toponym „Anfang der Gaue“ (*Ḥꜣt-spꜣwt*) für den 1.

⁴⁵ Lesung und Verständnis unklar. R. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts. I: Spells 1-354*, Warminster, 1973, S. 251 übersetzt „the fighter of the Crocodile Nome“; P. BARGUET, *Les Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, 1986, S. 453 „taureau sauvage qui recherche le combat“ bzw. alternativ „Iqerti, le combattit“, vgl. auch LGG I, 564a.

⁴⁶ CT IV, 148-151, besagte Stelle auf S. 150 c-d. Übersetzungen des Textes bei FAULKNER, *Coffin Texts I*, S. 250-251; BARGUET, *Textes des sarcophages*, S. 453 und Cl. CARRIER, *Textes des sarcophages du Moyen Empire égyptien I, Spells [1] à [354]*, Monaco, 2004, S. 774-775.

⁴⁷ Von fünf Belegen verzeichnen vier *phwyꜣfy m ḏw ḥꜣtꜣf m Ḥꜣpy*, einer dagegen macht es genau umgekehrt.

⁴⁸ In diesem Sinne, der nicht von einer metrischen Form (Vers) als Voraussetzung für den Parallelismus membrorum ausgeht, J. ASSMANN, *LÄ IV*, Sp. 902-903, s.v. Parallelismus membrorum mit zahlreichen Beispielen und der älteren Literatur; zu diesem Ansatz siehe auch die teils kritischen Ausführungen von G. MOERS, „Der Parallelismus (membrorum) als Gegenstand ägyptologischer Forschung“, in A. Wagner (Hg.), *Parallelismus membrorum, OBO 224*, 2007, S. 163-166 (dort auch der Hinweis auf die Nähe zum *Merismus*). Diese Herangehensweise dürfte umso relevanter sein, wenn man von den reinen Nominalkonstruktionen ausgeht, die sich jeweils als eigenständiger Satz auflösen lassen (s.u.).

⁴⁹ W. GUGLIELMI, in *LÄ VI*, Sp. 28, s.v. Stilmittel.

⁵⁰ So interpretiert den Sachverhalt anscheinend auch LEITZ, *Tagewählerei*, 11, der *ḥꜣt ḏt phwy nhꜣ* mit „Der Anfang ist *nhꜣ*, das Ende ist *ḏt*“ übersetzt.

oberägyptischen Gau (und damit den südlichsten Punkt des Landes) ausgedrückt.⁵¹ Weit seltener bezeugt ist das Gegenstück „Ende der Gaue“ (*Pḥwy-spꜣwt*), das den nördlichsten Punkt Ägyptens markiert.⁵² Diese „Klammerfunktion“ der beiden Grenzregionen im Süden und Norden wird auch in ägyptischen Texten gerne durch eine Sequenz wie „Von Elephantine bis Sema-Behedet“⁵³ oder „Von Elephantine bis zu den Küsten (des Meeres)“ (*m ꜣbw r-mn pꜣswt (nt š)*), die in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit öfters belegt ist,⁵⁴ ausgedrückt und scheint damit weit verbreitetes Gedankengut gewesen zu sein.⁵⁵ Eine (kulttopographische, nicht unbedingt auf die tatsächlichen Gegebenheiten rekurrierende) Abgrenzung von Ober- und Unterägypten ist durch den Ausdruck „Ende von Oberägypten“ *Pḥwy-(Tꜣ-)šmꜣw*⁵⁶ gegeben, der in Edfu und Dendara bezeugt ist und entweder für den 22. oberägyptischen Gau insgesamt oder aber für das Kultzentrum *Tp-ihw* (Atfih) steht.⁵⁷

3.3. Ein Toponym nur in Tôd?

Zum Schluss bleibt zu fragen, wo die Ursprünge von *Ḥꜣt-nsty* und *Pḥwy-wꜣd* in der Funktion eines Toponyms zu suchen sind. Handelt es sich um eine *ad hoc*-Entwicklung in Tôd oder haben die Priester dieses Tempels auf bereits vorhandene Quellen zurückgegriffen? Wie oben gezeigt wurde, sind die Bezeichnungen *nsty* und *wꜣd* als Wappenpflanzen Ägyptens auch in anderen Tempeln gut belegt. Auch die Vorgehensweise, durch einen Merismus des Musters *Ḥꜣt A – pḥwy B* einen Oberbegriff zu beschreiben, lässt sich in ägyptischen Texten des Öfteren nachweisen. Man könnte also zunächst davon ausgehen, dass die Priester in Tôd jeweils eine neue Bezeichnung von Ober- und Unterägypten entwickelt hätten, in dem sie zwei bekannte Ausdrücke für Ober- und Unterägypten mittels einer alten Bildungsweise zu neuen Begriffen umgearbeitet hätten. Diese Sichtweise würde für eine aktive und intellektuell kompetente Priesterschaft sprechen, die mit alten Texten und Wortbildungsschemata virtuos umgehen und dadurch zu neuen Ergebnissen gelangen konnte. Dieser Punkt muss aber eine Hypothese

51 Siehe zuletzt LEITZ, *Soubassementstudien* II, S. 34, § 1b. Seltener wird Elephantine auch *Ḥꜣt-nḥwwt* „Anfang der Städte“ genannt, siehe GDG IV, 15 und *Edfou* II, 250, 2 (ich danke Bettina Ventker für diesen Hinweis).

52 Naos Kairo TR 16/8/34/1 aus der Zeit Ptolemaios' II: Siehe Chr. THIERS, "Un naos de Ptolémée II Philadelphie consacré à Sokar", *BIFAO* 97, 1997, S. 254 und 255-256, Anm. c.

53 GARDINER, *JEA* 30, 1944, 40; SCHLOTT-SCHWAB, *Ausmaße*, S. 70-77 und 82-88 und vor allem für demotische Belege K.-Th. ZAUZICH, "Von Elephantine bis Sambehedet", *Enchoria* 12, 1984, S. 193-194.

54 *Dendara* II, 4, 6; *Edfou* IV, 177, 11; *Edfou* VI, 317, 10; *Edfou* VII, 4, 5-6; *EdfouMam.*, 185, 4; *Ombos* I, n° 289; unsicher: *Edfou* V, 111, 4-5. Zu *pꜣs* vgl. auch THIERS, *BIFAO* 97, 1997, S. 255, Anm. b.

55 Vielleicht ist vor diesem Hintergrund der Formulierung „südliche (bzw. nördliche) Gaue“ in den Inschriften von Tôd (siehe Anmerkung (a) zu *Tôd* I, n° 80) eine in diese Richtung gehende Bedeutung zuzumessen, indem die Gaue ebenfalls den Gegensatz von Süd und Nord und damit die Sichtweise von Anfang und Ende untermauern sollten. Dieser Gedanke wird eventuell auch in einem Tableau der Gauprozession des Opet-Tempels ausgedrückt (1. oberägyptischer Gau), der Zusammenhang ist durch den lückenhaften Erhaltungsgrad nicht sicher zu erschließen (*Opet* I, 270 rechts).

56 *Edfou* III, 286, 3 (übersetzt bei LEITZ, *Soubassementstudien* II, S. 267-270, § 22a) und 287, 16-17; *Dendara* XII, 81, 3. Ob die Stelle *Edfou* I, 266, 4: „Die mit ausholendem Schritt in «Ende von Oberägypten»“ (*wšḥ nmtt n Pḥwy-šmꜣw*) ebenfalls als solches Epitheton aufzufassen ist, bleibt aufgrund des eher unklaren Zusammenhanges auf den ersten Blick unsicher.

57 Vgl. auch, dass eine mögliche Bezeichnung des *mr*-Kanals *Ḥꜣt-tꜣ* „Beginn des Landes“ (etwa *Dendara* XII, 80, 14 und 15) lautet und ein Toponym *Pr-ḥꜣ* „Hinterhaus“ heißt (dazu LEITZ, *Soubassementstudien* II, S. 271-272, § 22e; das Toponym ist auch erwähnt bei GDG II, 148).

bleiben, was nicht zuletzt daran liegt, dass neben den Beispielen aus Tôd die Zusammensetzung *H3t-nsty* und *Phwy-w3d* auch in Karnak belegt ist: In einer leider nur sehr fragmentarisch erhaltenen Inschrift im ersten Register der rechten Rückwand des Vortores des Propylons des Mut-Bezirks, die anscheinend einen kulttopographischen Text oder eine Kultmonographie wiedergibt, steht ohne jeglichen Kontext:⁵⁸

[...] *m H3t-nsty r Phwy-w3d* [...] [...] von „Der Anfang ist die *nsty*-Pflanze“ bis zu „Das Ende ist der Papyrus“.

Den Belegen in Tôd lassen sich nun weitere hinzufügen:

	<i>H3t-nsty</i>	<i>Phwy-w3d</i>
Einleitungsszenen:		
Bandeau-Inschriften:		
Propylon Mut-Tempel:		

Dieser Text ist um einiges älter als die Belege aus Tôd, als *terminus post quem* ist für den Bau von der Regierungszeit Ptolemaios II. auszugehen.⁵⁹ Das Verständnis der Passage ist durch den fehlenden Kontext stark beeinträchtigt. Festzuhalten bleibt zunächst, dass mit *H3t-nsty* und *Phwy-w3d* eine identische Abfolge wie in den Inschriften aus Tôd vorliegt. An dieser Stelle könnten allerdings genauso gut die beiden Wappenpflanzen alleine für Ägypten stehen, wie es auch in anderen Tempeln belegt ist (siehe **Tabelle 1**). Man könnte also ebenso gut verstehen: „vom Beginn der *nsty*-Pflanze bis zum Ende des Papyrus“. Inhaltlich wäre natürlich etwas ganz Ähnliches ausgedrückt, wie es für die Toponyme im Tempel von Tôd intendiert war. Ob sie hier aber in der Funktion eines eigenständigen Ortsnamens zu verstehen sind oder aber nicht, ist nicht eindeutig zu klären. Vorstellbar für die Entwicklung zu einem eigenständigen Toponym wären demnach zwei Szenarien: Zum einen wäre die Formulierung aus Theben übernommen worden, zum anderen wäre in Tôd selbst die Idee aufgekommen, diese beiden Ausdrücke als eigenständiges Toponym zu verwenden.

Es ist der Kreativität und dem Ideenreichtum der Priester zuzuschreiben, dass sich im Ergebnis zwei Toponyme zu den bisher bekannten hinzugesellen, die aufgrund ihrer Bildungsweise eine gelungene Umsetzung zum Dualitätsgedanken Ägyptens darstellen, die zwar traditionellem Gedankengut verpflichtet ist, aber dennoch einen eigenständigen und innovativen Ansatz darstellt. Vielleicht ist darin auch ihr Bestreben zu erkennen, über das Bestehende hinauszukommen bzw. altbekannte Ausdrucksformen so abzuwandeln, dass sich ein und dieselbe Aussage auf möglichst unterschiedliche Weise in Wort und Schrift ausdrücken ließ.

⁵⁸ SAUNERON, *Porte ptolémaïque*, Tf. VIII, n° 3,7.

⁵⁹ Vgl. SAUNERON, *Porte ptolémaïque*, 2-5.

Anubis, Khnoum et les autres. À propos d'une figuration de la TT 335 de Deir al-Médîna

Frédéric Servajean
Univ. Montpellier 3 – CNRS UMR 5140

LORSQUE LE VISITEUR pénètre dans la chambre funéraire de la tombe ramesside « monochrome »¹ de Nakhtamon à Deir al-Médîna (TT 335)², il aperçoit sur sa gauche – paroi est (fig. 1 [1] et 6) – une figuration de Pyay, le père de Nakhtamon, debout et vêtu d'un long pagne plissé, paré de bracelets et d'un collier *wsh*, la perruque rehaussée d'un cône d'onguent³.

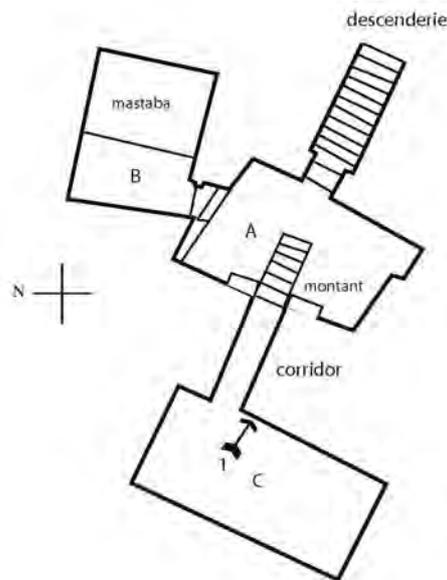


Fig. 1. Emplacement de l'« Anubis criocéphale » (1) (voir fig. 6).

Son nom est inscrit au-dessus de lui avec de grands signes bicolores – jaune et ocre –, agencés en deux colonnes et orientés de droite à gauche :

Wsjr Pjꜣy

« L'Osiris Piay ».

¹ Voir, en dernier lieu, au sujet des tombes « monochromes » et « polychromes », H. GABER, « Différences thématiques dans la décoration des tombes thébaines polychromes et monochromes de Deir al-Médîna », *BIFAO* 102, 2002, p. 211-230.

² Pour cette tombe, B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924-1925)*, *FIFAO* 3, 1926, p. 113-178. Voir, également, A. KUCHARÉK, « Restitutio memoriae », dans H. Guksch, E. Hofmann, M. Bommas (éd.), *Grab und Totenkult im Alten Ägypten*, Munich, 2003, p. 63-174.

³ Pour le cône d'onguent, N. CHERPION, « Le “Cône d'onguent”, gage de survie », *BIFAO* 94, 1994, p. 79-106.

Lui faisant face, une divinité anthropomorphe, également debout, mais criocéphale avec les cornes torsadées et horizontales d'une espèce ovine disparue : *ovis longipes palaeoegypticus*⁴. Au milieu des cornes, sur la tête de la divinité, se dresse un grand *uraeus*. D'emblée, la figuration fait songer à Khnoum mais la lecture des quelques signes bicolores peints au-dessus, en trois colonnes orientées de gauche à droite, surprennent le lecteur car ils stipulent qu'il s'agit de (**fig. 6**) :

Jnpw jmy wt

« Anubis qui est dans la place de l'embaumement ».

On pourrait supposer qu'il s'agit d'une erreur mais la bande horizontale de texte située au-dessus du caisson mentionne (**fig. 6**) :

Jnpw hnty sh ntr (...)

« Anubis qui préside au pavillon divin (...) ».

Et la bande verticale se trouvant à gauche de ce même caisson – sachant que celle de droite renvoie au caisson suivant – invoque à nouveau Anubis (**fig. 6**) :

D n(y)-sw.t htp Jnpw hnty sh ntr, d=f h.t nb.t nfr.t w'b.t n k3 n(y) Wsjr Nht-Jmn, m. (h.) !

« Puisse le roi apaiser Anubis qui préside au pavillon divin afin qu'il donne toutes sortes de choses bonnes et pures au *ka* de l'Osiris Nakhtamon, j. (v.) ! »

Il est, en outre, difficile d'admettre que le dessinateur, tout en écrivant, à l'intérieur du caisson, un grand \downarrow puis un 𐀀 , suivis d'un \square , d'un 𐀁 et enfin d'un 𐀂 , ne se soit, à aucun moment, rendu compte que la divinité criocéphale qu'il avait devant les yeux n'était pas $\downarrow \square \text{𐀁} \text{𐀂}$. D'autant que, s'il l'avait voulu, s'agissant de signes peints et non gravés, il lui était possible, à tout instant, d'effectuer une correction. On doit donc admettre qu'il s'agit d'un choix délibéré qui demande à être expliqué.

L'examen du programme décoratif du caveau montre que plusieurs « lectures » sont possibles ; elles sont déclinées à la suite, de la plus simple à la plus complexe⁵.

1. Première lecture : « Anubis, dieu de l'Intermédiaire »

Dans le bandeau de texte situé au-dessus, le dieu est désigné sous le nom d'Anubis, accompagné des épithètes les plus classiques qui le qualifient habituellement : *hnty sh ntr, jmy wt, nb t3-dsr*, « celui qui préside au pavillon divin, qui est dans la place de l'embaumement, seigneur de la Nécropole » ; dans la bande verticale située à gauche, il est *hnty sh ntr* ; et dans le caisson, *jmy wt* à nouveau (**fig. 2** [1] et **6**).

Anubis a été figuré ailleurs dans le tombeau. Dans l'un des caissons de la voûte de la chambre funéraire, côté ouest, presque en face de la porte d'accès, il est accompagné des mêmes épithètes : *hnty sh ntr, jmy wt, nb t3-dsr* (**fig. 2** [2] et **7**).

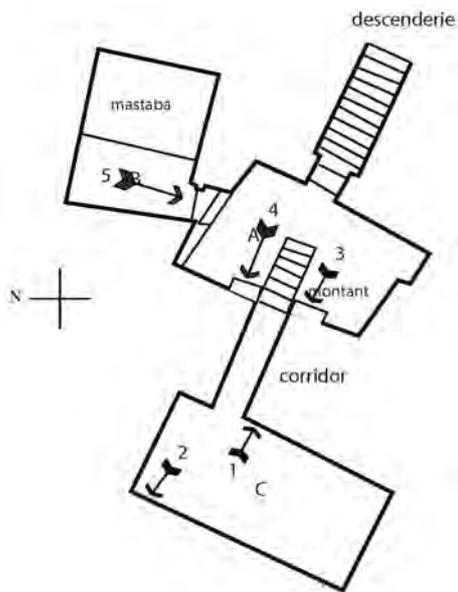
⁴ S. BICKEL, « L'iconographie du dieu Khnoum », *BIFAO* 91, 1991, p. 55.

⁵ On reprend ici, en partie, la nomenclature de B. Bruyère. Si les désignations A, B et C (= le « caveau ») ont été conservées, la salle B est ici nommée « salles des offrandes » – et non « salle des libations » – et la salle A « salle d'accueil » ; cf. B. BRUYÈRE, *Rapport (1924-1925)*, p. 113-178.

Dans la salle d'accueil, il est présent sur un montant flanquant la porte d'accès au corridor sur la gauche, sachant qu'un montant similaire – aujourd'hui disparu – devait se trouver sur la droite (**fig. 2** [3-4] et **8**). L'inscription suivante accompagne la figuration :

dd mdw jn jmy wt (hnty sh) ntr, htp(w) hr m3'.t, dd(w) s.t n m3'ty

« Paroles dites par celui qui est dans la place d'embaumement, (qui préside au pavillon) divin, qui se satisfait de la Maât ⁶ et qui donne une place au juste ⁷ ».



- (1) « Anubis criocéphale » (voir **fig. 6**).
- (2) Anubis, caisson N.-O. de la voûte (voir **fig. 7**).
- (3) Anubis sur le montant de la salle d'accueil (voir **fig. 8**).
- (4) Position probable du deuxième montant avec un Anubis.
- (5) Les deux Anubis du linteau de la salle des offrandes (voir **fig. 9**).

Fig. 2. Disposition des figurations d'Anubis dans la tombe de Nakhtamon.

Dans la salle des offrandes, deux figurations d'Anubis se font face au-dessus de la porte (**fig. 2** [5] et **9**). Celle de gauche est accompagnée de l'inscription suivante :

Jnpw jmy wt ntr 3 nb t3-dsr, jry=k s3w m s.t nhh !

« (Ô) Anubis qui est dans la place de l'embaumement, grand dieu, seigneur de la nécropole, puisses-tu exercer la protection dans la place du temps ! »

Celle de droite :

Jnpw hnty sh ntr, tp(y) dwzf, nb jmnt.t ⁸

« Anubis qui préside au pavillon divin, qui est sur sa montagne, seigneur de l'occident ».

Toutes ces épithètes d'Anubis sont bien attestées ⁹. Il s'agit donc des formes courantes du dieu. L'emplacement de ces figurations dans la tombe de Nakhtamon est également des plus classiques, le dieu gardant habituellement les zones de passage, zones « intermédiaires » par excellence. On le voit bien sur la **fig. 2**, l'emplacement (1) est situé à côté de la porte d'accès à la chambre funéraire (C). L'emplacement (2) se trouve au débouché du corridor, cet Anubis

⁶ L'épithète *htp(w) hr M3'.t* est bien consignée dans le LGG 5, 572c-573b pour qualifier de nombreuses divinités parmi lesquelles Anubis ne figure pas.

⁷ Cette dernière épithète est absente du LGG.

⁸ La graphie de cette dernière épithète  *nb jmnt.t* est curieuse mais attestée, sous une forme légèrement différente, dans le LGG 3, 583a (91) : .

⁹ *hnty sh ntr* : LGG 5, 860a-861b ; *jmy wt* : LGG 1, 232c-234b ; *nb t3-dsr* : LGG 3, 774b-776b ; *tp(y) dwzf* : LGG 7, 393b-394b ; *nb jmnt.t* : LGG 3, 583a-584b.

étant l'une des premières figurations que le visiteur aperçoit avant de pénétrer dans le caveau. Les emplacements (3) et (4) flanquent dans la salle d'accueil (A) l'accès au corridor. Enfin, l'emplacement (5) surmonte l'entrée à la salle des offrandes (B). Cet agencement que l'on retrouve dans les autres tombes de Deir al-Médîna est banal, la fonction d'Anubis en tant que gardien des lieux de passage étant bien attestée. Plutarque rapporte à ce sujet la tradition suivante ¹⁰ :

« Quand Nephthys donne le jour à Anubis, Isis le fait passer pour son fils : Nephthys, c'est le monde souterrain et invisible, Isis le monde supraterrestre et visible ; et le cercle d'intersection, leur frontière commune (l'« horizon ») a reçu le nom d'Anubis et on le représente sous la forme d'un chien : le chien, en effet, voit aussi bien de nuit que de jour ».

Anubis est donc le médiateur entre le jour et la nuit, entre ce qui est au-dessus et ce qui est en dessous, entre Isis et Nephthys. Il est donc lié à la notion de « passage » et, logiquement, aux portes – notamment celles de la tombe – qui sont placées sous sa protection. Comme l'écrit J.-Cl. Grenier, « Anubis ne cessa jamais d'être (...) le dieu de l'*Intermédiaire* : Intermédiaire entre la Vie et la Survie, en tant que momificateur ; Intermédiaire entre la Terre et les Enfers, en tant que psychopompe et gardien des portes des tombes ; Intermédiaire entre les dieux, quand il aide Isis à retrouver le cadavre de son époux et lorsqu'en combattant il dresse entre Seth et Osiris un infranchissable obstacle ; Intermédiaire entre les dieux et les hommes (...) » ¹¹.

Pour ne citer qu'un exemple à Deir al-Médîna, le plus significatif peut-être, celui de la tombe polychrome de Pached (TT 3), deux grands Anubis décorent les parois du couloir – lieu de passage par excellence – menant au caveau ¹². L'un des deux textes les accompagnant est à cet égard très explicite ¹³ :

dd mdw jn Jnpw hnty sh ntr, dd(w) ʿ.wyʿfy m r(ʿ) qrr.t, sbb(w) r nhḥ m-ḥt ʿ.tʿf, jn Wsjr sḏm-ʿš m S.t-Mʿ.t, Pʿ-šd, m.ḥ., mj ddʿj nʿk : « Mj rk, dʿj nʿk s.tʿk m wʿ.t štʿw, gmʿk spr.wt nb.(w)t {nb.(w)t ¹⁴} nty(.w) <m> jbʿk, pryʿk ʿqʿk ḥnʿ Rʿ, wstnw m wʿ.t r nhḥ, Wsjr Pʿ-šd ! »

« Paroles dites par Anubis qui préside au pavillon divin, qui place ses bras à l'entrée de la caverne, qui atteint le temps (*neheh*) à chaque instant pour ¹⁵ l'Osiris, serviteur dans la Place-de-Vérité, Pached, j.v., ainsi que je te dis : “Viens donc, que je te donne ta place sur le chemin de ce qui est inaccessible, tu trouveras ainsi toutes les demandes qui sont dans ton esprit, tu pourras ainsi sortir et entrer avec Rê, qui va librement sur le chemin, pour toujours (*neheh*), (ô) Osiris Pached !” ».

Anubis permet au défunt d'accéder au « chemin de ce qui est inaccessible » (*wʿ.t štʿw*), désignation probable des routes que le soleil emprunte lors de ses parcours quotidiens et qui sont liés à la production du temps (*neheh*) ; le soleil est désigné comme « celui qui va librement sur

¹⁰ PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, § 44 ; texte établi et traduit par Chr. Froidefond, Paris, 1988, p. 216.

¹¹ J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, 1977, p. 186.

¹² A.-P. ZIVIE, *La tombe de Pached à Deir el-Médîneh (n° 3)*, *MIFAO* 99, 1979, pl. 8 ; et p. 28-30, pour la description et les deux textes de la voûte.

¹³ *Ibid.*, p. 29.

¹⁴ Pour cette duplication du mot, *ibid.*, p. 29, n. 6.

¹⁵ Pour *jn* utilisé comme une préposition introduisant un datif, notamment dans les colophons, cf. G. LENZO MARCHESE, « Les colophons dans la littérature égyptienne », *BIFAO* 104, 2004, p. 365, et n. 41 avec bibliographie.

le chemin, pour toujours (*r nhḥ*) »¹⁶. Le mot *nhḥ* est d'ailleurs mentionné deux fois dans le texte ; dans la première mention, il est inséré dans l'épithète *sbb(w) nhḥ*, qui signifie « celui qui atteint le temps »¹⁷ – et non « celui qui traverse le temps » –, c'est-à-dire qui « quitte le monde inférieur *djet* », par l'horizon oriental, pour gagner les espaces célestes dans lesquels les corps célestes produisent le temps *neheh*. La formulation de la tombe de Pached est intéressante car elle insiste sur le caractère « temporel » de *neheh* : « Anubis (étant) celui qui atteint le temps à chaque instant » (*Jnpw (...) sbb(w) r nhḥ m-ḥt ʒ.t=f*). Il peut ainsi donner au défunt la possibilité de sortir de la tombe (*pry=k*) et d'y revenir (*'q=k*), c'est pourquoi il est figuré sur les deux parois du couloir d'accès au caveau, lequel est, manifestement, équivalent au monde souterrain, éternel et immuable, *djet*. C'est par ce couloir, surveillé par Anubis – dieu de l'intermédiaire – que le *ba* du défunt quitte régulièrement la tombe pour gagner le ciel où se meuvent les corps célestes¹⁸.

2. Deuxième lecture : les gardiens des première et deuxième portes de la tombe

Cependant, il n'en reste pas moins que la divinité figurée présente une tête de bélier ; et le soin avec lequel celle-ci a été dessinée montre bien qu'il ne s'agit pas d'une erreur et qu'il est bien question d'un « Anubis criocéphale ». D'une manière générale, les génies criocéphales sont souvent affectés à la garde des portes de l'au-delà¹⁹. Et c'est justement cette spécificité qui est exploitée ici. Pour bien saisir les raisons ayant motivé ce choix, il est nécessaire de tenir compte de la disposition de ces êtres divins dans l'espace architectural.

L'« Anubis » criocéphale flanque la porte de sortie sur la droite et est orienté vers celle-ci. Or, de l'autre côté de la porte, à gauche, se trouve la figuration d'un autre génie qui regarde également vers la sortie (**fig. 3** [2] et **10**). Il est accompagné de l'inscription suivante :

Nb Mʒ'.t, nṯr ʒ jmy hr(y).t-nṯr

« Nebmaât, le grand dieu qui est dans la nécropole ».

À nouveau, l'analyste est confronté à une difficulté du même type que pour l'« Anubis » criocéphale car Nebmaât n'est pas, habituellement, un génie gardien de porte (voir *infra*).

L'association de deux divinités, revêtant une « forme » criocéphale pour la première, anthropomorphe et arborant une calotte pour la seconde, est, quant à elle, bien attestée, notamment en relation avec les portes de la tombe. C'est, par exemple, le cas sur la paroi intérieure de la porte gauche de la deuxième chapelle de Toutânkhamon (**fig. 11**, génies de gauche)²⁰ où elles portent des noms différents²¹ :

– divinité criocéphale

¹⁶ Pour le lien routes célestes/*neheh*, Fr. SERVAJEAN, *Djet et Neheh*, *OrMonsp* 18, 2007, p. 53-55.

¹⁷ *Id.*, « Atteindre le temps et l'éternité. À propos des épithètes *sbb(w) nhḥ* et *sbb(w) d.t* », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), dans *Et in Ægypto et ad Ægyptum, Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 5, 2012, p. 699-717.

¹⁸ Pour ces déplacements du *ba*, *id.*, « Le cycle du *ba* dans le Rituel de l'Embaumement », *ENiM* 2, 2009, p. 9-23.

¹⁹ N. GUILHOU, « Génies funéraires, croque-mitaines ou anges-gardiens ? », dans S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, *OrMonsp* 10, 1999, p. 370-391.

²⁰ A. PIANKOFF, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, *BollSer* 40/2, 1977, p. 101, fig. 35.

²¹ *Ibid.*, pl. 38.

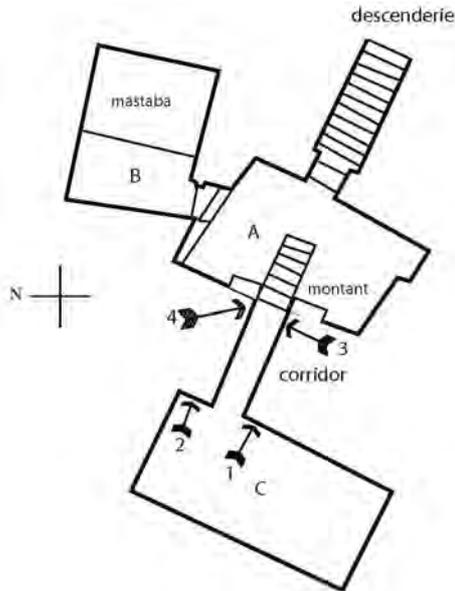
Šhd-ḥr, ʿš3-jrw(.w)

« Celui dont le visage est en bas, Celui aux nombreuses formes ²² ».

– divinité anthropomorphe

šhw-ḥrw

« Le Triste de voix ²³ ».



(1) Génie criocéphale, gardien des 1^{re} et 2^e portes de la tombe = « Anubis criocéphale » (voir **fig. 6**).

(2) Paroi : génie anthropomorphe avec la tête arborant une calotte, gardien de la 1^{re} porte de la tombe = Nebmaât (voir **fig. 10**) ; voûte : génie ibiocéphale, gardien de la 1^{re} porte de la tombe (voir **fig. 12**).

(3) Les deux ânes gardiens de la 2^e porte de la tombe (voir **fig. 13**).

(4) Nakhtamon ouvrant la 2^e porte de la tombe (voir **fig. 14**).

Fig. 3. Emplacement des génies gardiens des 1^{re} et 2^e portes de la tombe.

Ces deux génies sont chargés ²⁴, à la formule 144 du Livre des Morts, dont le texte décline les noms des gardiens des sept portes de la tombe, de surveiller la première ²⁵. Le titre de la formule 901 des Textes des Sarcophages, d'où est issue la formule 144 du Livre des Morts, énonce clairement ²⁶ :

R(3) n(y) sḏ3 ḥr ʿrr.wt, jr (... ʿrr).wt ḥ3.t

« Formule pour parvenir aux portes et (...) ²⁷ des portes de la tombe ».

Il arrive que ces génies soient au nombre de trois par porte. Dans les attestations où c'est le cas, le troisième peut être ibiocéphale ²⁸. On pourrait penser que dans la tombe de Nakhtamon il

²² LGG 6, 592c-593a.

²³ LGG 1, 22a.

²⁴ Pour les différentes « formes » que ces deux génies peuvent adopter (celles de la chapelle de Touânkhamon étant nettement les plus fréquentes), I. MUNRO, *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri des 18. Dynastie*, Londres, New York, 1987, p. 215 et p. 237.

²⁵ Par exemple, dans le P. Nou (= P. BM EA 10477), G. LAPP, *The Papyrus of Nu, CBDBM 1*, 1997, pl. 74, col. 1 et 3 ; voir, également, P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens, LAPO 1*, 1967, p. 190 ; T.G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going forth by Day, SAOC 37*, 1974, p. 121.

²⁶ CT VII, 107k-1 (une seule version).

²⁷ P. BARGUET (*Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire, LAPO 12*, 1986, p. 36) complète la lacune de la manière suivante : « et (aux gardiens des) portes de la tombes ». S'il est difficile de savoir si le terme « gardiens » était bien inscrit dans la lacune, les trois premiers signes situés après laissent planer peu de doute quant à la présence du début du mot ʿrr.wt à la fin de la lacune :

n'y en a que deux, en raison du manque de place et du fait que logiquement la porte ne peut être flanquée qu'à gauche et à droite. Cependant, le caisson de la voûte, situé au-dessus de Nebmaât et de la porte, est justement occupé par une divinité adoptant la forme du signe  dont la tête est surmontée d'un grand uraeus (**fig. 3** [2] et **12**). On pourrait objecter qu'il s'agit d'une autre divinité puisqu'elle est accompagnée d'un texte inspiré de la formule 161 du Livre des Morts mais la scène pourrait très bien être ambivalente comme c'est d'ailleurs le cas, on l'a vu, pour d'autres figurations de la tombe. En outre, son emplacement au-dessus de la porte autorise cette interprétation.

Pour en revenir à la chapelle de Toutânkhamon, on remarquera que l'autre battant de porte montre deux autres génies (**fig. 11**, génies de droite) qui renvoient, cette fois-ci, à la deuxième porte de la tombe. L'un, anthropomorphe et criocéphale, est identique à celui de la tombe de Nakhtamon ; l'autre, également anthropomorphe, présente une tête d'âne²⁹. On remarquera, à ce propos, que dans la TT 335, au niveau de la deuxième porte du corridor, celle permettant de gagner la salle d'accueil, plus à l'est, ont été figurés sur la paroi de droite deux ânes dos à dos – au lieu des habituels deux lions Aker – dont la « lecture » est également polysémique et extrêmement complexe (**fig. 3** [3] et **13**). Ce n'est pas le lieu d'aborder ici l'analyse de cette figuration. On remarquera simplement qu'ils font face à une figuration de Nakhtamon fermant justement une porte à deux battants située à cet endroit (**fig. 3** [4] et **14**)³⁰. Il s'agirait donc de suggérer la présence, en ce lieu, de la « deuxième porte de la tombe », mentionnée dans la formule 144 du Livre des Morts. Celle-ci ne semble être gardée que par les ânes mais on peut néanmoins supposer que le génie criocéphale de la première se combine aussi avec la seconde – et donc avec les ânes –, faisant ainsi « double emploi ».

Il peut sembler curieux que la numérotation des portes se fasse, dans ce cas, de l'intérieur vers l'extérieur, les génies criocéphale et anthropomorphe coiffé d'une calotte gardant bien la « première porte » (*'rr.yt tp(y).t*)³¹ et les génies criocéphale et à tête d'âne gardant la « deuxième porte » (*'rr.yt 2-nw.t*)³². La numérotation se fait donc à partir d'un point d'origine qui semble être le lieu où se trouve le cercueil, au fond du caveau, dans lequel repose le corps de Nakhtamon³³, que le *ba* quitte lors de ses voyages vers le monde extérieur.

²⁸ Voir I. MUNRO, *Untersuchungen*, p. 215 ; c'est le cas dans le P. de Nou, voir G. LAPP, *The Papyrus of Nu*, pl. 71, col. 1 (en bas).

²⁹ Voir, à leur sujet, I. MUNRO, *op. cit.*, p. 215.

³⁰ Il est évident que le décorateur s'est encore livré à un jeu, toujours aussi subtil : en effet, il ne pouvait pas ne pas avoir à l'esprit le jeu de mots : *ḥ.wy*, « porte à deux battants » (côté gauche du corridor) / *ḥ.wy*, « deux ânes » (côté droit du corridor).

³¹ P. de Nou (G. LAPP, *op. cit.*, pl. 74, registre du haut, côté gauche, première mention).

³² P. de Nou (*ibid.*, pl. 74, registre du haut, côté gauche, deuxième mention).

³³ Au sujet de l'emplacement des corps dans les tombes de Deir al-Médîna, H. GABER, « L'orientation des défunts dans les "caveaux-sarcophages" à Deir al-Médîna », *BIFAO* 104, 2004, p. 215-228.

3. Troisième lecture : la « triade d'Éléphantine »

Il est évident que ce dieu criocéphale fait songer à Khnoum, d'autant que la figuration du dieu avec un cobra surgissant entre les cornes du bélier est attestée dès la XVIII^e dynastie³⁴. Lorsque le décorateur dessina la tête de bélier, il pensait aussi à Khnoum comme le montrent, sur la paroi opposée, deux caissons juxtaposés à dessein où sont figurées, entre autres, Satis et Anoukis (fig. 4 [2-3] et 15-16)³⁵. On retrouve donc la « triade » d'Éléphantine au complet. Elle occupe d'ailleurs une place de choix à Deir al-Médîna³⁶. Comme l'écrit D. Valbelle, « il est (...) vraisemblable qu'une chapelle ait été élevée (en l'honneur de la "triade") au Nord du site, parmi les oratoires des autres divinités de l'endroit. S'il ne subsiste à peu près rien de ces constructions, le British Museum conserve un linteau de la XVIII^eme dynastie, sur lequel la triade d'Éléphantine est honorée sur le même plan que celle de Thèbes : il n'est donc pas impossible que ce monument soit le seul vestige de cet édifice »³⁷. La « triade », qui renvoie à la crue du Nil à Éléphantine, est peut-être aussi à mettre en relation avec certaines traditions thébaines selon lesquelles la crue jaillirait à Djémê, non loin du petit temple de Médinet Habou où se trouvait une « caverne du Noun », laquelle n'est séparée de Deir al-Médîna que de quelques centaines de mètres. Si, dans ces mêmes traditions, le phénomène est censé provenir d'Amon, la mise en relation du phénomène avec Khnoum, dieu d'Éléphantine, n'était pas pour autant incongrue comme le montre le passage suivant d'époque ramesside³⁸ :

« Khnoum accomplit (son) union avec les grands et vénérables Huit du fait qu'ils reposent à la cime de Khefetherennebes, vie, prospérité, santé ».

Les « Huit » en question sont les « huit dieux primordiaux d'Hermopolis »³⁹. Cette Ogdoade était censée avoir participé à la création de Thèbes puis, après avoir accompli sa durée d'existence à Héliopolis, était supposée s'être rendue à Médinet Habou pour reposer sous le monticule sacré (= butte de Djémê). Comme d'autres génies des origines mis en relation avec le

34 S. BICKEL, *BIFAO* 91, 1991, p. 62-63, et p. 60, fig. 8. Elle est attestée à Deir al-Médîna, par exemple, H. WILD, *La tombe de Néfer-hotep (I) et Neb-néfer à Deir el Médîna (N° 6) et autres documents les concernant* II, *MIFAO* 103, 1979, pl. 22.

35 Dans son caisson, Anoukis se trouve derrière Thouéris (fig. 16) ; et dans le sien, Satis se trouve derrière Amen-hotep I^{er} – patron de Deir al-Médîna (J. ČERNÝ, « Le culte d'Amenophis I^{er} chez les ouvriers de la nécropole thébaine », *BIFAO* 27, 1927, p. 159-203 ; A.I. SADEK, « Glimpses of Popular Religion in New Kingdom Egypt I. Mourning for Amenophis I at Deir el-Medina », *GöttMisz* 36, 1979, p. 51-56) – et Oudjyt (fig. 15).

36 D. VALBELLE, *Satis et Anoukis*, Mayence, 1981, p. 29-33. Pour la « triade » d'Éléphantine, *ibid.*, p. 98 ; *id.*, « Témoignages du Nouvel Empire sur les cultes de Satis et d'Anoukis à Éléphantine et à Deir el-Médîneh », *BIFAO* 75, 1975, p. 134-145 ; L. HABACHI, « Was Anukis Considered as the Wife of Khnum or as his Daughter ? », *ASAE* 50, 1950, p. 501-507 ; H. TE VELDE, « Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads », *JEA* 57, 1971, p. 85-86.

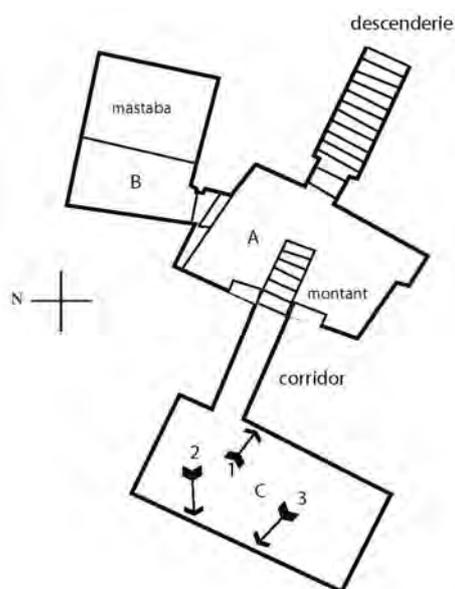
37 D. VALBELLE, *Satis et Anoukis*, p. 125 ; pour ce linteau, *ibid.*, p. 29 (252).

38 Traduction M. GABOLDE, « Le bon créateur crée (aussi) avec ses pieds », dans A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai-1^{er} juin 2002)*, *OrMonsp* 14, 2004, p. 100 ; voir pour le texte hiéroglyphique, J. ČERNÝ, *Late Ramesside Letters*, *BiAeg* 10, 1939, p. 29.

39 Pour l'Ogdoade hermopolito-thébaine et Djémê, Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 1)*, *CENiM* 3, 2009, p. 167-209.

monde souterrain, les Huit sont des familiers de la nappe aquifère, et résident même dans le «domaine du Noun» »⁴⁰.

Cette troisième lecture contraste avec les deux précédentes où il était question de surveiller et de permettre l'ouverture des portes de la tombe. Mais la présence de la « triade » n'a rien de surprenant, il est naturel que celle-ci, vénérée par les habitants de Deir al-Médîna, soit représentée dans leur tombe.



- (1) Khnoum (voir fig. 6).
 (2) Anoukis (voir fig. 16).
 (3) Satis (voir fig. 15).

Fig. 4. Emplacement des membres de la « triade » d'Éléphantine.

4. Quatrième lecture : Khnoum et « Ptah-Nebmaât qui élève le ciel »

Cette lecture se fonde sur une indication mentionnée dans la bande horizontale de texte qui court au-dessus de Nebmaât et de la porte⁴¹. Nebmaât est un nom qui se rapporte à plusieurs divinités adoptant différentes formes : être humain, babouin, Ibis ou crocodile⁴². Sous la forme humaine, la tête coiffée d'une calotte, il est bien attesté à Deir al-Médîna⁴³. Or, dans le bandeau de texte, il est explicitement question de « Ptah-Nebmaât, roi du Double-Pays », « Nebmaât, seigneur du Double-Pays » étant une épithète habituelle de Ptah⁴⁴ :

D n(y)-sw.t htp Pth-nb-Mꜣꜥ.t, n(y)-sw.t tꜣ.wy, nfr-hr, hr(y) s.t wr.t, ḥ(w) p.t, dr(w) sꜣtw, Jnpw ḥnty sh ntr, jmy wt, nb tꜣ-dsr{t}, dꜣsn ꜣḥ(w) <m> p.t, wsr m tꜣ, mꜣꜥ-hrw m hr(y).t-ntr n kꜣ n(y) tꜣy Nḥt-Jmn, jtꜣf Pjꜣy

« Puisse le roi apaiser Ptah-Nebmaât, roi du Double-Pays, celui au beau visage, qui est sur le grand siège, qui soulève le ciel, qui écarte le sol, et Anubis qui préside au pavillon divin, qui

⁴⁰ M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 251-252.

⁴¹ La bande de texte occupe en fait toute la longueur de la paroi mais seul le début nous intéresse ici. Pour le texte hiéroglyphique, B. BRUYÈRE, *Rapport (1924-1925)*, p. 167.

⁴² *LGG* 3, 639b-642a.

⁴³ Notamment dans la TT 2 (B. BRUYÈRE, *Tombes thébaines de Deir el Médîneh à décor monochrome*, *MIFAO* 86, 1952, pl. X, où le dieu empoigne une palme) ou dans la stèle Turin 50038 (M. TOSI, A. ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, Turin, 1972, p. 72 et p. 276).

⁴⁴ *LGG* 3, 169a.

est dans la place de l'embaumement, seigneur de la nécropole, afin qu'ils donnent la qualité de *ḥ* < dans > le ciel, la puissance sur terre et la justification dans la nécropole au *ka* du sculpteur Nakhtamon dont le père est Piay ».

Ce proscynème est intéressant en raison des divinités et des épithètes mentionnées. La première divinité est Ptah-Nebmaât. Nebmaât est donc ici une forme de Ptah. L'épithète suivante, *n(y)-sw.t t.wy*, peut qualifier de nombreuses divinités ; mais celle qui occupe le premier rang est indiscutablement Ptah⁴⁵. *Nfr-ḥr* qualifie principalement ce dernier même si la désignation peut renvoyer, avec une certaine fréquence, à Osiris, voire à d'autres divinités⁴⁶. Quant à *ḥry s.t wr.t*, il s'agit surtout d'Horus et de Ptah⁴⁷.

Pendant, les deux dernières épithètes de la formule qualifiant Ptah sont les plus importantes pour comprendre la logique de l'agencement décoratif : *ḥ(w) p.t*, « Celui qui élève le ciel », et *dr(w) s.tw*, « Celui qui écarte le sol ». Si la première est bien consignée dans le LGG⁴⁸, ce n'est pas le cas de la seconde. La graphie de la première – en dehors d'un détail important dont il sera question plus loin – est également bien attestée : .

La juxtaposition de part et d'autre de la porte d'une forme de Ptah – Nebmaât – et de Khnoum, en relation avec l'épithète *ḥ(w) p.t*, renvoie à la fête du « soulèvement du ciel », le 1^{er} Phaménôth (1^{er} jour du troisième mois de la saison *peret*)⁴⁹. À Esna, cette fête est étroitement mise en relation avec la fête de l'« Institution du potier » qui se déroule le même jour⁵⁰. C'est pourquoi, si l'épithète *ḥ(w) p.t* qualifie le plus souvent Ptah⁵¹ – mettant en exergue sa dimension démiurgique⁵² et céleste⁵³ –, elle peut aussi qualifier Khnoum à Esna⁵⁴ ; voire, toujours à Esna, Khnoum-Ptah⁵⁵. Dans les hymnes à Ptah, les allusions à Khnoum ne sont pas rares. Le plus souvent, elles ont pour fonction de souligner que Khnoum n'est qu'une forme de Ptah lui-même⁵⁶. Les deux sont associés dans leur fonction de patron des artisans⁵⁷. On remarquera qu'à Deir al-Médîna, ce jour est un jour de fête consacré à Ptah et qu'à Médinet Habou, il l'est à Amon⁵⁸ « en sa fête du soulèvement du ciel » (*Jmn m ḥb=f n(y) ḥ p.t*)⁵⁹.

L'emplacement de ces deux épithètes – *ḥ(w) p.t* « Celui qui élève le ciel » et *dr(w) s.tw* « Celui qui écarte le sol » – est également intéressant : juste au-dessus de la porte. Ptah est donc

45 LGG 4, 342b-343b.

46 LGG 4, 214c-217a.

47 LGG 5, 375b-376b.

48 LGG 2, 201c-202b.

49 S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, *Esna* 5, 1962, p. 74-77 ; Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥt nhḥ ph.wy d.t und das verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 267-271.

50 S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 71.

51 LGG 2, 202a.

52 J. BERLANDINI, « Ptah-démiurge et l'exaltation du ciel », *RdE* 46, 1995, p. 9-41, particulièrement p. 10-12. Voir, également, D. KURTH, *Den Himmel stützen*, *RitÉg* 2, 1975, p. 102-103.

53 M. SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund, 1946, p. 105-107.

54 *Esna* II, n° 184, 18 ; *Esna* III, n°s 328A et 378, 14.

55 *Esna* III, n° 225, 16 (43).

56 Voir, par exemple, A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LPO* 10, 1979, hymne 118, p. 392, II (6), et p. 394, III (6), et p. 404, VII (7) ; M. SANDMAN HOLMBERG, *op. cit.*, p. 176-177.

57 S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *SourcOr* 1, 1959, p. 28.

58 S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*, *AWL* 10, 1950, p. 98 (n°s 109-110).

59 THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu* III, Chicago, 1934, pl. 165, section 37, 1369.

celui qui écarte le ciel et le sol afin de créer un espace par lequel le *ba* de Nakhtamon va pouvoir gagner le monde extérieur et aérien dans lequel se déplacent les corps célestes ; et cet espace se situe au niveau de la porte. D'une certaine manière, le fait de « soulever le ciel » et d'« écarter le sol » signifie que cette porte est équivalente à l'horizon, plus précisément à l'horizon oriental comme le montre la graphie du mot $\overline{\text{𓂏}} \overline{\text{𓂏}}$. En effet, le déterminatif du terme n'est pas l'habituel $\overline{\text{𓂏}}$ mais le même ne soutenant qu'une partie de la voûte céleste (fig. 5 et 12, bande de texte sous le caissons)⁶⁰. L'adaptation du signe aux spécificités de l'espace architectural est évidente. Il ne s'agit pas pour Ptah-Nebmaât d'élever la *totalité* de la voûte céleste mais *seulement une moitié*, celle qui correspond à l'horizon oriental, matérialisée architecturalement par la porte permettant de quitter la chambre funéraire ; cette porte se trouvant effectivement côté est.



Fig. 5. Élévation de la moitié du ciel © D. Meeks.

Ptah-Nebmaât écarte donc le ciel de la terre à l'horizon oriental afin d'ouvrir la porte du corridor, libérant ainsi le *ba* du défunt jusqu'alors prisonnier de la chambre funéraire et du monde souterrain. Car c'est bien de cela qu'il s'agit, de la nécessité de libérer le *ba* du défunt comme le montre l'attestation suivante, certes tardive mais très explicite, provenant d'Edfou et se rapportant à Horus⁶¹ :

'hy p.t n b3=f

« Celui qui élève le ciel pour son *ba* ».

La deuxième divinité mentionnée dans la formule *d-nsw-ḥtp* est Anubis. La présence de ce dernier dans ce type de formule est, on le sait, extrêmement fréquente mais ici elle prend un relief tout particulier. En effet, si Nebmaât se trouve à gauche de la porte – à mettre en relation avec le Ptah-Nebmaât de la première partie de la formule –, Anubis, quant à lui, est situé à droite – à mettre en relation avec l'Anubis de la deuxième partie de la formule. Or, on l'a vu, Anubis est lié à la surveillance des portes ; et c'est cette fonction qui fait de lui, dans la tombe de Pached dont il a été question plus haut, quelqu'un « qui atteint *neheh* » (*sbb(w) nḥḥ*), c'est-à-dire celui qui gagne les espaces célestes. Il s'agit donc, à chaque fois – et encore –, d'« ouvrir » les portes du ciel tout en faisant allusion à un dieu vénéré par les habitants de Deir al-Médîna.

5. Conclusion

La polysémie des différentes scènes et mentions textuelles analysées est surprenante. Le décorateur a été confronté à un manque de place évident car le caveau de Nakhtamon est de

⁶⁰ Fr. SERVAJEAN, *Le tombeau de Nakhtamon (TT 335) à Deir al-Medina*, *PalHier* 5, 2011, p. 4, § 6 ; voir, également, les remarques de D. MEEKS, *Les architraves du temple d'Esna*, *PalHier* 1, 2004, p. 6-7, § 14.

⁶¹ *Edfou* VII, 134, 14.

petite taille (4,70 m x 2,20 m). Désireux de faire référence au plus grand nombre possible de divinités, il en fut réduit, pour chaque représentation, à trouver une solution permettant de multiplier les approches. Trois méthodes s'offraient à lui :

- combiner au mieux le texte et l'image avec l'espace architectural ;
- rompre l'unité sémantique caractérisant l'imbrication du texte et de l'image au sein d'un même caisson ;
- faire le choix d'images permettant plusieurs lectures et donc plusieurs combinaisons avec d'autres figurations au sein du caveau.

Le décorateur de la tombe de Nakhtamon utilisa les trois. Et c'est peut-être avec la figuration de l'« Anubis criocéphale » que les trois méthodes ont été exploitées au mieux :

- rupture de l'unité sémantique car la désignation écrite mentionnant Anubis ne correspond pas à la divinité criocéphale figurée ;
- l'être divin criocéphale permet plusieurs lectures, chacune se combinant avec d'autres caissons dont le contenu sémantique répond aux mêmes règles : en tant que Khnoum, il renvoie à deux caissons situés sur la paroi opposée et, peut-être, à la « caverne du Noun » de Djémê, d'où est censée jaillir la crue du Nil ;
- toujours en tant que génie criocéphale, son articulation avec l'espace architectural est exploitée au mieux : il se combine, en effet, avec le dieu anthropomorphe situé de l'autre côté de la porte et avec un génie ibiocéphale placé au-dessus de celle-ci, les trois surveillant la première porte de la tombe. Il se combine également avec les deux ânes situés à l'autre bout du corridor, chargés de veiller sur la deuxième porte de la tombe. Quant à la divinité anthropomorphe coiffée d'une calotte, les différentes lectures qu'elle induit s'inscrivent dans la logique sémantique de l'espace architectural : surveillance de la porte et, en tant que Ptah-Nebmaât, ainsi que l'indique une mention placée juste au-dessus de la porte, « ouverture » de celle-ci, plus précisément élévation du ciel et abaissement du sol.

Le plus surprenant reste néanmoins la rupture de l'unité sémantique au sein d'un même caisson, l'indication textuelle, qui devrait *a priori* renvoyer à l'image, ne correspondant pas à cette dernière. L'explication est peut-être à rechercher dans le fait que cette unité ne se trouve pas au niveau du seul caisson mais à un niveau plus global correspondant à l'ensemble des lectures et à la cohérence générale qui s'en dégage. Autrement dit, si le décorateur peut accepter d'introduire des éléments contradictoires dans une scène donnée, il devient du même coup nécessaire qu'à un autre niveau de signification, plus global, l'ensemble obtenu soit cohérent et permette de disposer, sinon d'une unité absolue, du moins d'une cohérence sémantique. Ici, il est évident que l'unité relative se rapporte à la notion de « passage », de porte délimitant les deux mondes et par laquelle doit passer le *ba* du défunt. Le résultat est l'expression de cette idée de différentes manières répondant à l'habituelle « multiplicité des approches ».

La maîtrise des données théologiques manipulées par le décorateur est évidente ; suffisamment, du moins, pour qu'il en ait joué avec subtilité et – ce qu'il n'avait pas prévu – pour poser de sérieux problèmes à l'analyste moderne.



Fig. 6. L'« Anubis criocéphale » © Ifao/J.-Fr. Gout.

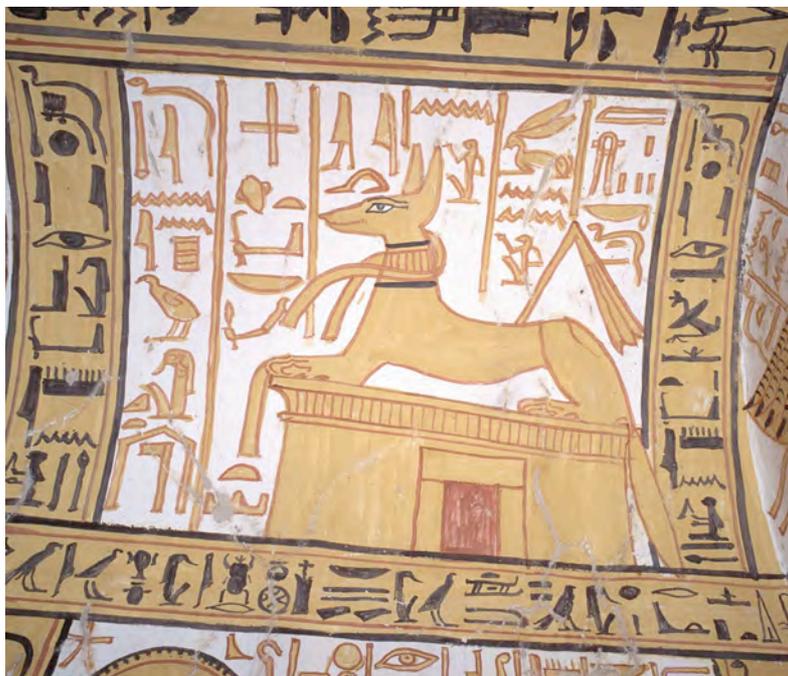


Fig. 7. L'Anubis de la voûte dans la chambre funéraire © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 8. Anubis sur l'un des montants de la salle d'accueil © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 9. Les deux Anubis de la salle des offrandes © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 10. Nebmaât © Ifao/J.-Fr. Gout.

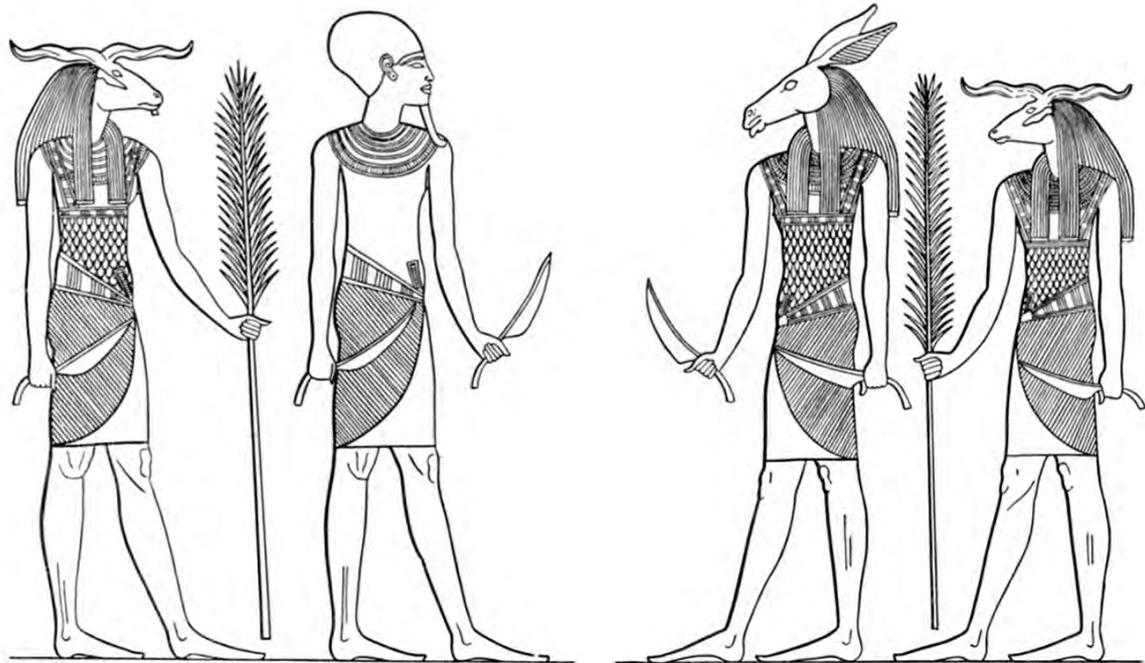


Fig. 11. Les génies de la chapelle de Toutânkhamon ; d'après A. PIANKOFF, *The Shrines of Tut-Ankh-Amon*, p. 101, fig. 35.



Fig. 12. La divinité ibiocéphale au-dessus de la porte © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 13. Deux ânes agencés comme des lions Aker © Fr. Servajean.



Fig. 14. Au fond, Nakhtamon en train de fermer la double-porte de sa tombe © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 15. Amenhotep I^{er} et Wadjyt accompagnés de Satis © Ifao/J.-Fr. Gout.



Fig. 16. Thouéris et Anoukis © Ifao/J.-Fr. Gout.

La chapelle d'Ipet la Grande / Époëris sur le parvis du temple de Louqsor. Relecture d'une stèle kouchite

Christophe Thiers*
CNRS USR 3172 – CFEETK

LES FOUILLES MENÉES par Mohamed Abdul-Qader Muhammad en 1958-1959 sur le parvis du temple de Louqsor mirent au jour une chapelle de dimensions modestes (4 x 4 m), construite au nom du souverain Taharqa et supposément consacrée à la déesse Hathor (**fig. 1-2**)¹. Localisée en bordure orientale du dromos de sphinx (presque en face du Serapieion romain), elle était toutefois implantée à un niveau inférieur à celui de l'allée de Nectanébo I^{er}² et était ouverte vers le sud et le temple d'Amon. Dotée de colonnes engagées surmontées de chapiteaux hathoriques (sur les deux faces) dans le mur arrière (nord) (**fig. 3-4**)³, la chapelle conservait, dans son sanctuaire muni d'un escalier, les restes d'un socle de statue (de culte) de la déesse « Thouéris »⁴, reconnaissable aux seuls pieds léonins conservés⁵. La localisation de cette pièce ne m'est pas connue.

* Ce m'est agréable de remercier Mansour Boraik, directeur des antiquités de Louqsor et de la Haute Égypte (MEA), co-directeur du Cfeetk, qui m'a donné accès à la stèle de Taharqa et en a autorisé la publication. Je suis redevable à D. Meeks d'une relecture de cet article et de précieuses références. Les photographies et le montage ont été réalisés par J.-Fr. Gout (USR 3172 du Cnrs, Cfeetk).

- 1 PM II², p. 336 et 539-540 et pl. 28 (3) ; J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie, dite « éthiopienne »*, *BdE* 36, 1965, p. 143 (41bis) et pl. 76 ; *id.*, *Orientalia* 30, 1961, p. 183 ; M. ABDUL-QADER MUHAMMAD, « Preliminary Report on the Excavations Carried out in the Temple of Luxor, Seasons 1958-1959 & 1959-1960 », *ASAE* 60, 1968, p. 227-279, en part. p. 243-247 et pl. 14-18 et 106. Les cartouches gravés sur les colonnes ont été martelés mais un bloc portait, sur deux faces, les restes de la titulature du roi (*infra*, n. 6).
- 2 Cette portion du dromos serait toutefois un réaménagement d'époque romaine ; A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, 2001, p. 149. Notons que le dromos reliant Karnak à Louqsor était surélevé, le chanfrein des dalles extérieures de l'assise supérieure assurant qu'elles étaient visibles ; *ibid.*, p. 144-145, 149 et 161. Sur les petits édifices aménagés en bordure de l'allée de sphinx, *ibid.*, p. 657-661.
- 3 M. ABDUL-QADER MUHAMMAD, *op. cit.*, pl. 15-6. Conservés à l'est du temple de Louqsor dans le Musée de plein air aménagé par le Chicago House (**fig. 2**) ; voir H. KARIYA, R. JOHNSON, « Luxor temple: conservation and site-management », *EA* 39, 2011, p. 12-14. Je remercie Ray Johnson, directeur du Chicago House, qui m'a donné accès à ces blocs et m'en a signalé d'autres provenant de cette chapelle. Une banquette conserve deux fragments de chapiteaux hathoriques et deux éléments du mur avec colonne engagée, l'une portant la mention (après un cartouche martelé) de « Amon-Rê, maître des trônes du Double-Pays » ; voir J. LECLANT, *Recherches*, pl. 76. Lors de l'aménagement du parvis par le CSA, seules les trois assises supérieures ont été démontées, la partie médiane étant totalement arénisée ; les éléments inférieurs ont été laissés sur place avant d'être recouverts par le dallage moderne. Je remercie Charles Van Siclen pour ces précieuses informations.
- 4 Nom générique des êtres hybrides féminins à corps d'hippopotame, pattes léonines et queue de crocodile ; voir l'éclairante notice de J. YOYOTTE, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, p. 686-697 ; J. BULTÉ, « Une "Thouéris rare et couronnée en "faïence à pois" », *RdE* 54, 2003, p. 1-2 ; G. CAPRIOTTI VITTOZI,



Fig. 1. Localisation de la chapelle d'Ipet la Grande © Cnrs-Cfeetk/93939.

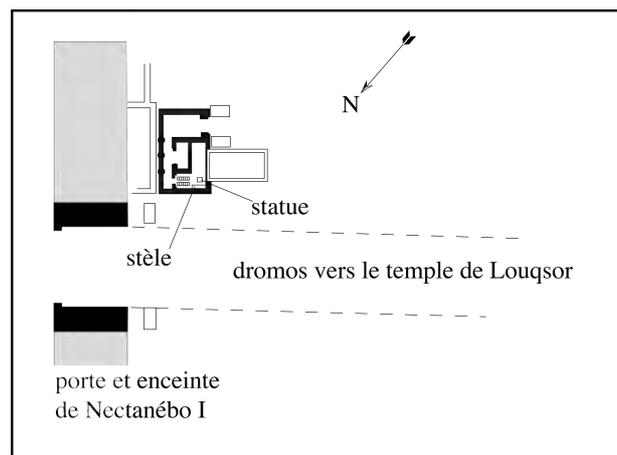


Fig. 2. Plan général de la chapelle d'Ipet la Grande, d'après PM II², pl. 28 (3).

« Una statuetta della dea ippopotamo », *Aegyptus* 85, 2005, p. 219-235 ; J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 238-240.

5 M. Abdul-Qader Muhammad (*ASAE* 60, 1968, p. 246 : « She [= Isis] is represented with a human body but with the same unusual form of feet similar to those of the statue of Taharqa chapel. Thus the dedication of the chapel to this goddess by the Roman Emperor is connected, in a way, with the Ancient Egyptian worship of another form of the goddess » et pl. 14b) signale que les pieds de la statue d'Isis conservée dans la chapelle romaine sont identiques. Pourtant, rien de tel concernant la statue principale d'Isis, d'après J.-Cl. GOLVIN *et al.*, « Le petit Sarapieion romain de Louqsor », *BIFAO* 81, 1981, p. 115-148, spéc. Fr. DUNAND, p. 135-148 et pl. 31-32 ; également J. LECLANT, *Orientalia* 30, 1961, pl. 37 ; signalons également P. GROSSMANN, « Zum Serapistempel von Luqsor, ein klassisches oder pharaonisches Bauwerk », dans G. Moers *et al.* (éd.), *jn.t dr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 2006, p. 281-286 ; A. CABROL, *Les voies processionnelles*, p. 660. Quant aux autres éléments statuaire découverts à proximité, ils ne semblent pas fournir davantage de pieds léonins ; J. LECLANT, *Orientalia* 20, 1951, p. 455-456 ; J.-Cl. GOLVIN *et al.*, *op. cit.*, p. 124, 131-132 et 135. Le lien entre les deux chapelles par le biais de la statuaire tel qu'il a été souligné par M. Abdul-Qader Muhammad reste donc peu explicite.

À proximité du socle, à l'ouest (droite) de l'escalier d'accès, Mohamed Abdul-Qader Muhammad mit également au jour une stèle de granite rose, dont les cartouches avaient été martelés et qu'il attribua à Taharqa, à l'origine de la construction de la chapelle ⁶.

1. La stèle de Taharqa

La stèle et l'ensemble des autres découvertes (notamment une statue de Ramsès III) furent entreposés dans le temple de Louqsor ⁷, dans la chapelle de Mout du triple reposoir d'Hatshepsout rebâti par Ramsès II. La photographie et le relevé de la stèle publiés en 1968, repris dernièrement par K. Jansen-Winkel, ne permettaient pas de saisir tout l'intérêt de ce document. Fort heureusement, cette réserve de Louqsor a été transférée dans le magasin d'Abou Goud fin avril 2003 ⁸. Un nouvel examen de la pierre a ainsi été rendu possible, dans le courant du mois de mai 2011 (**fig. 5-12**).

Largelement dégradée, la stèle de granite rose (182 x 97 x 32/39 cm) comporte 21 lignes gravées en creux ⁹. Le cintre, également en grande partie perdu, ne conserve que l'extrémité inférieure des personnages. De droite à gauche (pour le spectateur), on reconnaît le souverain face à un arbre ¹⁰, suivi d'un dieu debout tenant le sceptre-*ouas* (Amon ?) situé au centre du cintre, d'une déesse (Mout ?) et d'une « Thouéris » sur un piédestal, la main posée sur un signe de protection-*s3* selon une représentation traditionnelle de la déesse hippopotame dotée de pattes léonines et d'une dépouille de crocodile sur le dos ¹¹. Derrière cette divinité, des bandes verticales délimitaient au moins trois colonnes de texte dont on discerne quelques bribes. À l'extrémité droite, derrière le roi, un espace libre devait recevoir une figure (ou des colonnes de texte comme sur le côté gauche ?) dont il ne reste plus rien d'identifiable.

⁶ M. ABDUL-QADER MUHAMMAD, *ASAE* 60, 1968, p. 246-247 et pl. 17-18 ; J. LECLANT, *Recherches*, p. 143 (41bis) ; A. SPALINGER, « The Foreign Policy of Egypt Preceding the Assyrian Conquest », *CdE* 53, 1978, p. 46 (32) ; Kl. DALLIBOR, *Taharqa – Pharao aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie*, Achet A6, 2006, p. 215-216 ; en dernier lieu, K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit III: Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 114-115 (48) ; p. 113 (47) pour le bloc (*supra*, n. 1), dont une face est partiellement visible sur la **fig. 3**.

⁷ M. ABDUL-QADER MUHAMMAD, *op. cit.*, p. 244. Pour la statue de Ramsès III au moment de la découverte, archives Cfeetk n^{os} 94221-94226, 94617-94618 ; *Catalogue du musée de Louqsor*, n^o 239, p. 156-157, fig. 128 (J 130). Deux têtes de statues ont également été mises au jour dans la chapelle ; M. ABDUL-QADER MUHAMMAD, *op. cit.*, pl. 15a-b (pl. 15a = Cfeetk n^o 93793 ; **fig. 3**).

⁸ On signalera également la découverte du cintre d'une stèle de Thoutmosis IV ; *ibid.*, p. 248-249 et pl. 25.

⁹ Lignes de 5 cm de haut et de 86,5/87 cm de long ; la dernière ligne est à 22 cm du bas de la stèle. À en juger d'après la photographie publiée par M. Abdul-Qader Muhammad (*op. cit.*, pl. 17), l'état de la pierre ne semble pas s'être dégradé depuis sa découverte. On notera la présence de concrétions/ciment (?) qui obstruent les signes et les rendent parfois peu distincts.

¹⁰ Tronc épais, avec deux branches latérales ascendantes. Ce qu'il reste de la frondaison laisse supposer une silhouette en forme de  ; les feuilles cordiformes se détachent distinctement du tronc principal et des ramifications secondaires des branches latérale. Ces éléments tendraient à considérer cet arbre comme un sycomore (voir *infra*) ; N. BAUM, *Arbres et arbustes*, p. 75-83. Pour un arbre à encens (*nh.t 'ntyw*) présentant un tronc principal et des ramifications secondaires moins marquées, voir F. GOMAA, El-Sayed HEGAZY, *Die neuentdeckte Nekropole von Athribis*, *ÄAT* 48, 2001, p. 62, fig. 67 et pl. XX (réf. D. Meeks).

¹¹ Il faut renoncer à la description de M. Abdul-Qader Muhammad (*op. cit.*, p. 247) qui voyait « a tree (or trees) grows from a lake ».



Fig. 3. La chapelle au moment de la découverte (1958-1959), paroi extérieure nord © Cnrs-Cfeetk/93793.



Fig. 4. Vue d'une face du mur partiellement remonté dans le « block yard » de Louqsor © Cnrs-Cfeetk/ Chr. Thiers, courtoisie Chicago House.



Fig. 5. Photographie de la stèle © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

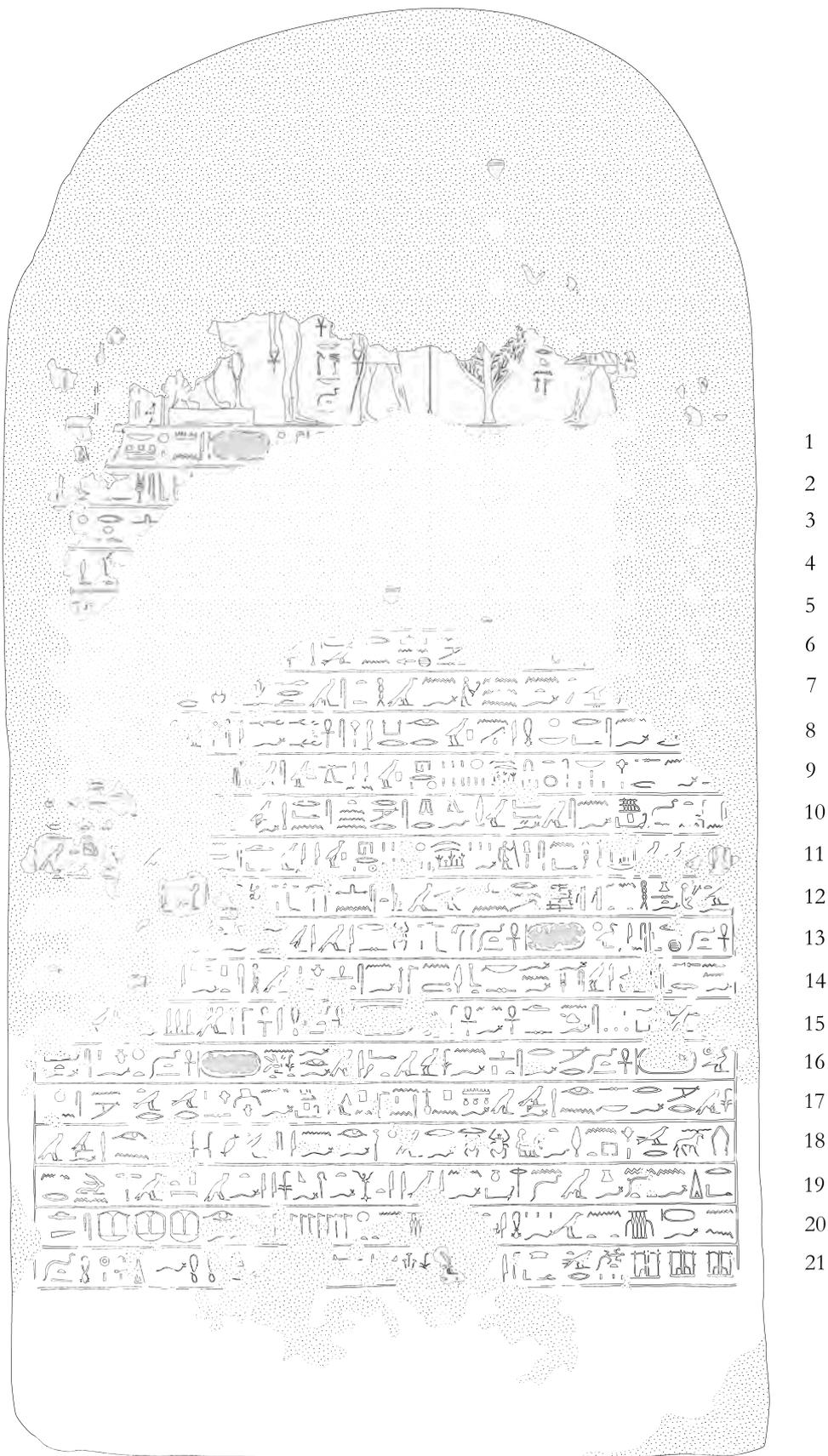
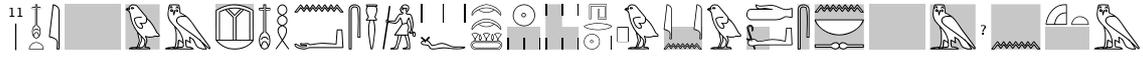


Fig. 6. Fac-similé de la stèle © Cnrs-Cfeetk/Chr. Thiers.



jn nsw ds(=f) ; šsp~n=f s(y) m 'wy=f, wd=f hr=s r mr(y)t=s, rd~n hm=f [...]

par le roi (lui) même ²³ ; après l'avoir saisie de ses mains, il s'est rendu avec (litt. sous) elle vers son quai/embarcadère ²⁴ ; et sa Majesté a fait que [...]



nfr.t (?) j[...] m hb nfr hn' smr.w=f ; 3bd 2 3h.t sw 9 (?), hrw pwy n wd(t) s(y) n nb=s [...] m (?) [...]

parfaite (?) [...] lors de la fête parfaite en compagnie de ses courtisans ; le 2^e mois d'*akhet*, le jour 9 + x (?) ²⁵, ce jour de l'établir ²⁶ pour ²⁷ son maître [...] de [son (à elle/lui) ?] *ipet* en tant que



s3.t=f, s3.w.t/jry(t) (?) gs.t/nst (?)=f hnty r nw, nn s3m qd.t=s, nn mty bw hpr=s jm, j[w...]

sa fille, qui protège sa marche/son trône (?) ²⁸, (depuis) les limites du temps/une durée infinie jusqu'au moment (d'aujourd'hui), sans se rendre à sa place ²⁹, sans que soit propice ³⁰ le lieu dans lequel elle demeurerait ³¹ [...]

Artémidos (col. 17-19) qui précise que « ses jours (= Pakhet) de sorties processionnelles n'étaient plus célébrés/ conduits » (*n ms sbj=tw hrw.w=s h'.w*) avec une forme passive identique de *sb* ; J.P. ALLEN, « The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut », *BES* 16, 2002, p. 4 (« Her days of appearance having even been experienced ») et p. 8 ; sur la particule *ms* renforçant la négation, en dernier lieu É. ORÉAL, *Les particules en Égyptien ancien*, *BdE* 152, 2011, p. 265-285 et p. 283 (pour le passage cité).

22 Si l'on accepte une construction *sbj r* « aller vers (un sanctuaire) » (procession de prêtres), *Edfou* I, 539, 12 (avec de nombreux verbes synonymes) ; d'après *WPL*, 818.

23 Voir la même omission du *šf* sur la stèle de Daschour, l. 8 ; H. HALTENMÜLLER, A.M. MOUSSA, « Die Inschriften der Taharkastele von der Dahschurstrasse », *SAK* 9, 1981, p. 64, fig. 2, l. 8 et p. 70, n. r ; *FHN* I, n° 23, p. 161 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, p. 60.

24 *mr.t* « berge, lieu d'accostage, port », *Wb* II, 109, 12-110, 2 ; D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BdE* 59, 1972, p. 51 et 72*, 16 (« débarcadère ») ; *id.*, « Une fondation memphite de Taharqa (Stèle du Caire JE 36861) », dans *Hommages S. Sauneron* 1, *BdE* 81, 1979, p. 248, n. 53-54 ; Chr. THIERS, *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou*, *OrMonsp* 17, 2007, p. 39 et 43, n. 78. Pour le débarcadère de Memphis, en dernier lieu St. PASQUALI, *Topographie de Memphis* 1a : *Corpus. Temples et principaux quartiers de la XVIII^e dynastie*, *CENiM* 4, 2011, p. 106.

25 Il est difficile de dire s'il faut considérer le chiffre 9 ou y ajouter deux unités supplémentaires.

26 *wdj* « établir, installer », *ALex* 77.1102 ; P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, Le Caire, 1977, p. 125 (l. 11) et 127.

27 Ou (*jn*) « par » ? Cf. *jn nsw ds(=f)* à la ligne précédente.

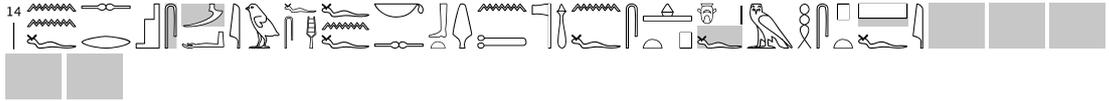
28 Je n'explique pas ce passage. Le signe proche de pourrait être compris *jry.t* « la compagne de », ou *s3.w.t* « celle qui protège ». Pour *gs.t*, *Wb* V, 203, 8-204, 18 ; *ALex* 78.4483 ; dans cette éventualité, l'absence du dét. des jambes serait à souligner ; voir la désignation *s.t-gs[.t] nt mš'* « exécution/service/place de la course de l'armée », sur la stèle de Daschour, l. 3 : H. HALTENMÜLLER, A.M. MOUSSA, *op. cit.*, p. 64, fig. 2, l. 3 et p. 69, n. i. La lecture *ns.t* « trône » est également peu probable en regard de la graphie avec le signe de la langue employée l. 19.

29 Noter la graphie de *s.t* sans le *t* à la ligne suivante. Le signe est gravé maladroitement et pourrait être compris : *nn s3m qd.t=s* « sans que sa forme (= statue) ne soit conduite » ou « sans que son voyage ne soit assuré » c'est-à-dire que la statue de la déesse ne sortait plus en procession. K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, p. 12 : (Amon) qu'il soit guidé vers les routes parfaites (*s3m sw r w3.wt nfr.wt* ; Chabaka, Louqsor).



13 'nh d.t ; rh s.t=s jn s3 R' (martelé) 'nh d.t, mty bw hpr=s jm, jw=f r [...]

vivant éternellement ; sa place est connue du fils de Rê (martelé), vivant éternellement, le lieu propice dans lequel elle demeurerait, il sera [...]



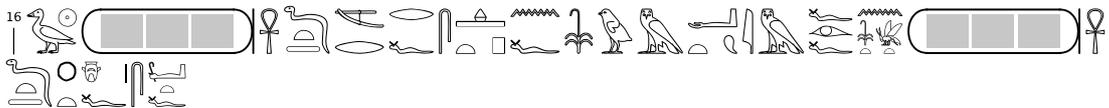
14 [j]n~n=f s(y) r s.t=s m3(.t), jw=f s'h'z=f n=f ksb.t n.t ntr '3 nf, shtp jb=f m hsp=f j[...]

il l'a [ramenée ?] vers sa place véritable ; il a dressé pour lui (= le dieu) l'arbre-ksbt de ce grand dieu-ci ³² (afin) que son cœur puisse s'apaiser dans son jardin ³³ [...]



15 [...] mfk3(.t), sn=f šsp-'nh nf, 'nh nsw-bjty (martelé) 'nh d.t mj 'nh ntr '3 m sh.t=f [...] jw [...]

[...] la turquoise ³⁴ ; il a embrassé cette statue-ci ³⁵. Que vive le roi de Haute et Basse Égypte (martelé), vivant éternellement, comme vit le grand dieu dans sa plantation ³⁶ [...]



16 s3 R' (martelé) 'nh d.t mrr=f, shtp~n=f sw m '.t jm=f jr=f n nsw-bjty (martelé) 'nh d.t, ht jb=f snht=f

le fils de Rê, (martelé), vivant éternellement, qu'il aime, il l'a apaisé comme part de lui-même ³⁷ ; puisse-t-il (= le dieu) accomplir en faveur du roi de Haute et Basse Égypte (martelé),

30 Pour *mtr/mty* associé à un lieu, voir par ex. *Urk.* IV, 882, 3 (*hr j3.t mtr.t/mty.t nt jmnt.t*) et *Urk.* IV, 881, 11 (*s.t=f mtr.t/mty.t n sp tpy*) qualifiant l'emplacement du temple bâti par Thoutmosis III à Djémê. Cf. *s.t jb=sn sp3.t mtr(.t)*, cité par H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord*, *GÖF* IV/25, 1993, p. 119, n. 6.

31 *hpr m* « exister, demeurer en (un lieu) », *ALex* 79.2182.

32 On attend *ntr nf '3*.

33 « Jardin potager », J.C. MORENO GARCIA, *Hwt et le milieu rural égyptien*, p. 123 et 133, n. 247.

34 Cf. *Opet* I, 139, col. 4 et III, p. 77 : « Combien il est plus beau de te (= Isis) voir que de (voir) un jardin-*hsp* verdoyant ou une chambre de turquoise-*mfk3.t* » ; ou envisager un lien avec la joie, cf. *Opet* I, 187, 2 : « la terre est dans la joie-*mfk3.t* ».

35 Je considère la présence d'un complément phonétique *s* à la graphie bien attestée de *šsp-'nh* « statue vivante ». Le pronom démonstratif *nf* est attesté l. 14. Ou « [...] sa turquoise à son (à lui) nez ; elle lui accorde la vie ».

36 Plutôt que « campagne », dans le contexte.

37 En dernier lieu, D. KLOTZ, « *Articula Forma Dei*. A Cosmic Epithet from Esna and Medinet Habu », *ENiM* 5, 2012, p. 35-36 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans ce volume, p. 268 et n. 136 ; cf. *Edfou* III, 10, 15 (Rê-Horakhty *p3 nty wbn=f m Nww, htp=f m '.t=f jm=f*) ; voir également l'expression *mj '.t jm=f* : Fr. VOGELSANG, *Kommentar zu den Klagen der Bauern*, *UGAÄ* 6, 1913, p. 120 (131-132) ; E. BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches. I. Die Phraseologie*, *ASAWL* 61/1, 1970, p. 303 (G 3.39) ; Fr. HAGEN, « "The Prohibitions": A New Kingdom Didactic Text », *JEA* 91 2005, p. 130 (A12 ; o.Petrie 11) (réf. D. Meeks).

3. La chapelle d'Époëris à Louqsor

Jean Yoyotte a souligné la rareté des lieux de culte des « Thouéris », relevant, pour la région thébaine, les sites de Deir el-Médineh, de Karnak et de Deir el-Bahari⁵³. Dans ce dernier cas, quatre « Thouéris » sont figurées dans le spéos au nom de Ptolémée Évergète II, dont deux associées aux mois et peut-être les deux autres aux jours de naissance d'Imhotep et d'Amenhotep fils de Hapou⁵⁴ ; la déesse Hygie, fille d'Asklépios, attestée à trois reprises dans des graffiti grecs, a été possiblement identifiée à Thouéris⁵⁵. Le seul véritable temple d'« Époëris dans Thèbes »⁵⁶ abritant une statue de culte de la déesse serait donc celui situé dans l'angle sud-ouest de l'enceinte d'Amon-Rê à Karnak⁵⁷. Il est difficile de dire si parmi les statues de la déesse gravide découvertes à Karnak l'une ou l'autre a pu être une statue de culte⁵⁸. En tout état

-
- 53 J. YOYOTTE, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire*, p. 692-694 ; R. GUNDLACH, *LÄ VI*, 1985, col. 496, s.v. Thoeris ; D. MEEKS, *LÄ III*, 1978, col. 173-174, s.v. Ipet ; I. VEZZANI, « Osservazioni sul culto della dea Thoeris a Deir el-Medina », dans D. Picchi (éd.), *l'Egitto in età ramesside*, Bologne, 2011, p. 81-87 ; J. YOYOTTE, « À propos des "terrains neufs" et de Thmouis (Toponymie de l'Égypte pharaonique III) », *CRGLECS* 8, 1957-1958, p. 6 (terrain neuf-*mwt* de Thouéris dans le p.Wilbour) ; *AEPHESR* 97, 1988-1989, p. 153-154 (Thouéris d'Oxyrhynchos ; la théologie locale en fait l'épouse d'Osiris et la mère de Dédoun ; voir A.K. BOWMAN *et al.* [éd.], *Oxyrhynchus. A City and its Texts*, *EES GRM* 93, 2007, p. 145 et 179 ; M. ERROUX-MORFIN, « Les métamorphoses de Thouéris à l'époque tardive. De l'"hippopotame" aux poissons », *Nilus* 15, 2006, p. 3-8 ; É. BERNAND, « Dédicace à Thouéris », *ZPE* 81, 1990, p. 200-202 ; H. HEINEN, « Thoeris und heilige Fische. Eine neue griechische Inschrift für Ptolemaios X. Alexander I. », dans J. Seibert (éd.), *Hellenistische Studien. Gedenkschrift für Hermann Bengtson*, *MAAG* 5, Munich, 1991, p. 41-53 ; en dernier lieu, L. COULON, « Les inscriptions des catacombes osiriennes d'Oxyrhynchos », dans A. Jördens, J.Fr. Quack [éd.], *Ägypten zwischen innerem Zwist und äußerem Druck. Die Zeit Ptolemaios' VI. Bis VIII.*, *Philippika* 45, p. 77-78). On exclura évidemment les représentations de « Thouéris » dans les décors de type mammisiaque ; pour la région thébaine, on pensera au mammisi d'Ermant (*LD IV*, 63c et 65 ; *Descr. de l'Égypte I*, pl. 95, 6 et 8 ; Chr. THIERS, *AEPHESR* 115 [2006-2007], 2008, p. 95) ; à Karnak, en dernier lieu, O. PERDU, « La chapelle "osirienne" J de Karnak : sa moitié occidentale et la situation à Thèbes à la fin du règne d'Osorkon II », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^{er} millénaire av. J.-C.*, *BdE* 153, 2010, p. 104 et 115 ; à Karnak-Sud, voir R. FAZZINI, J. VAN DIJK, « Recent work in the Mut precinct at South Karnak », *EA* 31, 2007, p. 11-12 (Thouéris du 4^e mois d'*akhet*) ; à Médamoud, J.C. DARNELL, « Hathor Returns to Medamûd », *SAK* 22, 1995, p. 88-91, n. f.
- 54 E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *Deir el-Bahari III. Le Sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*, Varsovie, 1984, p. 39-42, 49-51 et pl. 8-9 et 12-13 ; D. MENDEL, *Die Monatsgötinnen*, p. 17-22 et pl. 9-10.
- 55 E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *op. cit.*, p. 87-88 ; A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods. A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, *JJP Suppl.* 4, 2006, p. 48.
- 56 *Opet I*, 18 ; ou « l'auguste dans Thèbes », *Opet I*, 168 ; pour Époëris thébaine, en dernier lieu, D. KLOTZ, *Caesar in the City of Thebes. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, 2012, p. 186-190.
- 57 Pour le temple d'Opet à Karnak, en dernier lieu E. LAROZE, G. CHARLOUX, « Premiers résultats des investigations archéologiques de la mission d'étude du temple d'Opet à Karnak (2006-2008) », *CRAIBL* 31, 2008, p. 1305-1359 ; D. VALBELLE, E. LAROZE, « Un sanctuaire de Thoutmosis III à la déesse Ipy Ouret édifié à Karnak par le premier prophète d'Amon Menkhéperréséneb », *Karnak* 13, 2010, p. 401-407 ; E. LAROZE, « Osiris et le temple d'Opet. Apports de l'étude architecturale », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 219-238 ; G. CHARLOUX *et al.*, *Le parvis du temple d'Opet à Karnak. Exploration archéologique (2006-2007)*, *TravCFEETK, BiGén* 41, 2012.
- 58 Pour les statues et statuettes de « Thouéris », D. MENDEL, *Die Monatsgötinnen in Tempeln und im private Kult*, *RitesÉg* 11, 2005, p. 103-111 ; statue Caire CG 39147 (Sérapéum de Memphis), statue Louvre E.25479 (K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit II: Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, p. 92-93 [14] ; 22^e dynastie - Chechonq III), statue de Dresde Aeg 773/V3029 (granodiorite ; 53 x 21 x 28 cm ; Basse Époque ; *Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen. Große Landausstellung 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008*, Stuttgart, 2007, p. 32-33 [13]). Plus spécifiquement pour Karnak, on verra les statues en pierre CGC 39145, 39146 et 39146bis (PM II², p. 285-286) dont la célèbre statue saïte Caire CG 39145 provenant de la chapelle d'Osiris Padedânkh/Neb-djet (I. NAGY, « La statue de Thouéris au Caire [CG 39145] et la légende de la déesse lointaine », *StudÉg* 14, 1992,

de cause, elles attestent la présence de la déesse dans le domaine d'Amon, en contrepoint de son temple implanté dans l'angle sud-ouest de l'enceinte, des quelques mentions de prêtrises associées à son culte⁵⁹ et de sa présence parmi les divinités de la région thébaine dans le riche panthéon du sanctuaire d'Hibis⁶⁰.

L'attribution de la chapelle de Louqsor à la déesse Hathor est semble-t-il exclusivement fondée sur la l'existence de chapiteaux hathoriques surmontant les colonnes des deux faces de la paroi nord du monument⁶¹. L'identification de la déesse « Thouéris »/Époëris dans le cintre fait heureusement écho à la base de la statue de culte découverte dans le sanctuaire de la chapelle. Pour l'association entre les chapiteaux hathoriques et la déesse « Thouéris », l'exemple du temple de la déesse à Karnak fait référence, la salle hypostyle étant supportée par des colonnes à chapiteaux composites surmontés d'abaques hathoriques⁶². Les liens entre Hathor et « Thouéris » sont bien connus⁶³ et cette dernière peut à l'occasion prendre les traits d'Hathor⁶⁴ ou la forme d'un pilier surmonté d'une tête hathorique⁶⁵. Ce temple, dans son état final, a été bâti sous le règne de Ptolémée Évergète II. Il remplaçait un édifice plus modeste pourvu d'un pylône, construit durant le règne de Taharqa, ce qu'attestaient des blocs connus anciennement et que sont venus confirmer ceux mis au jour lors des investigations archéologiques menées dans la cour du temple⁶⁶.

p. 449-456 et pl. XXVII ; D. MENDEL, *Die Monatsgötinnen*, p. 33-37) et les statues fragmentaires provenant de la Cachette, Caire RT 18/12/28/9, RT 19/12/28/15, JE 37531 (<http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/s.v.thoueris>).

59 C. DE WIT, *Opet* III, p. 172 ; J. QUAEGBEUR, « Les appellations grecques des temples de Karnak », *OLP* 6/7, 1975/1976 (*Miscellanea in honorem Josephi Vergote*), p. 473 et n. 90.

60 *Hibis* III, pl. 2, V (Époëris) et pl. 4, II (sans légende, entre Ermant et Coptos) ; J. YOYOTTE, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire*, p. 693.

61 « Hathor-Kapelle » chez Kl. DALLIBOR, *Taharqa*, p. 215, mais de façon plus nuancée « chapelle de Taharqa à éléments hathoriques » chez J. LECLANT, *Recherches*, p. 143 ; et récemment « Hathorheiligtum » chez E. BERNHAUER, *Hathorsäulen und Hathorpfeiler, Altägyptische Architekturelemente vom Neuen Reich bis zur Spätzeit, Philippika* 8, 2005, p. 74. Voir la chapelle des divines adoratrices à Karnak-Nord dotée de murs à semi-colonnes engagées surmontées de chapiteaux hathoriques ; P. BARGUET, J. LECLANT, *Karnak-Nord* IV, *FIFAO* 25, 1954, fig. 117-118 et pl. 96 ; en dernier lieu, J. HOURDIN, « La chapelle d'Osiris-Padedânkh de Chepenoupet II. Éléments de reconstitution épigraphique et architecturale », *Karnak* 14 (à paraître).

62 Par ex., R.A. SCHWALLER DE LUBICZ, *Les temples de Karnak*, Paris, 1982, pl. 282. Des chapiteaux hathoriques, peut-être attribuables au temple de Taharqa, ont été découverts lors de la fouille de la cour du temple d'Opet ; G. CHARLOUX *et al.*, *Le parvis du temple d'Opet à Karnak*, p. 62, 209-211 et 236. On verra la stèle CGC 36661 présentant Thouéris dans une chapelle à chapiteaux hathoriques ; I. VEZZANI, dans *L'Egitto in età ramesside*, pl. XII.

63 R. GUNDLACH, *LÄ* VI, col. 495-496 ; voir p. ex. le naos de Pabasa (CGC 70027) ayant contenu la statue de « Thouéris » CGC 39145 (*supra*, n. 58) orné sur le côté gauche des sept Hathor ; G. ROEDER, *Naos, CGC*, Leipzig, 1914, pl. 37 et p. 109 ; sur ce naos, en dernier lieu, D. MENDEL, *Die Monatsgötinnen*, p. 33-37.

64 Voir également une stèle de Glasgow, Art Gallery and Museum, provenant de Deir el-Médineh et dont le cintre présente la déesse Thouéris sous les traits d'une femme avec couronne et coiffe hathoriques ; M. BIERBRIER, H. DE MEULENAERE, « Hymne à Taouêret sur une stèle de Deir el Médineh », dans *Sundries in honour of Torgny Säv-Söderbergh, Boreas* 13, Uppsala, 1984, p. 23-32 (réf. D. Meeks).

65 Paroi sud de la niche du sanctuaire qui abrite la figuration de la statue d'Époëris : LD IV, 30c ; *Opet* I, 168 et II, pl. 8c ; J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, p. 239. Voir également les frises de têtes hathoriques surmontant la corniche de la niche dans le sanctuaire, *Opet* II, pl. 8.

66 J. LECLANT, *Recherches*, p. 82-83 ; M. AZIM, « À propos du pylône du temple d'Opet à Karnak », *Karnak* 8, 1987, p. 53 ; D. VALBELLE, E. LAROZE, *op. cit.*, p. 401 et 407 ; H. VIRENQUE, dans G. CharloUX *et al.*, *Le parvis du temple d'Opet à Karnak*, p. 208-209 et 235.

Les vestiges archéologiques (statue aux pattes léonines, stèle de Taharqa, chapiteaux hathoriques) laissent donc désormais peu de doute quant à l'identité de la déesse vénérée dans la modeste chapelle installée sur le parvis du temple de Louqsor par le dynaste koushite. La stèle qu'il y fit dresser faisait donc probablement écho à celle érigée sur le parvis du temple d'Opet à Karnak ⁶⁷.

4. Époëris, l'acacia *tortilis* et la naissance d'Osiris

On sait qu'au Nouvel Empire à Thèbes « Thouéris » (*t3 wr.t*) est connue pour sa proximité avec l'acacia *tortilis*, l'acacia *nilotica* (*šnd.t*) et le palmier-doum (*m3m3*) ⁶⁸. À deux reprises (l. 2 et 14), la stèle kouchite fait mention de la plantation d'un arbre-*ksb.t*. Épineux des marges arides et des ouâdis, l'arbre-*ksb.t* ⁶⁹ a été associé à Amon-Min de Coptos et à Soped de Saft el-Henneh ⁷⁰. Il se développe également dans la vallée et on le compte parmi les arbres sacrés des 3^e (Elkab), 5^e (Coptos/Min), 6^e (Dendara) et 18^e (Mernefer-Tehna/Sobek) provinces de Haute Égypte et 16^e province (Tanis/Soped) de Basse Égypte ⁷¹. Le p.Berlin 29027 (r^o, x + 11) le désigne comme étant « l'Œil d'Horus » ⁷².

Plus en rapport avec l'origine de la stèle de Taharqa, l'arbre-*ksb.t* est également présent dans un contexte thébain, dont les occurrences ont été relevées par P. Koemoth ⁷³. Il est signalé à

-
- ⁶⁷ L. COULON, L. GABOLDE, *RdE* 55, 2004, p. 1-9 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, p. 111 (42) ; G. CHARLOUX, *Karnak* 13, 2010, p. 217, n. 52.
- ⁶⁸ J. YOYOTTE, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire*, p. 693. *T3-wr.t n.t m3m3* « Thouéris du palmiers-doum » (LGG 7, 332b-c) assurait ombre et apport en eau aux défunts de la rive ouest thébaine ; N. BAUM, *Arbres et arbustes*, p. 286-287 ; P. KOEMOTH, dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion*, p. 647 et n. 1. Sur la table d'offrandes Turin 22029 (= *KRI* III, 647, 6), « Thouéris du palmiers-doum » est « Nout qui enfante les dieux ».
- ⁶⁹ *Wb* 5, 141, 1-4 et 118, 8 ; R. HANNIG, *Wb* I, 1361b et II, 2582b ; G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, n^{os} 1270, 1195 et 1250 ; *WbDrogennamen*, p. 530 ; R.A. CAMINOS, *LEM*, p. 135 (2,11). L'arbre a été identifié à l'*Acacia tortilis* par N. BAUM, « Essai d'identification de l'arbre ou arbuste *ksbt* des Anciens Égyptiens », *VA* 3, 1987, p. 195-205 ; *id.*, *Arbres et arbustes de l'Égypte*, p. 154-162 ; A. VON LIEVEN, « Das Göttliche in der Natur erkennen. Tiere, Pflanzen und Phänomene der unbelebten Natur als Manifestationen des Göttlichen », *ZÄS* 131, 2004, p. 170 et 172 ; en dernier lieu, R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, *Philippika* 21, 2008, p. 144-145.
- ⁷⁰ M.-L. BUHL, « The Goddesses of the Egyptian Tree Cult », *JNES* 6, 1947, p. 86-87 (Soped *hr ksb.t* , TP § 480d, 994e, 1476c = P/A/W43 et P/V/W40 ; CT VII, 33h ; sur ces passages, O. PERDU, «  *zjn-wr* », *BIFAO* 82, 1982, p. 321 ; signalé par L. Gabolde) ; N. BAUM, *Arbres et arbustes*, p. 157-158 ; P. KOEMOTH, « Bosquets, arbres sacrés et dieux guerriers », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies J. Quaegebeur* 2, *OLA* 85, 1998, p. 650 ; M. GABOLDE, « Les forêts de Coptos », dans M.-Fr. Boussac, M. Gabolde, G. Galliano (éd.), *Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au Musée des Beaux-Arts de Lyon (17-18 mars 2000)*, *Topoi Suppl.* 3, 2002, p. 139-140 (réf. de l'auteur) ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 311.
- ⁷¹ N. BAUM, *Arbres et arbustes*, p. 156 et 158 ; S.H. AUFRÈRE, « Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne d'après les listes géographiques d'Edfou et du papyrus géographique de Tanis et les autres monographies sacrées », dans S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal*, *OrMonsp* 10, 1999, p. 133, 137 et n. b, 138-139, 150 et 179-180, n. b. En *Médamoud*, n^o 139, 6, l'attendu de la première province de Haute Égypte conserve la séquence : « [...] venant en paix pour faire verdoyer les arbres-*kbs.w(t)*  [...] ».
- ⁷² A. VON LIEVEN, *ZÄS* 131, 2004, p. 170, 172 et pl. 20.
- ⁷³ P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, *ÆgLeod* 3, p. 258-260 ; W. WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels* 1, *ÆgHamb* 2, 2008, p. 220, n. 1344 ; en dernier lieu, D. KLOTZ, *Caesar in the City of Thebes*, p. 38-39 et n. 56.

Louqsor dans un hymne ramesside (p.Turin 54031, V, 20, I, 8 = p.Turin 1886, v° 8) décrivant un chapelet d'îles formé entre Karnak et Louqsor :

« Les îles en face du visage ⁷⁴ d'Amon (= les îles du fleuve à la hauteur du temple de Karnak) jusqu'à l'arbre-*ksb.t* (𓂏𓂏𓂏) d'Opê (*Jp.t i.e.* Louqsor) ⁷⁵, elles sont semblables aux étoiles qui sont dans le ciel » ⁷⁶.

Dans un passage du temple d'Opet à Karnak (porte orientale au nom de Ptolémée Néos Dionysos) il est dit de la déesse (*Opet* I, 183-184 sud) :

« ^[1] Quand Ipet la Grande est arrivée à terme (de sa grossesse) jusqu'à être dans (son) travail dans son ventre/matrice (*hnn.tw m št.t*) ⁷⁷, elle a atteint l'arbre-*kbs.t* (𓂏𓂏𓂏) dans l'Opê du Sud (*Jp.t-rsy*), ce Porche (*sbh.t*) de Celui dont le nom est caché, elle invoque ce dieu, et (son) cœur se réjouit de donner naissance (...). ^[3] Sa voix se joignit (litt. vint) à celle des dieux primordiaux lorsqu'elle pénétra dans le Temple d'Ipet la Grande ; elle donna naissance à (Onnophris justifié), l'aîné de Geb ⁷⁸, et la lumière apparut sur terre (...) » ⁷⁹.

Un autre texte du même temple évoque ainsi Nout (= Ipet la Grande) ⁸⁰ (*Opet* I, 17, 1-2) :

« ^[1] Quand Nout atteignit l'Opê du Sud, le Château de l'engendrement, [dans lequel] les dieux primordiaux naquirent au commencement, [...] vers Thèbes [la cité] d'Amon, le dieu vénérable qui vient vers celui qui l'appelle, ^[2] les grands dieux adorant le *Ba* vivant de naissances (= Amon) [et exaltant Nout lorsqu'elle enfante, la matrice se dilata (*wbn št.t*) ⁸¹ dans le (Temple) d'Ipet la Grande (*Jp.t-[w]r.t*) sous l'arbre-*qbs(.t)* (𓂏𓂏𓂏) [...] » ⁸².

Avec sa publication de l'*onomasticon* du p.Carlsberg 180.11, J. Osing a apporté un élément décisif mettant en lumière la relation particulière existant dans la région thébaine entre l'arbre-*ksb.t* et la déesse Époëris, soulignant que cette notice du papyrus fait explicitement référence

⁷⁴ *n hr-n-hr* avec la notion d'affrontement, de vis-à-vis ; voir Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I, *MIFAO* 124, 2005, p. 37, n. 133.

⁷⁵ Pour *Jp.t* Louqsor, Fr.-R. HERBIN, « Une liturgie des rites décennaires de Djemê », *RdE* 35, 1984, p. 110, n. 10.

⁷⁶ V. CONDON, *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period. Papyrus Turin CG 54031*, *MÁS* 37, 1978, p. 14, 34-35 et 83, l. 8 = *KRI* VI, 334, 6-7 = H.-W. FISCHER-ELFERT, « Die Ankunft des Königs nach ramessidischen Hymnen *et cetra* », *SAK* 27, 1999, p. 66-67 ; N. BAUM, *Arbres et arbustes*, p. 156 ; *id.*, *VA* 3, 1987, p. 196 ; Cl. TRAUNECKER, « Un vase dédié à Amon de Heriherimen », *Karnak* 7, 1982, p. 309-310 ; P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, p. 259-260. Pour les îles qui se sont formées au niveau de Karnak, voir P.W. PESTMAN, *The Archives of the Theban Choachytes (Second Century B.C.)*, *StudDem* 2, 1993, p. 4, 385 et 395-396 ; E. REVILLOUT, H. BRUGSCH, « Données géographiques et topographiques sur Thèbes », *RevÉg* 1, 1880, p. 172-180 ; A. GASSE, *Données nouvelles administratives et sacerdotales sur l'organisation du domaine d'Amon XXe-XXIe dynasties*, *BdE* 104, 1988, p. 155-156 (« île neuve d'Amon » dont la localisation n'est pas assurée) ; je remercie L. Gabolde qui m'a indiqué ces deux dernières références.

⁷⁷ Lecture de D. KLOTZ, *Caesar in the City of Thebes*, p. 186 et n. 1218 : « disturbed in the womb ». Lire possiblement le signe du crocodile *sbk(ꜥ)* « tomber enceinte » (*Wb* IV, 95, 3) ?

⁷⁸ Ajouter à *LGG* 7, 392c-393a ; probable jeu de lecture avec « au petit matin » (*m tp n dwꜥ(y.t)*).

⁷⁹ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 186-187 (pour une traduction récente et les commentaires lexicographiques afférents) ; C. DE WIT, *Opet* III, p. 101-102 ; P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 258-259 ; cf. E. OTTO, *Topographie des thebanischen Gaues*, *UGAA* 16, 1952, p. 33.

⁸⁰ Pour Époëris-Nout, C. DE WIT, *Opet* II, p. 181 (index) ; *Dendara* X, 57, 7 ; *Philae*, 105, 19-106, 1.

⁸¹ Voir D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 188, n. 1227. Cette séquence fait possiblement référence à la première phase de l'accouchement marquée par la dilatation du col de l'utérus.

⁸² *Ibid.*, p. 187-188 ; C. DE WIT, *Opet* III, p. 6 ; P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 258 ; cf. E. OTTO, *op. cit.*, p. 33.

aux deux passages du temple d'Opet précédemment réunis par P. Koemoth. Dans sa liste des arbres sacrés, le p.Carlsberg 180.11 (frgt V 4, 21) répertorie ainsi l'arbre-*ksb.t* :

« L'arbre-*ksb.t* () : il est dans l'Opê (*Jp.t i.e.* Louqsor). Il représente (*h' n*) Ipet la Grande, celle qui a réalisé le Porche (*sbh.t*) de Celui dont le nom est caché »⁸³.

On doit récemment à D. Klotz l'identification d'une dernière mention de l'arbre-*ksb.t* dans le célèbre graffito de Kapefhamontou à Louqsor :

« Il a fait croître une plantation d'arbres-*kb[s].t* () pour le souverain, son maître, (afin) de procurer de l'ombre chaque jour »⁸⁴.

En relation avec Époëris et la naissance d'Osiris, l'arbre-*kbs.t/ksb.t/qbs(.t)*⁸⁵ poussait donc à Karnak et à Louqsor, d'après les deux occurrences du temple d'Opet, l'*onomasticon* de Tebtynis privilégiant uniquement le lien avec Louqsor, tout comme le graffito de Kapefhamontou⁸⁶. La stèle kouchite (cintre et texte) ainsi que les restes de la statue de l'hippopotame gravide découverts dans la chapelle du parvis du temple de Louqsor alimentent ainsi de façon notable ce dossier et corroborent sur le terrain le lien entre Époëris et l'arbre-*ksb.t*. Cette chapelle devait matérialiser le lieu où était planté/dressé l'acacia *tortilis*⁸⁷ et qu'atteignait Époëris se rendant dans l'Opê du Sud avant de retourner à Karnak donner naissance à Osiris sous un autre acacia *tortilis*, comme le disent explicitement les deux passages du temple d'Opet cités ci-avant⁸⁸. La traduction récente de ces deux textes proposée par D. Klotz a permis d'assurer le moment exact de la venue d'Époëris/Nout sous l'acacia *tortilis* du temple d'Opet, dès les premiers signes de l'accouchement. Enfin, dans cette relation entre Karnak et Louqsor, l'acacia *tortilis* de Louqsor était naturellement consacré à Amon, « le grand dieu » (l. 14 de la stèle), « le

⁸³ J. OSING, *Hieratische papyri aus Tebtunis I, The Carlsberg Papyri 2, CNIP 17*, 1998, p. 151 et 153-154, n. u et pl. 12 et 12A = LGG 1, 218c [24]. Pour la formule X *h'zfn* + Y mettant en relation étroite une plante ou un animal (X) avec une divinité (Y), c'est-à-dire une « manifestation », une « hypostase », voir V. RONDOT, « Une monographie bubastite », *BIFAO* 89, 1989, p. 260, n. 1 ; J. OSING, *op. cit.*, p. 173-174, n. e ; A. VON LIEVEN, *ZÄS* 131, 2004, p. 157-167.

⁸⁴ D. KLOTZ, *Caesar in the City of Thebes*, p. 39, n. 56 ; corrigeant K. JANSEN-WINKELN, « Ein Priester als Restaurator. Zu einer ptolemäischen Inschrift am Luxortempel », *ZÄS* 132, 2005, p. 36 et pl. XVI.

⁸⁵ Variantes déjà identifiées par G. CHARPENTIER, *Recueil*, n^{os} 1270, 1195 et 1250. La notice du p.Carlsberg 180.11 (frgt V 4, 21) explicite *ksb.t* par le démotique *qbsy*.

⁸⁶ D. Meeks me signale le possible toponyme thébain *ṯ [k]sb.t* (A.H. GARDINER, *RAD*, Londres, 1948, p. 11, 7) qui viendrait étoffer la présence de l'acacia *tortilis* à Thèbes.

⁸⁷ On comparera le rite de *s'h' ksb.t* au célèbre *s'h' tr.t* (P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 214) ; également *s'h' (j)b.t* (R.O. FAULKNER, « The Stela of Rudj'ahau », *JEA* 37, 1951, p. 48, fig. 2 [l. 9] et p. 51, n. r) ; réf. D. Meeks.

⁸⁸ Pour la naissance d'Osiris à Thèbes dans le temple d'Opet, p. ex. *Opet I*, 17, 183-184 et 174 (pour la naissance au cours des cinq jours épagomènes) ; *Deir Chélouit III*, n^o 127 ; C. DE WIT, *Opet III*, p. 146-147 ; D. MEEKS, *LÄ III*, col. 174 ; S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes 2*, *BdE* 118, 1997, p. 237-238 ; Fr.-R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (*P.Vatican inv. 38608*) », *RdE* 54, 2003, p. 70 ; L. COULON, L. GABOLDE, *RdE* 55, 2004, p. 2-3 (l. x + 6-8) ; L. COULON, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), « *Et maintenant ce ne sont plus que des villages...* ». *Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, *PapBrux* 34, 2008, p. 19-20 ; D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 191-199. Des traditions locales secondaires témoignent d'autres lieux de naissance d'Osiris, ainsi à Behedet le I *Akhet*, jour 12 (?) dans le p.Salt 825 ; Fr.-R. HERBIN, « Les premières pages du Papyrus Salt 825 », *BIFAO* 88, 1988, p. 99-100, 103 et 110 (x + III, 4) ; également G. WIDMER, « La stèle de Paësis (Louvre E 25983) et quelques formes d'Osiris dans le Fayoum aux époques ptolémaïque et romaine », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 97 (p.dém.Strasbourg 33 provenant de Soknopaiou Nesos).

souverain, son maître » (graffito de Kapefhamontou), auquel rendait visite Époëris avant de retourner à Karnak pour donner naissance à Osiris.

Il est probable que ce mythe se matérialisait lors de la sortie processionnelle de la statue d'Époëris depuis le temple d'Opet jusqu'à sa chapelle bâtie sur le parvis du temple de Louqsor. Dans le saint des saints, la statue de la déesse, tournée vers le temple de Louqsor et le dieu Amon, symbolisait cette arrivée de la mère d'Osiris. Cette modeste chapelle constitue donc en quelque sorte la réplique méridionale du temple d'Opet de Karnak, passage obligé avant la mise au monde d'Osiris-Lumière.

5. Une sortie processionnelle d'Époëris de Karnak vers sa chapelle de Louqsor ?

De façon lacunaire, la stèle fait état de festivités en l'an 13 (= 678-677)⁸⁹, 2^e mois d'*Akhet*, à partir du 9^e jour et ce pour une durée qui n'est malheureusement pas conservée (l. 9-11). Si le premier jour cité est un jour favorable du calendrier égyptien⁹⁰, il faut surtout retenir que les événements se situent au cours du mois de *Paophi* (*pn-jp.t*). Bien que les dates de début et de fin de la fête d'Opê ont varié depuis leur première mention sous Thoutmosis III (du II *Akhet* 15 jusqu'au I *Peret* 1)⁹¹, il est possible mais non assuré que l'on se situe ici pour partie dans le cours de ces festivités, en tout état de cause peu avant.

Les sources ptolémaïques du temple d'Opet citées ci-dessus témoignent sans conteste des visites d'Époëris depuis le temple de Karnak jusqu'à Louqsor⁹². Les bribes du texte de la stèle suggèrent que le roi en personne, accompagné de courtisans, a pris part au transport d'une entité féminine, via son quai (*mr(y)t-s*). Si la fête d'Opet/Opê était essentiellement dévolue à la visite d'Amon de Karnak vers Louqsor, accompagné ou non selon les époques de Mout et Khonsou, d'autres fêtes secondaires étaient célébrées durant cette période⁹³.

Dans le contexte qui nous occupe, il est séduisant de songer à la sortie de la statue d'Époëris depuis Karnak jusqu'à Louqsor, ou à son retour vers Karnak⁹⁴. La documentation démotique du

⁸⁹ L. DEPUYDT, « Saite and Persian Egypt, 664 BC-332 BC (Dyns. 26-31, Psammetichus I to Alexander's Conquest of Egypt », dans E. Hornung, R. Krauss, D.A. Warburton (éd.), *Ancient Egyptian Chronology*, HdO 83, 2006, p. 272.

⁹⁰ Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch hꜣt nhꜣ ph.wy d.t und das verwandte Texte*, ÄgAbh 55, 1994, p. 73-74 : « Jour trois fois faste. La joie est dans le cœur de Rê, VPS. Son ennéade est en fête. Abatte tous les ennemis (var. les ennemis de Rê) ce jour-là. Chacun né ce jour-là, mourra dans une belle vieillesse ».

⁹¹ W.J. MURNANE, *LÄ* IV, 1982, col. 574-579, s.v. Opetfest ; voir *The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall*, OIP 112, 1994 ; J. DARNELL, « Opet Festival », dans J. Dieleman, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010 (<http://escholarship.org/uc/item/4739r3fr>) ; E. MEYER-DIETRICH, « Die Opetprozession – mehr als nur eine rituelle Verbindung von Karnak mit Luxor », dans M. Dolinska, H. Beinlich (éd.), 8. *Ägyptologische Tempeltagung: Interconnections between Temples*, KSGH 3,3, 2010, p. 123-136.

⁹² Bien que cet élément soit à considérer avec prudence, on rappellera la mention de deux ancrs en fer signalées dans le temple d'Opet et possiblement associées à la barque d'Amon de Karnak lors des processions vers Louqsor ; *UPZ* II, 199 (7) et 202, I 4, II 2 ; J. QUAEGBEUR, *OLP* 6/7, 1975/1976, p. 474 ; Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris à Karnak* II, p. 95, n. 18 et p. 136, n. 275.

⁹³ J. DARNELL, *op. cit.*, p. 2 (« sub-festivals »).

⁹⁴ « L'idole conservée au fond du sanctuaire [de Karnak] était une "Thouéris" à tête humaine et était flanquée de deux enseignes qui exhibaient sa divinité dans les processions, l'une surmontée d'une tête d'hippopotame, l'autre du masque traditionnel d'Hathor », J. YOYOTTE, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire*, p. 693 ; D. VALBELLE, E. LAROZE, *Karnak* 13, 2010, p. 424.

procès d'Hermias atteste l'existence d'un dromos d'Opet qui devait se diriger vers l'ouest et le fleuve, dromos peut-être en relation avec l'édifice-*dꜣdꜣ* signalé dans le p.Louvre N.3176 (2)⁹⁵. Le quai mentionné dans la stèle serait-il celui qui courait à l'ouest du temple de Karnak, tel qu'il a été spectaculairement mis en évidence par les fouilles récentes du Ministère d'État des Antiquités égyptiennes dirigées par Mansour Boraik⁹⁶ ?

Le seul suffixe féminin qui apparaît aux lignes 7-13 laisse planer un doute sur l'identification de l'antécédent ; il pourrait également s'agir de Mout⁹⁷. Toutefois, la mention à deux reprises de la plantation de l'acacia *tortilis*, dont on a vu le lien étroit entretenu avec Époëris, suffirait, ce me semble, à reconnaître dans le suffixe féminin la désignation de la déesse gravide, la stèle ayant été, en outre, découverte dans sa chapelle. On a vu également que l'association entre Époëris et cet acacia était liée à la naissance d'Osiris, mis au monde par Nout/Époëris dans le temple d'Opet à Karnak, lors du premier jour épagomène.

On considèrera plutôt que ces festivités du 2^e mois d'*Akhet* consistaient à dresser l'arbre-*ksb.t* ou à vérifier la vigueur d'un arbre planté à proximité de la chapelle d'Époëris, cérémonie préparatoire à la visite de la déesse précédant la célébration de la naissance d'Osiris à Karnak. Enfin, on ne manquera pas de noter que parmi les divers aspects des solennités de la fête d'Opê, celui associé à la naissance divine était d'importance, de même que celui lié au renouvellement du ka royal et à la célébration des fêtes-*sed* (mention finale de jubilés, l. 20-21)⁹⁸.

Enfin, dans ce passage (l. 12), le texte souligne que le pharaon renoue avec une pratique ancienne après la désaffectation du lieu de culte et l'abandon des rites associés (sortie processionnelle en particulier)⁹⁹. Il connaît « le lieu propice » consacré à la déesse et rétablit ainsi l'*ordo*

⁹⁵ P. BARGUET, *Le papyrus Louvre N 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BdE* 37, 1962, col. VI, 5-6 ; P.W. PESTMAN, *Il processo di Hermias e altri documenti dell'archivio dei choachiti (P. Tor. Choachiti). Papiri greci e demotici conservati a Torino e in altre collezioni d'Italia*, *CMT* 6, Turin, 1992, p. 181, n° 12, I, 27-29 ; *id.*, *The Archives of the Theban Choachytes*, p. 386 et 389 ; J. QUAEGBEUR, *OLP* 6/7, 1975/1976, p. 474 ; A. CABROL, *Les voies processionnelles*, p. 73 et n. 57 et p. 594.

⁹⁶ Ce mur est actuellement en partie visible depuis le nord du premier pylône jusqu'à l'angle sud-ouest de la grande enceinte de Karnak ; M. BORAİK, « Excavations of the Quays and the Embankment in front of Karnak Temples. Preliminary Report », *Karnak* 13, 2010, p. 65-78 ; M. BORAİK, Chr. THIERS, « Travaux en cours et projets du CFEETK », *Karnak* 13, 2010, p. XIII-XIV ; M. BORAİK, « Fouilles devant le temple de Karnak », dans M. Boraik, Chr. Thiers, *Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak. Rapport 2010*, Louqsor, 2011, p. 8-9 (<http://www.cfeetk.cnrs.fr/index.php?page=rappor-2010>). À partir de Toutankhamon, les visites aller et retour entre Karnak et Louqsor s'effectuaient par voie fluviale ; J. DARNELL, dans *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, p. 4. On notera toutefois que ce terme générique n'apparaît pas dans la liste des voies et installations fluviales associées aux dromos thébains recensées par A. CABROL, *Les voies processionnelles*, p. 629-646.

⁹⁷ L'activité de Montouemhat dans le temple de Mout est bien connue et Taharqa s'y est fait représenter devant la déesse et y a consacré une porte axée est-ouest dans le temple A ; J. LECLANT, *L'Égypte* VI, col. 162 et n. 120-121, s.v. Taharqa et *infra* n. 102.

⁹⁸ J. DARNELL, dans *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, p. 4-5 et 6.

⁹⁹ Sur l'abandon avéré de certains lieux de culte égyptiens, Chr. THIERS, *BIFAO* 95, 1995, p. 513-514 et n. 121-122 ; ajouter le cas du temple de Bastet à Tell el-Yahudiah/Léontopolis dans le Delta. Deux lettres échangées entre Onias IV et le couple Philométor sont rapportées par Flavius Josèphe (*Antiquités juives*, XIII, 64-68 et 70-71) : Philométor cède au prêtre le temple de Léontopolis du nome Héliopolite qui n'est plus occupé afin d'y fonder un nouveau temple consacré à Jahvé ; A. BERNAND, *Alexandrie la Grande*, Paris, 1966, p. 245-246 ; G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt, 1994, p. 166-167 ; J. MÉLÈZE-MODRZEJEWSKI, *Les juifs d'Égypte de Ramsès II à Hadrien*, Paris, 1991, p. 104-106 ; en dernier lieu, A.P. ZIVIE, « De Jérusalem à Léontopolis, brève histoire du temple d'Onias », *ÉA&O* 27, 2002, p. 15-26.

ancestral. Il semble bien que l'absence de sorties processionnelles – élément le plus tangible du fonctionnement du culte pour les civils – symbolisait l'abandon d'un temple et de son culte. On verra ainsi l'inscription du Spéos Artémidos citée plus haut qui précise que « ses jours (= Pakhet) de sorties processionnelles n'étaient plus célébrés »¹⁰⁰, avant qu'Hatchepsout ne restaure le temple et rétablisse le culte de la déesse en réalisant une statue processionnelle : « Je l'ai consacré, le construisant à neuf, (et) j'ai façonné sa statue en or [...] afin de protéger sa ville dans une barque de procession portative (litt. terrestre) (*sdsr=j sy qd=tw s(y) m m3w.t, ms=j sšm=s m nbw [...] r h̄w njw.t=s m wj3 n h̄nt nt t3*) »¹⁰¹.

Soulignant le respect voué aux divinités thébaines, et en lien avec l'érection d'un acacia *tortilis* (l. 2 et 14) et la mention d'un sycomore (l. 18), Taharqa semble avoir particulièrement porté attention à la mise en place d'une (ou plusieurs) zone arborée (l. 8 : *k3rj* ; l. 14 : *h̄sp.t* ; également l. 15 : *sh̄.t*). La ligne 14 attribue l'acacia *tortilis* au « grand dieu », désignation assurée d'Amon dans le contexte du temple de Louqsor. Il ne fait guère de doute que ces mentions évoquent un ou plusieurs jardin(s) de temple, associés à Amon¹⁰². À l'époque ptolémaïque, Kapefhamontou s'occupera également d'une plantation d'arbres-*ksb.t* pour procurer de l'ombre au dieu de Louqsor.

L'an 13 mentionné sur la stèle de Louqsor vient prendre place entre l'an 10 (Kawa VII) et l'an 19 (trois inscriptions rupestres de Nubie) déjà attestés pour Taharqa¹⁰³, période qui peut encore être resserrée. En se fondant sur les données historiques contenues dans l'inscription du VI^e pylône de Karnak (mention de l'absence du tribut du pays de Khor), P. Vernus propose en effet de dater ce document entre l'an 14 et l'an 17 (677/676-674/673 a.C.)¹⁰⁴.

On savait que dès l'an 3 de son règne, Taharqa témoignât d'une attention particulière envers les cultes djémaïques avec la réfection du mur d'enceinte nord de Médinet Habou¹⁰⁵, ce que

¹⁰⁰ *Supra*, n. 21. Voir également Ph. DERCHAIN, *Les impondérables de l'hellénisation. Littératures d'hiéroglyphes*, MRE 7, 2000, p. 47 (l. 9) : « J'ai (= Sénou/Zénon) fait sortir la procession d'Isis "(celle) du reliquaire" après de nombreuses années où cela n'avait pas eu lieu ».

¹⁰¹ J.P. ALLEN, *BES* 16, 2002, p. 4 ; A.H. GARDINER, « Davies' Copy of the Great Speos Artemidos Inscription », *JEA* 32, 1946, p. 46-47 ; *Urk.* IV, 386, 9 et 12-13.

¹⁰² À ajouter à Chr. THIERS, « Les jardins de temple aux époques tardives », dans S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie de l'Univers végétal, OrMonsp* 10, 1999, p. 107-120. Taharqa a fait planter des arbres (*mnw*) et creuser un lac pour le temple d'Amon de Kawa ; M.L.F. MACADAM, *The Temples of Kawa I*, pl. 8, l. 24-25 et p. 16 (Kawa IV) ; *FHN* I, n° 21, p. 142 ; R.K. RITNER, *The Libyan Anarchy*, n° 161, p. 537.

¹⁰³ Kl. DALLIBOR, *op. cit.*, p. 80-81 ; pour la liste des documents datés (de l'an 2 à l'an 26) du règne de Taharqa, A. SPALINGER, *CdE* 53, 1978, p. 44-47 ; ajouter E. GRAEFE, M. WASSEF, « Eine fromme Stiftung für den Gott Osiris-der-seinen-Anhänger-in-der-Unterwelt-rettet aus dem Jahre 21 des Taharqa (670 v. Chr.) », *MDAIK* 35, 1979, p. 103-118 (d'après *FHN* I, p. 131-132).

¹⁰⁴ P. VERNUS, « Inscriptions de la Troisième Période Intermédiaire (I) », *BIFAO* 75, 1975, p. 31 (l. 16) et 45-46, n. aan ; A. SPALINGER, *CdE* 53, 1978, p. 22-43 date plus précisément la rédaction en 675 a.C. ; *FHN* I, n° 26, p. 189 ; R.K. RITNER, *The Libyan Anarchy*, n° 155, p. 505-511.

¹⁰⁵ Stèles Caire JE 36410 et Oxford AM 1941.1132 : J. LECLANT, *Recherches*, p. 146-154 ; Kl. DALLIBOR, *Taharqa*, p. 46-50 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, p. 118-119 (52-53) ; R.K. RITNER, *op. cit.*, n° 156, p. 511-512 ; en dernier lieu, Ph. COLLOMBERT, *BSEG* 28, 2008-10, p. 10 et n. 13. Dans la cour (« gallery ») qui précède le temple du Nouvel Empire, Taharqa usurpa les cartouches de Chabaka ; U. HÖLSCHER, *The Excavations of Medinet Habu II. The Temple of the Eighteenth Dynasty*, *OIP* 41, 1939, p. 26 et 53. Pour les attestations de Taharqa dans la région thébaine, J. LECLANT, *LÄ* VI, col. 161-163 ; Kl. DALLIBOR, *op. cit.*, p. 107-114 et 215-220 ; ajouter les réf. au

confirme de façon éclatante l'édifice construit au bord du lac sacré de Karnak ¹⁰⁶. De même, on rappellera que la chapelle de Psamouthis/Achôris sur le parvis du temple d'Amon-Rê, a probablement été précédée par un édifice au nom de Taharqa ¹⁰⁷ ; sans toutefois connaître la fonction précise de cet édifice, le rôle de la chapelle d'Achôris dans les rituels de Djémê laisse envisager une possible relation de ce type dès le règne de Taharqa ¹⁰⁸. On signalera enfin que ce dernier fit restaurer l'enceinte orientale du domaine d'Amon-Rê à Karnak ¹⁰⁹.

Les nombreux travaux entrepris à Thèbes attestent également de l'intérêt porté aux cultes de la Ville ¹¹⁰. Les festivités de l'an 13 apportent ainsi un élément supplémentaire à la politique religieuse du souverain kouchite et en particulier à l'importance du culte d'Ipet la Grande/Époëris dans le cadre des rituels liés à la naissance d'Osiris à Thèbes ¹¹¹.

temple d'Opet (*supra*, n. 57) et à la porte de Taharqa dans le complexe de Mout à Karnak-Sud : rapports préliminaires de R. FAZZINI en ligne <http://www.brooklynmuseum.org/features/mut/> (voir en particulier les années 2007 à 2011), de même que plusieurs blocs exposés désormais dans le « Block yard » de Louqsor. Un bloc au nom du Kouchite a été mis à jour par le Cfeetk dans la chapelle sud du temple de Ptah à Karnak.

106 R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Providence-Londres, 1979, p. 82-84 ; Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris à Karnak II*, p. 138.

107 La porte ouest, en place, est au nom de Taharqa ainsi que d'autres remplois ; *ibid.*, p. 17, 25-26, 138 et 147.

108 Ceci est d'autant plus possible en considérant le parallèle de textes originaux au nom de Taharqa avec des textes inscrits sur la porte du porche de Médinet Habou ; *ibid.*, p. 25 et 147.

109 Stèle datée de l'an 24 découverte en 2007 lors des fouilles du temple d'Osiris coptite ; étude en cours par Fr. Leclère. Voir E. LAROZE, D. VALBELLE, *Travaux du Cfeetk entre 2005 et 2007*, Louqsor, 2010, p. 16 (<http://www.cfeetk.cnrs.fr/index.php?page=rapport-2005-2007>).

110 Pour l'insistance dans les stèles de Taharqa sur le renouveau apporté aux temples en déshérence et aux statues divines (inscr. du temple B 300 du Gebel Barkal, stèles de Médinet Habou et JE 36861 de Memphis), selon un *topos* remontant au Nouvel Empire, R.B. GOZZOLI, *The Writing of History in Ancient Egypt during the First Millenium BC (ca. 1070-180 BC). Trends and Perspectives*, *GHP Egyptology* 5, 2006, p. 68 et n. 63.

111 On rappellera que la chapelle d'Osiris Padedânkh d'où provient le naos de Pabasa CGC 70027 (*supra*, n. 63) a été consacrée sous le règne de Taharqa par la divine adoratrice Chepenoupet II ; D. MENDEL, *Die Monatsgötinnen*, p. 34.



Fig. 7. Partie supérieure de la stèle © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

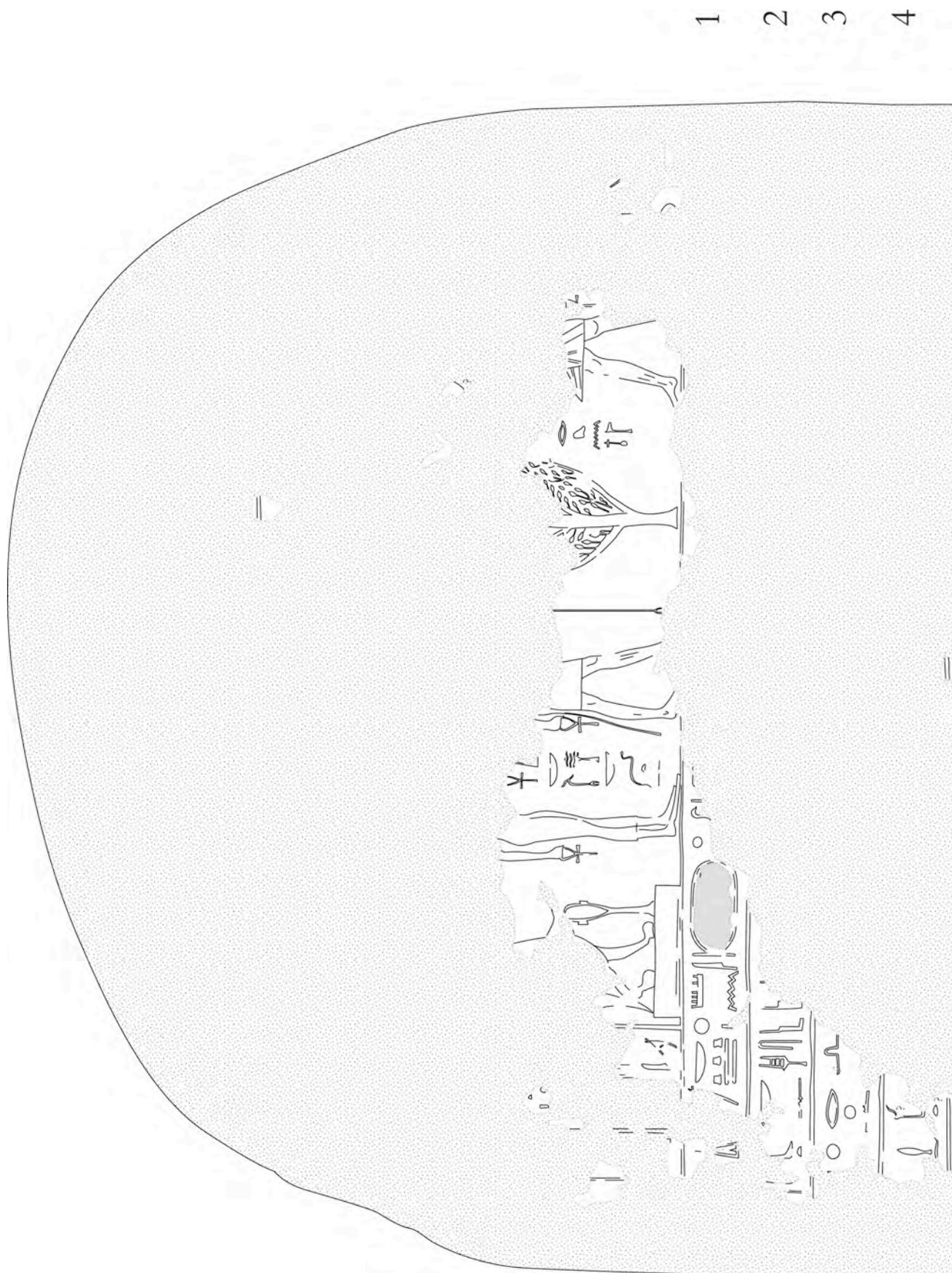


Fig. 8. Fac-similé de la stèle, partie supérieure © Cnrs-Cfeetk/Chr. Thiers.



Fig. 9. Partie médiane de la stèle © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.



Fig. 10. Fac-similé de la stèle, partie médiane © Cnrs-Cfeetk/Chr. Thiers.



Fig. 11. Partie inférieure de la stèle © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

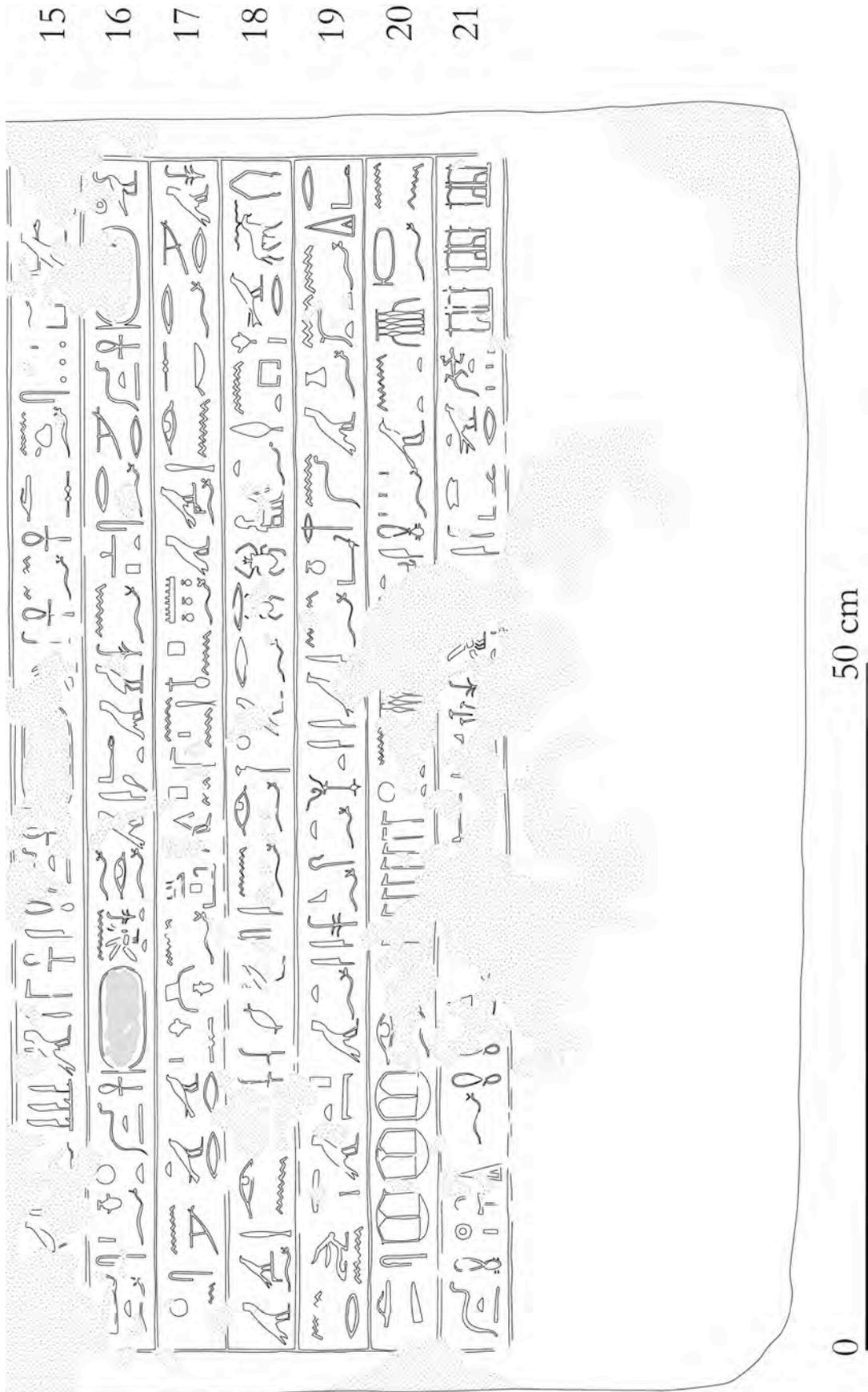


Fig. 12. Fac-similé de la stèle, partie inférieure © Cnrs-Cfeetk/Chr. Thiers.

Thèbes, été 115 avant J.-C. Les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu « Château de l'Or » à Karnak

« On voit que ces scènes ne sont pas tout à fait dénuées d'intérêt »
G. Daressy 1908

Claude Traunecker
Univ. Strasbourg

ON A SOUVENT RELEVÉ le conventionnalisme du décor des temples ptolémaïques. Cette longue répétition de gestes d'offrandes effectués par un roi aux traits interchangeables semblait entièrement détachée de la réalité politique et quotidienne. Pour certains chercheurs, la royauté pharaonique des derniers siècles était une pure fiction institutionnelle. Il est vrai que le but du culte était « sublime » et l'image d'un roi « garant de l'Univers »¹ ornant les parois d'un petit sanctuaire de Haute Égypte semble bien loin des réalités, parfois sanglantes, des palais d'Alexandrie ou de Rome. Certains temples auraient, selon leurs commentateurs, une fonction essentiellement intellectuelle et dogmatique². Hors du temps, les dieux « êtres intellectuels purs » vaquent à leurs occupations, protégeant le pays et sa royauté à travers les poncifs d'un culte millénaire. Il est tentant d'imaginer les souverains ptolémaïques détachés du monde des théologiens égyptiens, se bornant à jouer le rôle de lointains commanditaires de constructions et de fondations relevant d'une tradition locale qui ne les concernent pas. Mais il est tout aussi tentant d'imaginer un monde des théologiens égyptiens, produisant textes et rituels pour les connaisseurs, loin du peuple et de la cour d'Alexandrie. Les travaux récents laissent deviner une réalité bien plus nuancée³.

Observons pour commencer que souvent les interventions architecturales laissent deviner la présence d'un programme. Si celui-ci est évident dans le cas de la création d'un temple commençant avec le sanctuaire et se terminant par la façade ou le pylône, il n'en va pas de même dans le cas d'un site ancien, aux constructions multiples. Prenons l'exemple des interventions des Argéades à Karnak. Alexandre ne reprend pas à son compte les grands programmes de portes et d'enceintes de la XXX^e dynastie. En revanche, on entreprend la restauration des

1 J.-Cl. GOYON, « Le temple de Deir el-Medineh », *Dossier de l'Archéologie* 136, 1989, p. 52-59.

2 S. CAUVILLE, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou*, Le Caire, 1987, p. 243.

3 Ph. DERCHAIN, *Les impondérables de l'hellénisation, Littératures d'hiéroglyphes*, MRE 7, 2000 ; W. CLARYSSE, « Ptolémées et temples », dans D. Valbelle, J. Leclant (dir.), *Le décret de Memphis. Colloque de la Fondation Singer-Polignac à l'occasion de la célébration du bicentenaire de la découverte de la Pierre de Rosette*, Paris, 1999, p. 41-62.

sanctuaires de Karnak et de Louqsor ⁴ la priorité étant donnée aux saints des saints, au cœur du temple.

La notion de programmes architecturaux où les intérêts du pouvoir central s'adaptent aux données locales est intéressante. Tout se passe comme si les intellectuels locaux avaient dans leurs cartons, dirait-on aujourd'hui, un certain nombre de projets à long terme, qu'ils proposent au pouvoir selon les opportunités politiques et sociales. Il peut arriver que les intérêts des prêtres et du pouvoir se rejoignent. Parfois, comme nous le verrons, des considérations techniques, voire accidentelles, jouent un rôle dans les décisions.

La présence de l'Histoire dans le temple tardif est-elle tellement théorique ? Parfois des dossiers disparates peuvent révéler à travers leurs apparentes incohérences comment l'histoire événementielle, les idéologies, les contraintes matérielles s'interpénètrent. C'est le cas des monuments thébains datés du règne de Ptolémée IX Sôter II ⁵. Parmi ces monuments, le plus étrange est la salle XVA du temple de Karnak ⁶ avec ses trois scènes ptolémaïques isolées, perdues dans Karnak et dont l'une est consacrée à « Ptah du Château de l'Or ».

Je me propose de montrer dans cette étude comment des interventions apparemment sans liens directs : une paroi du temple de Deir el-Médineh, le pylône du temple de Djémê, une porte du temple de Khonsou et la très étrange et jusqu'à présent incompréhensible salle XVA du temple d'Amon témoignent de la constance des responsables thébains poursuivant des programmes à long terme, profitant des opportunités d'événements politiques et prenant en charge les urgences techniques de l'entretien de monuments antiques.

1. Les deux règnes de Ptolémée IX Sôter II

1.1. Un rappel historique ⁷

Le 28 juin 116 ⁸ avant J.-C. mourait Ptolémée VIII Évergète II, le huitième Ptolémée selon la numérotation actuellement en usage ⁹. Après un règne mouvementé de 54 ans il laisse derrière

⁴ Cl. TRAUNECKER, « La chapelle de Khonsou du mur d'enceinte et les travaux d'Alexandre », *Karnak* 8, 1987, p. 347-354. Remarquons au passage la curieuse disposition des saints des saints de Louqsor et de Karnak (Philippe Arrhidée) avec leur faux plafond et un espace secret supérieur qui pourrait avoir pour modèle le faux plafond du sanctuaire de l'oracle d'Ammon de l'Oasis de Siwa. Alexandre a consulté cet oracle.

⁵ Deux travaux importants ont été consacrés à ce règne : l'étude très détaillée de Silke Cassor-Pfeiffer en deux parties (S. CASSOR-PFEIFFER, « Zur Reflexion ptolemaischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln aus der Zeit Ptolemaios IX Philometor II / Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I (116-80 v. Chrs.) ; Teil 1: die Bau- und Dekorations-tätigkeit », *JEH* 1, 2008, p. 21-77 ; « Teil 2: Kleopatra III und Berenike III im Spiegel der Tempelreliefs », *JEH* 1, 2008, p. 235-265) et le travail de Robert K. Ritner diffusé dès 2007 sur internet (http://oi.uchicago.edu/pdf/ptolemy_soter_II_at_thebes.pdf) avant la publication récente : « Ptolemy IX Soter II at Thebes », dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes, Occasional Proceedings of the Theban Workshop*, SAOC 65, 2011, p. 97-114. J'ai plaisir à remercier Chr. Thiers pour les compléments de documentation qu'il m'a aimablement communiqués.

⁶ PM II², p. 104 (312), pl. XI.

⁷ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 22-25 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 97-99.

⁸ Soit le 11 payni : T.C. SKEAT, *The Reigns of the Ptolemies*, Munich, 1969, p. 15, 35 ; E. BEVAN, *Histoire des Lagides*, Paris, 1934, p. 364 ; M. Chauveau (*L'Égypte au temps de Cléopâtre*, Paris, 1997, p. 20) propose la date du 24 juin. Pour R.K. Ritner, Ptolémée VIII Évergète II serait mort en septembre 116 (*op. cit.*, p. 97-98).

⁹ M. CHAUVEAU, *op. cit.*, p. 11-37, 264, 284-285 ; *id.*, « Un été 145 », *BIFAO* 90, 1990, p. 135-168 ; W. HUSS, *Der Makedonische König und die ägyptischen Priester*, *Historia. Einzelschriften* 85, Stuttgart, 1994, p. 10.

lui un pays relativement prospère et deux veuves : Cléopâtre II et sa fille, la seconde épouse du roi, Cléopâtre III alors âgée de quarante cinq ans environ. Dans son testament, Ptolémée VIII Évergète II charge Cléopâtre III de choisir son successeur parmi ses deux fils légitimes, l'aîné, Ptolémée Philométor II Sôter II (âgé de 28 ans¹⁰) et le cadet, Ptolémée Alexandre I^{er}. Bien qu'elle manifeste une préférence pour le cadet, Cléopâtre III est contrainte de désigner l'aîné, Sôter II, surnommé Lathyre (Pois chiche). La reine mère se considère comme la régente du royaume. Au début, le pouvoir est partagé entre Cléopâtre II, grand-mère du roi, sa mère Cléopâtre III et Ptolémée IX Sôter II. Sur les documents officiels, les deux reines sont citées avant le roi¹¹. Cette mise en exergue de l'ascendance maternelle du roi est un fait unique dans l'histoire ptolémaïque. Cléopâtre II meurt peu après son mari, au plus tard semble-t-il en mars 115¹².

Pendant neuf ans, de 116 à 107, Ptolémée IX et Cléopâtre III vont donc régner conjointement sous la désignation « Théoi Philométore Sotères »¹³. Sôter II était déjà marié avec sa sœur aînée, Cléopâtre IV, femme énergique et donc haïe par sa belle-mère. Celle-ci contraint donc son fils à la répudier afin d'épouser son autre sœur Cléopâtre V Séléné bien plus docile. On admet que cette répudiation et remariage ont eu lieu en mars 115 au plus tard¹⁴. Cléopâtre III ne laisse aucune place à l'épouse du roi dans les titulatures et reste la seule corégente.

Ptolémée IX porte la couronne mais c'est Cléopâtre III qui règne. Dans les actes officiels rédigés en grec, le nom de la reine Cléopâtre III précède celui du jeune roi. En l'an 4 (114/113), le cadet devient vice-roi de Chypre. Vers l'an 6, Ptolémée essaye d'accéder au pouvoir réel, car certains documents portent le nom de la reine consort Cléopâtre Séléné, là où l'on attendrait celui de la reine-mère. Mais en l'an 10 (108-107), Cléopâtre III, criant au complot, réussit à faire chasser son fils par le peuple d'Alexandrie et appela auprès d'elle le cadet qui devint le roi Ptolémée X Alexandre I^{er}. Pendant six ans (107-101), il partagera le pouvoir avec sa mère. Dans les documents administratifs, ils portent le même surnom « Théoi Philométore Sotères » et Cléopâtre III continue à être citée avant son fils. À la mort de Cléopâtre III, en septembre/octobre 101, Ptolémée X Alexandre I^{er} règne seul, avec son épouse, la reine Bérénice III. En 89, l'armée et les Alexandrins se révoltent contre lui, il fuit en Syrie, revient avec des mercenaires, mais en 88 il doit à nouveau s'enfuir cette fois-ci vers la Lycie. Il est tué en mer par un amiral alexandrin.

On assiste alors au retour de Ptolémée IX Sôter II de Chypre où il s'était réfugié. Il était alors âgé de 54 ans. Pendant cette deuxième phase de son règne, Ptolémée IX Sôter II associe au pouvoir sa fille Bérénice Philadelphie : ils sont les « Théoi Philadelphoi Philométore Sotères ». Il doit d'abord faire face à une révolte thébaine (88-85 avant J.-C.) qui est durement réprimée. Il meurt en 81/80 après un règne nominal de 36 ans (116-80) bien qu'il n'ait effectivement été roi

¹⁰ Selon A. BERNAND, *De Thèbes à Syène*, Paris, 1989, p. 306.

¹¹ Papyrus Rylands III, 20 en octobre 116. Voir aussi G. HÖLB, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, Darmstadt, 1994, p. 183.

¹² S. CASSOR-PFEIFFER, *JEH* 1, 2008, p. 21-77, p. 22, n. 8. Opinion de W. HUSS, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, Munich, 2001, p. 630. Pour M. Chauveau Cléopâtre II était encore vivante pendant le voyage de 115 (*op. cit.*, p. 21).

¹³ E. BEVAN, *op. cit.*, p. 374. Philométor Sôter est le pendant masculin des surnoms de sa grand-mère Cléopâtre II « Thea Philométor Soteira ».

¹⁴ H. DE MEULENAERE, « Ptolémée IX Sôter II à Kalabcha », *CdE* 36, 1961, p. 104.

que pendant deux périodes, respectivement de 9 et de 8 ans (17 ans) séparées par les 18 ans de règne de son frère cadet.

Sur les monuments hiéroglyphiques, la titulature officielle et les cartouches de Ptolémée IX Sôter II se présentent sous deux formes. La version A qui correspond à la première phase du règne, de 116 à 107 et la version B utilisée pendant la dernière partie de sa souveraineté, à son retour d'exil, soit de 88 à 81. Ces deux versions permettent de situer chronologiquement les interventions architecturales du règne. Comparons-les point par point ¹⁵.

1.2. Les protocoles de Ptolémée IX en 116-107 et en 88-80 avant J.-C. (fig. 1)

La reine mère Cléopâtre III occupe une place considérable dans le protocole de la première partie du règne (116-107). Au retour du roi en 88, Cléopâtre III a disparu du protocole et certaines épithètes font allusion à une reprise du pouvoir par la force. La spécificité thébaine apparaît dans le premier cartouche :

1. Nom d'Horus

A. Version de la première période (116-107)

Cette version présente la particularité de faire précéder le nom d'Horus du roi par une sorte de nom d'Horus de la reine mère, Cléopâtre III.

« Que vive le faucon femelle,
la maîtresse du Double-Pays (Cléopâtre) avec son fils.
Que vive l'Horus,
saint d'apparitions avec l'Apis vivant,
divin de transformations
qui s'associe au lieu de naissance du fils d'Isis » ¹⁶.

B. Version de la seconde période (88-81)

Le nom d'Horus de la reine mère a été supprimé.

Le terme « saint d'apparitions » est remplacé par « qui renouvelle (*whm*) les apparitions » modification qui fait allusion au retour du roi après son exil ¹⁷.

2. Nom des deux déesses

A. Version de la première période (116-107)

La reine mère intronise le roi.

« Celui des deux déesses,
sa mère l'a fait apparaître sur le trône de son père,
celui qui s'empare de l'héritage du Double-Pays en toute justification » ¹⁸.

¹⁵ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 26-33 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 98-100, 104-107.

¹⁶ 'nhj bjk.t nb.t t2.wj (Klwpdr2) hn' s2.s ; 'nhj bjk dsr msh' / mswsf hn' Hp 'nhj, ntrj hpr.w, snsn mshnt nj.t s2 s2.t.

¹⁷ Sur la notion de *ouhem* et son usage dans les titulatures : Cl. TRAUNECKER, *BIFAO* 79, 1979, p. 429-431 ; A. NIWINSKI, *BSFE* 136, 1996, p. 5-26.

¹⁸ sh'~n sw mw.tsf hr ns.t jt'f, jt' jw' t2.wj m m2' hrw.

B. Version de la seconde période (88-81)

L'allusion à la reine mère a disparu et le second verset est conservé mais est complété par des épithètes guerrières.

« Le grand de puissance, gouverneur de la Grande Verte,
qui s'empare de l'héritage du Double-Pays en toute justification,
le généreux auprès des dieux et des hommes,
celui dont la Majesté est invoquée avec joie par ses troupes »¹⁹.

Le nom des deux déesses, traditionnellement belliqueux, évoque la Grande Verte, lieu d'exil du roi, et la fidélité de ses troupes.

3. Nom d'Horus d'Or

A. Version de la première période (116-107)

« L'Horus d'Or,
qui reçoit l'Égypte et qui gouverne dans la joie,
seigneur des fêtes-*sed* de Ptah-Tatenen, père des dieux et des rois,
le prince, qui affermit les lois comme Thot, le deux fois grand »²⁰.

B. Version de la seconde période (88-81)

Le premier verset est conservé mais les deux suivants sont développés pour exalter la légitimité du retour au pouvoir grâce à la force, juste et divine.

« Seigneur des très nombreuses fêtes-*sed* comme Ptah-Tatenen, père des dieux,
il a reçu la royauté de Rê en force et victoire,
le prince, qui juge selon Maât, et affermit les lois comme Thot, le deux fois grand »²¹.

Cette version insiste sur la multiplication des fêtes-*sed*. Bien que purement littéraire, ce thème nous renvoie à une royauté renouvelée, même par la force.

4. Nom de couronnement (1^{er} cartouche)

A. Version de la première période (116-107)

« Le roi de Haute et de Basse Égypte,
(Héritier du dieu évergète et de la déesse qui aime sa mère, la salvatrice,
l'élui de Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon) »²².

B. Version de la seconde période (88-81)

La nouvelle version du cartouche supprime toute allusion précise à la reine mère et se réfère aux dieux évergètes.

« Le roi de Haute et de Basse Égypte,
(Héritier des dieux évergètes,
l'élui de Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon) »²³.

¹⁹ wr phty hrp w3d-wr, jt jw' t3.wj m m3' hrw, mnj-jb hr ntr.w ntr.wt rmt, njs.tw hm3f m 3w.t-jb jn mnftj.w3f.

²⁰ šsp T3-mrj hq33f m h'3, nb hb.w-sd Pth-Tnn jt ntr.w nsw.wt, jty smn hp.w mj Dhwtj 3 3.

²¹ nb hb.w-sd 33.w wr.w mj jt3f Pth-Tnn jt ntr.w, šsp-n3f nswj.t n R' m qn nht, jt wd' m3'.t smn hp.w mj Dhwtj 3 3.

²² (jw' ntr mnj ntr.t mry(.t) mw.t3s nd.t, stp~n Pth jr m3'.t R' slm 'nh Jmn).

²³ (jw' ntr.wj mnj.wj, stp~n Pth jr m3'.t R' slm 'nh n Jmn).

C. Version thébaine de la seconde période (88-81)

Nous verrons plus bas que le nouveau cartouche de couronnement présente à Thèbes une variante en rapport avec les cultes de Djémê : (Héritier parfait des dieux évergètes etc.²⁴.

5. Nom patronymique (2^e cartouche) et épithète finale

A. Version de la première période (116-107)

« Le fils de Rê, seigneur des couronnes,
(Ptolémée, vivant à jamais, aimé de Ptah),
le dieu qui aime sa mère »²⁵.

B. Version de la seconde période (88-81)

Dans le cartouche Isis remplace Ptah mais surtout l'épithète finale ignore la reine mère et présente le roi comme un souverain salvateur.

« Le fils de Rê, seigneur des couronnes,
(Ptolémée, vivant à jamais, aimé d'Isis),
le dieu sauveur »²⁶.

Le surnom canonique ou épithète d'usage qui suit le cartouche patronymique de Ptolémée IX abandonne toute allusion à son ascendance. De « celui qui aime sa mère » Philométor, il devient « le dieu sauveur » Sôter²⁷.

Examinons à présent les différentes pièces du dossier Sôter II à Thèbes. Elles sont au nombre de six, trois pour la première période du règne : Deir el-Médineh, temple de Khonsou, naos du temple de Djémê, et deux pour la seconde période : la porte de Djémê, la salle XVA de Karnak, auquel il faut ajouter le dossier du temple de Ptah, bien que le nom de Ptolémée IX ne soit pas directement cité.

2. Les interventions à Thèbes pendant la première partie du règne (116-107)

2.1. Le prétendu « mammisi » de Sôter II à Deir el-Médineh (fig. 2)

L'extrémité ouest de la face sud du temple de Hathor de Deir el-Médineh a reçu un décor composé de deux panneaux (**fig. 3**) au nom de Ptolémée IX Sôter II²⁸. L'ensemble est très soigné, avec un soubassement orné de plants de papyrus et une frise de couronnement de *khekerou*. Un bandeau de court au-dessus des deux scènes. Il énonce la titulature complète du

²⁴ *jw' mnḥ nṯr.wj mnḥ.wj*. Voir *infra* 3.1.

²⁵ (*Ptḥlmys 'nḥ ḏ.t mrj Ptḥ*) *nṯr mry mw.tz.f*.

²⁶ (*Ptḥlmys 'nḥ ḏ.t mrj Ptḥ*) *pꜣ nṯr nty nḥm*.

²⁷ S. Cassor-Pfeiffer (*op. cit.*, p. 33) propose d'utiliser cette terminologie pour distinguer les deux règnes et désigner le souverain de la première période « Ptolémée IX Philométor II » et « Ptolémée IX Sôter II » pour la seconde. C'est là un excellent raisonnement, d'ailleurs suivi par L. Martzollf dans son étude des pylônes de Philae (*La décoration des pylônes ptolémaïques d'Edfou et de Philae 1, Études d'archéologie et d'histoire anciennes*, Strasbourg, 2011, p. 25). Toutefois, dans cet article j'ai renoncé à cette forme de désignation malgré sa légitimité pour garder la pratique courante consistant à appeler le neuvième Ptolémée IX Sôter II même dans la première partie du règne. La double désignation, bien que scientifiquement justifiée risquerait de semer la confusion dans l'esprit d'un lecteur rapide ou occasionnel.

²⁸ P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, MIFAO 121, 2002, n^{os} 181-183 et p. 357-358 ; S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 42 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 101 ; W. MURNANE, *Ancient Egyptian Coregencies*, SAOC 40, 1977, p. 100.

roi dans sa première version, introduite par le nom d'Horus de la reine-mère, Cléopâtre III. Cette scène date donc de la première partie du règne (116-107).

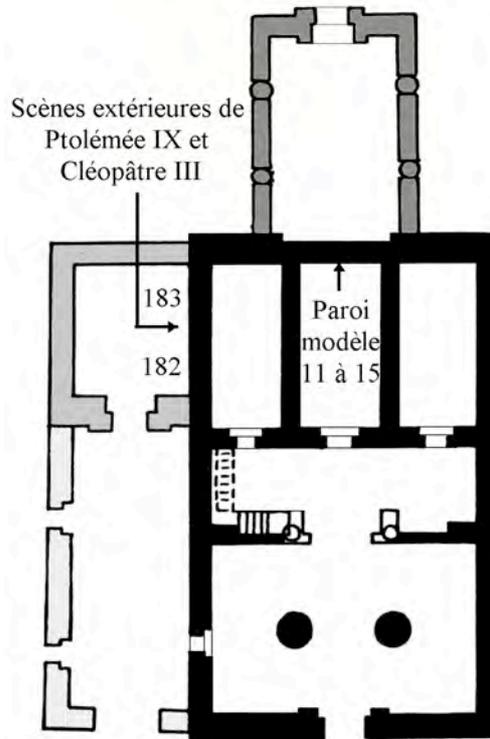


Fig. 2. Le temple de Deir el-Médineh et la position du décor de Ptolémée IX.

Une construction voûtée en brique s'appuie actuellement sur cette paroi qui constitue sa paroi intérieure droite. Cet ajout au temple est une sorte de second axe décalé au sud se composant de deux pièces en enfilade. Sa datation n'est pas certaine, traditionnellement on l'attribue aux transformations coptes mais une date plus ancienne n'est pas à exclure tout à fait ²⁹.

Les deux scènes ont été dégagées en 1906 et publiées sans commentaire par Daressy dès 1908 ³⁰. Au premier abord elles paraissent relativement banales.

La première à droite (sens liturgique de droite à gauche) montre Ptolémée IX Sôter II offrant un vase de lait à Hathor assise. La déesse tient sur ses genoux le dieu enfant Semataoui, le visage tourné vers elle. Derrière Hathor, Maât également assise tend le signe de vie. Dans la seconde scène les divinités bénéficiaires sont Amon, Mout et Khonsou. Seul Amon est assis. La triade thébaine reçoit les hommages de la reine Cléopâtre III qui précède son fils Ptolémée IX coiffé de la double couronne.

²⁹ Dans une première hypothèse, j'avais imaginé que cette construction de brique était ptolémaïque et constituait une sorte de chapelle commémorative. Mais sa structure hybride atypique m'a fait renoncer à cette lecture du monument.

³⁰ Dégagement par Henri Pieron en avril 1906. G. DARESSY, « Notes sur les bas-reliefs du temple de Deir le-Médineh », *BIFAO* 6, 1908, p. 71-74. Le reste du temple est nettoyé par Baraize vers 1912 (*ASAE* 13, 1914, p. 33-34, pl. A).

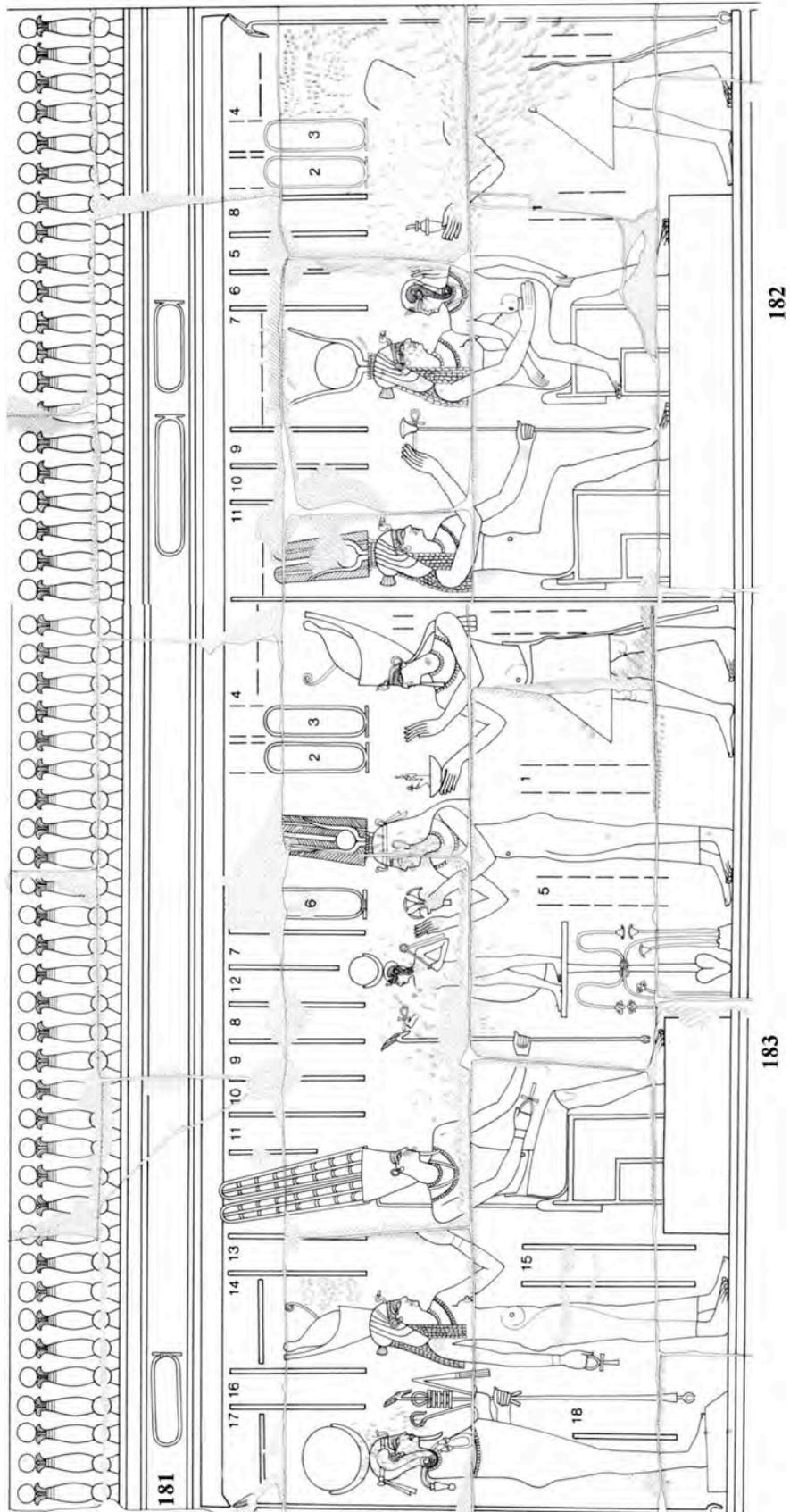


Fig. 3. Le décor de Ptolémée IX et Cléopâtre III sur la paroi extérieure sud du temple de Deir el-Médineh ; *Deir al-Médîna*, n^{os} 182-183.

La reine salue de la main droite et tient dans la gauche un petit bouquet de papyrus ou de fleurs. Le roi présente l'effigie de Maât. Entre les dieux et les souverains figure le dieu enfant Semataoui au disque lunaire debout sur le pavois de l'union des deux terres.

Bernard Bruyère parlait d'une « annexe en brique » et en raison du dieu enfant représenté par deux fois la désigne comme une « chapelle de naissance » ou un « mammisi »³¹. François Daumas dans son ouvrage consacré aux mammisis examine l'exemple de Deir el-Médineh mais il n'y reconnaît pas les caractéristiques de ces lieux de culte bien spécifiques et l'exclu, à juste titre, de sa liste³². Dans la publication du temple par Pierre du Bourget, cette salle est encore appelée « mammisi »³³. Quel sens faut-il attribuer à ce décor et pourquoi un choix architectural aussi étrange ? L'examen détaillé de ces deux scènes d'apparence banale permet de relever des particularités intéressantes.

a. Le décor du saint des saints reproduit à l'extérieur du temple

Si nous comparons ces deux scènes avec le décor intérieur du temple, une évidence s'impose : les deux panneaux extérieurs reproduisent le contenu du décor de la paroi du fond du sanctuaire axial du temple (**fig. 4**)³⁴.

La première scène extérieure (n° 182) est le doublet synthétique des scènes intérieures n°s 12, 13 et 14 du premier registre. Au centre (n° 13) « Hathor de Thèbes, dame de l'Occident » tournée vers la droite³⁵ est assise, l'enfant royal sur ses genoux. Elle reçoit une offrande malheureusement détruite. On restituerait volontiers l'offrande du lait comme sur la copie extérieure de Ptolémée IX et dans les deux versions le roi porte la couronne bleue. À gauche (n° 12) Ptolémée IV présente les onguents à « Hathor la grande, dame de l'Occident » debout et à droite (n° 11) il présente la myrrhe à « Maât fille de Rê, dame de l'Occident ». Maât est debout et porte la couronne des reines. Dans la version extérieure (n° 182), elle est assise derrière Hathor et porte également la couronne à plumes des reines, insigne de sa nature hathorique³⁶.

La seconde scène extérieure (n° 183) réunit le contenu des scènes intérieures du second registre (n°s 15 et 16) : à gauche (n° 15) le roi offre Maât à Amon-Rê, « seigneur des trônes du Double-Pays, qui préside à l'Ipet-sout » et Mout ; à droite il agit de même pour Amon-Rê de « Djeser-set, le grand dieu dans Djémê » suivi de « Khonsou-Chou dans Thèbes ». Notons au passage la répartition des aspects amoniens : à gauche figure l'Amon du temps présent, l'Amon régalien de Karnak et à droite se trouve l'Amon des origines³⁷. On retrouve à l'extérieur le contenu des légendes divines de l'intérieur : Amon est à la fois le dieux universel du présent (col. 8-9) et le dieu de Djémê (col. 10). Khonsou est présent sous sa forme décadaire de

31 B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1935-1940)*, *FIFAO* 20, p. 32-33, pl. VII-X.

32 Fr. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, *AULLettres* 22, 1958, p. 43-44.

33 *Deir al-Médîna*, p. 167.

34 *Deir al-Médîna* 1^{er} registre, scènes n°s 12-14 ; 2^e registre, scènes n°s 15-16. Décor gravé sous Ptolémée IV Philopator.

35 La direction liturgique prioritaire (de la droite vers la gauche) est la même à l'intérieur et à l'extérieur.

36 Cl. TRAUNECKER, « Aménophis IV et Nefertiti », *BSFE* 107, 1986, p. 17-44, p. 19, n. 4 ; *id.*, « Nefertiti, la reine sans nom », *ÉA&O* 14, 1999, p. 3-14. Maât est une métaphore pour la reine, protectrice de l'enfant royal.

37 Sur ces répartitions, voir par exemple la face est du linteau de la porte de l'Est à Karnak (étude inédite) ; *Urk.* VIII, n°s 51b et 52b.

Khonsou-Chou³⁸.

Ces deux scènes gravées sur une paroi extérieure du temple sont en quelque sorte un graffito royal substitué extérieur du décor intérieur.

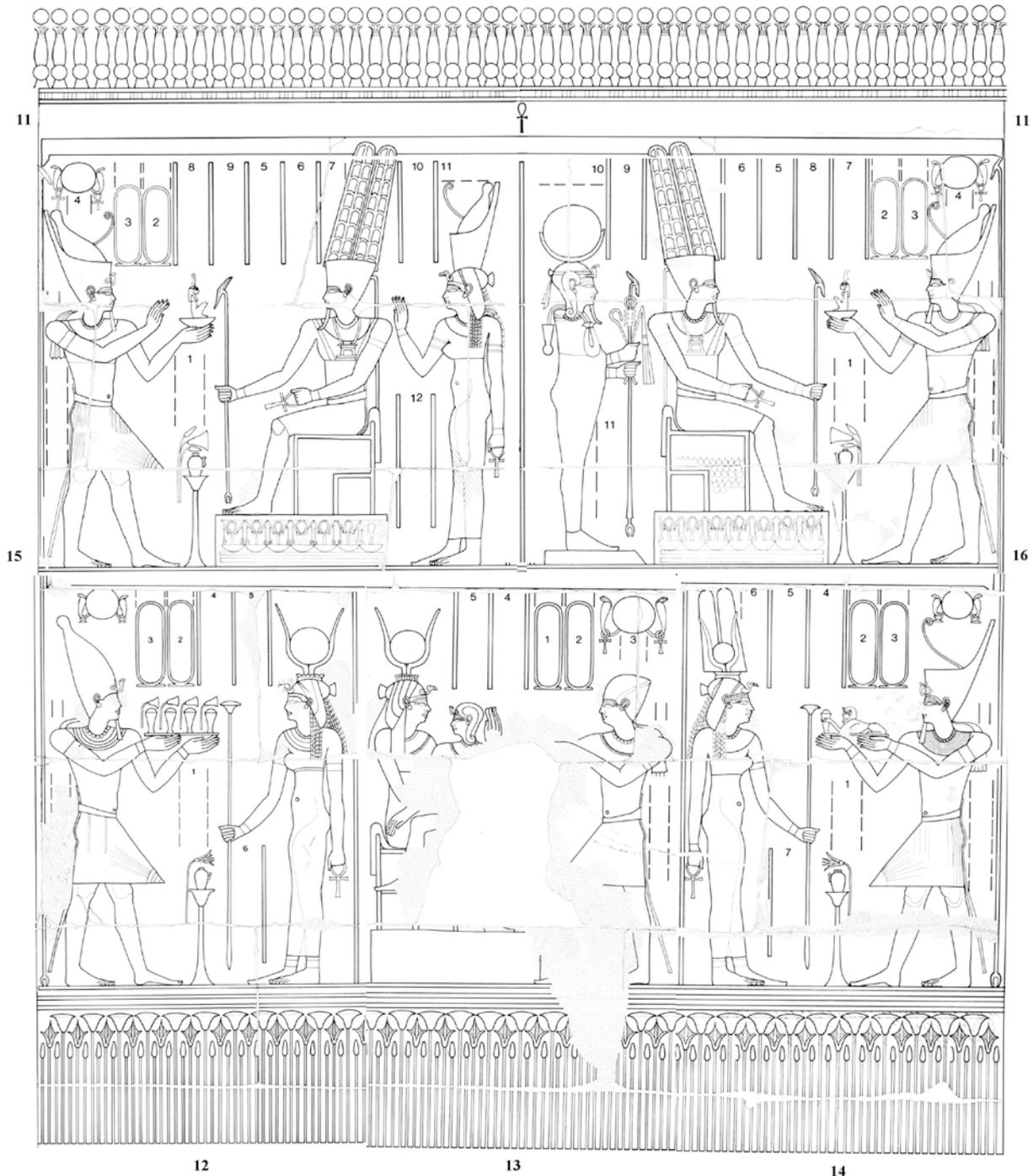


Fig. 4. La paroi du fond du sanctuaire du temple de Deir el-Médineh (Ptolémée IV Philopator) ; *Deir al-Médina*, n^{os} 11-16.

³⁸ Cl. TRAUNECKER, « Un exemple de rite de substitution : une stèle de Nectanébo I^{er} », *Karnak 7*, 1983, p. 339-354. (rôle de Khonsou-Chou, p. 347-350) ; Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 1)*, *CENiM 3*, 2009, p. 207.

b. Sens et fonctions du « graffito royal » de Deir el-Médineh

Si on superpose point par point les deux décors, intérieurs et extérieurs, apparaissent des différences significatives :

1. La nature du dieu-enfant. Dans la scène n° 182, à l'inverse de son modèle dans le secret du sanctuaire, le nom du dieu enfant assis sur les genoux de la déesse est écrit : « Semataoui [l'enfant, le grand (ꜥ), l'ancien (*wr*), le premier (l'aîné)] d'Amon »³⁹. Cet enfant divin⁴⁰ thébain, fils de Hathor et d'Amon, est l'expression locale de la légitimité de la succession royale⁴¹. La légende de Maât ajoute que la déesse assure la protection et la prospérité de l'enfant-roi « protégeant son fils par le papyrus de vie »⁴².

2. Rôle de la reine. Dans la scène n° 183 Cléopâtre III précède le roi, ce qui est une entorse à l'usage. Elle présente les fleurs avec, entre elle et les dieux le jeune Semataoui. Cette thématique est absente dans le temple. Le texte décrit l'action de la reine : « présenter les fleurs-*renpet* à son père, adorer son fils en action quotidienne »⁴³. Le père est Amon et le fils Semataoui.

3. On trouve deux allusions à une fonction rituelle décadaire. La première est directe. Comme dans le sanctuaire, Amon est représenté sous ses deux aspects : dieu du présent (qui préside à l'Ipet-sout) mais aussi dieu des origines (dans la butte de Djémê). Mais ici s'ajoute à ses titres une courte phrase, sorte de didascalie liturgique « on pénètre en paix dans ce lieu afin de dispenser le souffle de vie »⁴⁴. Deux textes de la chapelle nord précisent que ce souffle de vie, donné par Amon, est destiné à Osiris, c'est-à-dire aux défunts de la nécropole⁴⁵, au moment de la Belle Fête de la Vallée⁴⁶. Un seconde indirecte dit de Khonsou-Chou l'ancien qu'il est celui « qui élève Maât pour Amon⁴⁷ ». Dans cette action Khonsou-Chou est décrit comme l'officiant divin des rituels décadaires⁴⁸.

Le message de ces deux scènes affichées à l'extérieur du temple est clair. D'une part on affiche la position prééminente de Cléopâtre III qui est le reflet dans le temple de la situation politique particulière. La première scène est consacrée à la maternité de la déesse Hathor, mère divine du souverain. Celui-ci est représenté deux fois : par son image mythique en tant que bénéficiaire enfant, recevant l'amour maternel de Hathor et de Maât, mais aussi en tant

³⁹ N° 182, 5 ; le dernier cadrat mutilé « image (*sm*) de... » ? Pour cette lecture du titre des Harpocrates où *wr* n'est pas l'adverbe « très » mais la désignation (*wr-tpy*) de l'aîné légitime et successeur, Cl. TRAUNECKER, dans *Topoi suppl.* 3, 2002, p. 366 et l'article en ligne « À propos de l'Harpocrate amonien » : <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-0001394/en/>.

⁴⁰ Horus Semataoui, l'enfant, fils de Hathor (*pꜥ hrd sꜥ Hw.t-Hr*) par exemple *Dendara II*, 88, 12 et *passim*.

⁴¹ Sur Somtous thébain, voir D. KLOTZ, dans *D3T* 1, 2009, p. 96, n. 9. Une scène de la porte ptolémaïque du temple de Ptah (*Urk.* VIII, n° 195b) présente l'enfant selon deux matrices ; soit l'approche thébaine stricte : il est fils de Hathor et d'Amon, soit son extension conforme à l'approche osirienne : il est sorti d'Isis et est le fils aîné (*smsw*) d'Osiris.

⁴² N° 182, 11, restituer *hw sꜥs m wꜥd n 'nh* (*Wb* I, 264, 3), selon mes copies. Voir *WPL*, p. 203 ; métaphore désignant le sceptre-papyrus des déesses.

⁴³ N° 183, 5.

⁴⁴ N° 183, 10-11 : *'q.tw m htp r pr pn r dj tꜥw n 'nh*.

⁴⁵ « Il donne le beau vent du Nord aux narines d'Osiris », légende d'Amon dans le passage de la porte de la chapelle nord (n° 80, 2).

⁴⁶ «... le doux vent pour les narines d'Osiris en son temps de la Fête de la Vallée » (n° 81, 2).

⁴⁷ N° 183, 17 : *s'r mꜥ.t n Jmn*.

⁴⁸ Voir *supra*, n. 38.

qu'acteur adulte et responsable du pays offrant le lait à la déesse. Cléopâtre III, la reine-mère, justifie de son pouvoir par son rôle maternel auprès du jeune roi. Maât, coiffée de la couronne des reines, signe de sa nature hathorique, est ici une sorte de métaphore divine pour la reine, protectrice de l'enfant royal⁴⁹. D'autre part, on souligne le rôle d'Amon qui dans le cadre des rites de Djémê et de la Fête de la Vallée dispense le souffle de vie aux défunts de la nécropole, au cours de cérémonies publiques extérieures. Enfin, la visibilité de ces scènes affichées à l'extérieur du temple en un lieu accessible à tous en fait une sorte de graffito royal, avec son message politique, mais intégré dans le déroulement de liturgies populaires dont profitent tous les défunts de la nécropole.

2.2. La restauration d'une porte du temple de Khonsou à Karnak

Vers la fin du règne de Ptolémée VIII Évergète II un chantier important a été ouvert dans le temple de Khonsou à Karnak⁵⁰. Les parties hautes de la porte axiale qui s'ouvre au fond de la salle hypostyle et donne accès au vestibule du reposoir central de barque étaient en mauvais état. Tout le haut de la porte et la couverture de la section sud du déambulatoire furent alors reconstruits⁵¹. On en profita pour aménager deux lucarnes hautes de chaque côté de l'axe afin d'éclairer l'espace devant la porte du reposoir (**fig. 5**). Pendant cette campagne, les deux architraves nord et sud qui relient la porte aux piliers de façade du reposoir central ont été remplacées. Seule l'architrave ouest est encore en place. Il est possible que ce chantier incluait également les profondes modifications du reposoir ancien : son sol, à l'origine plus élevé que le déambulatoire a été nivelé. Ces travaux ont transformé l'ancien lieu de station d'Amon dans le temple de Khonsou en un passage axial⁵². Quoiqu'importante, cette restauration n'a pas résolu tous les problèmes : en 1974 une des architraves ouest, posée en délit par les restaurateurs ptolémaïques risquait de s'écrouler⁵³.

a. Le décor « décadaire » de Ptolémée VIII Évergète II

La face est de l'architrave ouest, qui donne sur le passage central, présente un décor au nom de Ptolémée VIII Évergète II (**fig. 5b**)⁵⁴. Cette intervention qui date probablement de la fin du règne⁵⁵ est en rapport direct avec la théologie de Djémê.

⁴⁹ M. MALAISE, « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », *SAK* 4, 1976, p. 216.

⁵⁰ Ce chantier succède à la redécoration de la porte d'accès à la salle des offrandes, après le reposoir de barque (PM II², p. 239 (74) ; LD IV, pl. 66a ; R. SCHWALLER DE LUBICZ, *Les temples de Karnak* 2, Paris, 1982, pl. 260.

⁵¹ Voir Fr. LAROCHE-TRAUNECKER, « Restaurations et transformations du temple de Khonsou », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* 2, OLA 85, 1998, p. 903-916 ; la fig. 3, p. 910 compare l'aspect de la zone axiale avant et après les travaux.

⁵² Sur le fonctionnement du reposoir du temple de Khonsou, voir Cl. TRAUNECKER, *Dossiers Histoire et Archéologie* 61, 1982, p. 29-30, dessin Fr. Laroche-Traunecker. Pour cet auteur, ces travaux pourraient être plus anciens et mis en relation avec les programmes d'Alexandre à Thèbes privilégiant les interventions sur les reposoirs de barque (Fr. LAROCHE-TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 912, n. 32). Rappelons qu'Alexandre a également fait réparer les parties hautes de la porte du pylône du temple de Khonsou ; Chr. THIERS, *Karnak* 13, 2009, p. 375, n. 13.

⁵³ Cl. TRAUNECKER, *Le laboratoire du Centre Franco Égyptien des temples de Karnak, 1968-1983, bilan et résultats*, § 50 (texte inédit) : mise en place d'une série de broches scellées à l'araldite.

⁵⁴ LD IV, pl. 28b ; *Text*, p. 66.

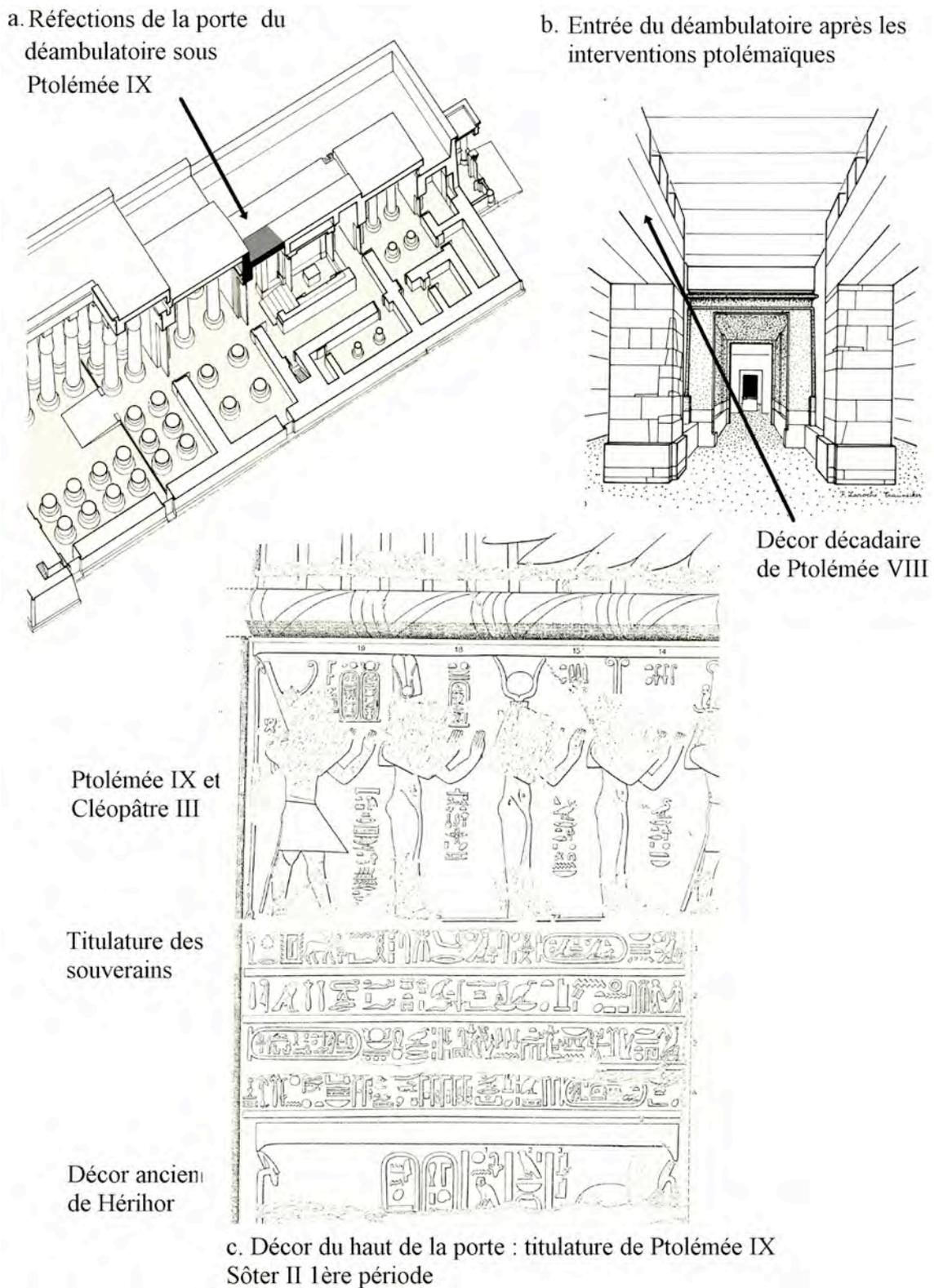


Fig. 5. Temple de Khonsou à Karnak (a-b © Fr. Laroche ; c d'après *OIP* 103, pl. 190-191).

55 Dans *PM II*², p. 235 (36d), on signale un texte de restauration de Ptolémée VIII dans le passage mais il s'agit de Ptolémée IX (*LD Text III*, p. 66 ; *The Temple of Khonsu 2*, *OIP* 103, 1981, pl. 194).

Une première scène, à droite, montre le roi coiffé de la double couronne maniant l'encensoir processionnel et versant la double libation devant deux couples de dieux primordiaux : Noun et Nounet, Kek et Keket.

La seconde est incomplète mais les dieux bénéficiaires sont conservés : un Amon ithyphallique : « Amon d'Opé de Djémê, le grand dieu, la réplique vivante d'Harsiésis, l'héritier parfait des Huit ». Derrière lui se tient la déesse « Opet la grande, qui donne naissance aux dieux, la Grande dans l'Opé, l'Ouseret, la mère divine de Kamoutef ». Les paroles d'Opet mettent l'accent sur la fonction de légitimation royale de ces cultes : « Je fais que les deux uraei soient établis sur ton front »⁵⁶.

b. L'intervention de Sôter II

Toute la partie haute de la porte a été reconstruite et les travaux ont été achevés sous Ptolémée IX Sôter II⁵⁷. La face sud du linteau et le haut des montants sont aux noms de ce roi dans sa première version (**fig. 5a et c**). De manière inhabituelle, une inscription de quatre lignes donnant le protocole complet de Sôter II a été gravée au sommet de chacun des montants, au dessus des scènes de Hérihor⁵⁸. Ces textes s'ouvrent sur le nom de la mère du roi, Cléopâtre III. Dans le passage de la porte se lit le début d'une inscription de restauration au nom de Ptolémée IX Sôter II, signant ainsi le chantier de la porte⁵⁹.

On peut donc imaginer la succession des faits : vers la fin du règne de Ptolémée VIII Évergète II, un chantier de restauration des parties hautes de l'entrée du déambulatoire, probablement abimées par la suite de mouvements sismiques, est ouvert. On rajoute un décor en relation avec la théologie propre aux rites décadaires. Ptolémée IX Sôter II fait poursuivre le chantier et l'achève avec le linteau de la porte. Là aussi la reine mère est représentée devant le roi. Le protocole royal que l'on attendra au bas des montants est ici reporté dans le haut de la porte, sans doute pour préserver les textes anciens. Comme à Deir el-Médineh le nom d'Horus de la reine ouvre le texte et précède celui de son fils.

Plus tard, à l'époque romaine, la salle à quatre colonnes (salle des offrandes et reposoir de barque de Khonsou) recevra un décor détaillant la théologie d'Amon d'Opé, de Khonsou des origines et des primordiaux⁶⁰.

2.3. Le naos de granit du temple de Djémê à Médinet Habou

Le temple de la XVIII^e dynastie à Médinet Habou était le sanctuaire principal des liturgies thébaines tardives. Il n'y pas lieu de rappeler ici la véritable mutation théologique qui fit de ce

⁵⁶ LD IV, pl. 28b.

⁵⁷ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 42 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 98-101.

⁵⁸ *The Temple of Khonsu* 2, pl. 190-191.

⁵⁹ LD Text III, p. 66. Le cartouche n'est pas lisible sur la copie de Lepsius, mais celui-ci l'attribue à Ptolémée VIII Évergète II en citant les notices descriptives de Champollion (II, p. 238, 9).

⁶⁰ PM II², p. 239 (75-76) ; R.A. PARKER, L.H. LESKO, « The Khonsu Cosmogony », dans J. Baines *et al.* (éd.), *Pyramids Studies and other Essays Presented to I.E.S. Edwards, OccPubl* 7, 1988, p. 168-175 ; E. CRUZ-URIBE, « The Khonsu Cosmogony », *JARCE* 31, 1994, p. 169-189 ; D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak, MRE* 9, 2003.

petit sanctuaire le point central d'un système où un culte funéraire est rendu à un défunt divin, faute de tombe royale depuis longtemps reléguées dans les lointaines provinces du Nord ⁶¹. Cette nouvelle théologie thébaine, dont les prémisses datent de l'époque ramesside, s'affiche dès la XXI^e dynastie et se formalise à l'époque éthiopienne et saïte. Les Ptolémées ne sont pas en reste. Sur la rive gauche en témoignent les temples de Deir el-Médineh et plus particulièrement le temple de Thot, officiant funéraire-*sotem* et gardien des rites royaux, à Qasr el-Agouz ⁶².

Sous le règne du père de Sôter II, Ptolémée VIII Évergète II, un important programme avait été mené à Médinet Habou (**fig. 6**). Le décor intérieur du reposoir du petit temple a été entièrement refait et mis au goût du jour. Cette réécriture répond à un dessein liturgique nouveau ⁶³. Les deux bandeaux supérieurs développent les éléments de la théologie décadaire ⁶⁴. Les textes des portes est et ouest ⁶⁵ ainsi que de la porte axiale du déambulatoire ⁶⁶, très accessibles et lisibles, même lorsque les portes sont fermées, exposent les données mythologiques des cultes décadaires ⁶⁷. Sur le linteau de cette porte figurent symétriquement comme il se doit les deux

⁶¹ Ph. DERCHAIN, « Une porte d'Antonin le Pieux et l'Osiris d'Erment à Médinet Habou », *CdE* 34, 1959, p. 21-33 ; M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *RdE* 23, 1971, p. 113-136 ; 25, 1973, p. 92-135 ; 31, 1979, p. 36-65 ; J.-Cl. GOYON dans R. Parker, J. Leclant, J.-Cl. Goyon, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Providence, 1979, p. 51, 65, 82 ; Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris à Karnak II*, Paris, 1981, p. 130-142 ; *id.*, *Karnak* 7, 1982, p. 339-354 ; Fr. HERBIN, « Une liturgie des rites décadaires de Djémé. Papyrus Vienne 3865 », *RdE* 35, 1984, p. 105-126 ; Cl. TRAUNECKER, « Amon de Louqsor », *Dossiers Histoire et Archéologie* 101, 1986, p. 61-64 ; D. VAN DER PLAS, « The Veiled Image of Amenapet », dans D. van der Plas *et al.* (éd.), *Effigies Dei. Essays on the history of religions*, Leyde, 1987, p. 1-12 (ill.) ; Cl. TRAUNECKER, « Thèbes – Memphis : quelques observations », dans A.-P. Zivie (éd.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire, Actes du colloque international CNRS 1986*, Paris, 1988, p. 97-102 ; *id.*, *Les dieux de l'Égypte, Que sais-je ?*, Paris, 1992, p. 92-93 ; *id.*, « Le Pap. Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines », dans S.P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes, P.L.Bat* 27, 1995, p. 183-201 ; Chr. ZIVIE-COCHE, « Religion de l'Égypte ancienne », *AEPHESR* 103, 1994-1995, p. 137-143 ; K. JANSEN-WINKELN, « Bezeichnung und Funktion einer Situla », *DE* 32, 1995, p. 57-62 ; Cl. TRAUNECKER, « Les graffiti des frères Horsais et Horemheb », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* 2, p. 1191-1230 ; *id.*, « Pharaon ritualiste. Le culte divin », dans Chr. Ziegler (dir.), *Les Pharaons*, Palazo Grassi, Venise, 2004, p. 156-157 ; *id.*, « Djémé », dans *Dictionnaire de l'antiquité*, Paris, 2005, p. 706 ; L. COULON, « Les sièges de prêtres d'époque tardive », *RdE* 57, 2006, p. 1-31 ; Cl. TRAUNECKER, « Le palais funéraire de Padiamenopé redécouvert (TT33) », *ÉA&O* 51, 2008, p. 14-46, p. 40 ; *id.*, « Le temple de Qasr el-Agouz dans la nécropole thébaine ou Ptolémées et savants thébains », *BSFE* 174, 2009, p. 29-69 ; *id.*, « Le culte des dieux morts, un aspect méconnu de la religion égyptienne », *Religions & Histoire* 29, 2009, p. 50-55 ; *id.*, « Le monde funéraire et les temples », *Les Dossiers d'Archéologie* 16, 2009, p. 70-77 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, 2009, p. 169-225 ; Cl. TRAUNECKER, « La chapelle d'Osiris "seigneur de l'éternité-neheh" à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, *BdE* 153, 2010, p. 155-194, p. 180-185 ; les cultes décadaires à Médamoud : Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 147-184 ; *id.*, « Médamoud et les dieux de Djémé sous les premiers Ptolémées », dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 163-168 ; les cultes décadaires à Coptos : Cl. TRAUNECKER, *Coptos, Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 387-391.

⁶² Cl. TRAUNECKER, *BSFE* 174, 2009, p. 29-69.

⁶³ Il est intéressant de souligner des analogies entre le programme du reposoir et celui du sanctuaire d'Alexandre dans l'Akhmenou à Karnak.

⁶⁴ PM II², p. 470.

⁶⁵ PM II², p. 469 (45c-d et 48c-d).

⁶⁶ PM II², p. 466, (38) c, d.

⁶⁷ On peut même se demander si ces documents n'étaient pas des sortes de supports d'enseignements pour les desservants, pèlerins et visiteurs cultivés. Pour une étude détaillée de ces textes, J.Br. MCCLAIN, « The Cosmogonical Inscriptions of Ptolemy VIII Euergetes II and the Cultic Evolution of the Temple of *Djeser-set* », dans P.F. Dorman,

Cléopâtres (II et III), en revanche dans la liste des ancêtres honorés par Évergète II ne figurent pas le dieu Néos Philopator ⁶⁸. De sorte qu'il est raisonnable de penser que la dernière campagne de décoration est antérieure à l'an 52, date de l'introduction du malheureux neveu du roi dans les textes protocolaires, et postérieur à l'an 30 date supposée de son mariage avec Cléopâtre III. Il semble donc qu'au moment du décès de Ptolémée VIII Évergète II les travaux de modification et d'enrichissement du décor du reposoir étaient achevés.

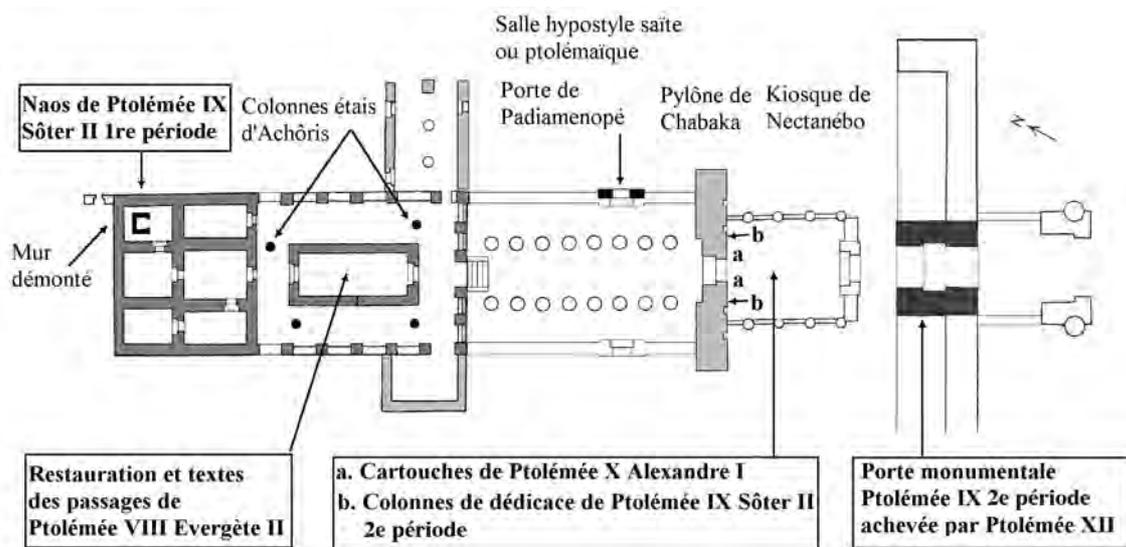


Fig. 6. Les interventions ptolémaïques dans le temple de Djémê.

Sous Sôter II, le chantier de Médinet Habou-Djémê reprend sur des programmes nouveaux et très ambitieux. Dans un premier temps, on décida d'installer un grand naos en pierre dans la salle la plus secrète de l'ancien temple de Thoutmosis III ⁶⁹. Les travaux récents de l'Oriental Institut de Chicago ont révélé des textes peints en rouge sur les montants du naos aux noms de Ptolémée IX Sôter II dans sa première période de règne ⁷⁰.

La mise en place de ce monolithe en granit, de grande dimension (1,32 m de large, 1,08 de profondeur, 2,61 m de haut) a nécessité une intervention spectaculaire. Le cheminement à travers le temple étant impossible en raison de la taille des portes il fut décidé de forcer un passage à travers le mur du fond de l'édifice ⁷¹. On peut voir encore, sur le parement extérieur

B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, p. 69-96 ; dans ce volume, Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (II). Le périptère du petit temple de Médinet Habou », p. 227-284.

⁶⁸ Cl. TRAUNECKER, « Cryptes décorées, cryptes anépigraphes », dans *Hommages à François Daumas*, Montpellier 1986, p. 571-577.

⁶⁹ U. HÖLSCHER, *The Temples of the Eighteenth Dynasty. The Excavation of Medinet Habu 2*, OIP 41, 1939 (naos : p. 15 et fig. 15).

⁷⁰ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, Teil I, p. 43. L'auteur remercie Brett McClain qui lui a fourni une copie inédite de ces textes ; L. BELL, « The Epigraphic Survey », *The Oriental Institute 1982-83 Annual report*, p. 4, 6. Lors d'un de mes passages sur le terrain en 2004, j'ai pu profiter de la convivialité des collègues de l'Epigraphic Survey qui m'ont montré ces textes.

⁷¹ G. DARESSY, *Notice explicative des ruines de Médinet Habou*, Le Caire, 1897, p. 21 ; *id.*, « Comment fut introduit le naos du petit temple de Médinet-Habou », *RecTrav* 22, 1900, p. 144-146. Cet auteur est le premier qui s'est interrogé sur la méthode employée pour faire rentrer dans la pièce ce naos tardif alors considéré comme anépigraphie. Soit,

de la numérotation en chiffres démotique des blocs qui furent déplacés⁷². L'opération était audacieuse : huit à dix blocs furent extraits tout en étayant ou démontant partiellement la couverture. Autant que l'on puisse en juger, l'ouverture ainsi ménagée était juste suffisante pour faire passer l'imposant monolithe. On peut imaginer la procédure suivante : le naos, couché sur sa face arrière a été tracté sur une rampe douce extérieure au niveau d'un seuil constitué par les deux première assises du mur laissées en place. À l'intérieur un remblai permettait de le glisser horizontalement dans la pièce, puis de le faire basculer en avant sur sa base, puis le remblai évacué, de le positionner dans son emplacement final.

On voit bien l'importance accordée par les auteurs du programme de mise en valeur des cultes de Djémê à la présence au cœur du temple d'un naos de prestige. On aurait pu se contenter d'un mobilier de culte en bois, qui sans doute existait déjà⁷³.

L'examen de ces trois dossiers montre que les interventions royales de Sôter II à Thèbes pendant la première période du règne (116-107) sont toutes en rapport avec les rites de Djémê.

Qu'en est-il pendant le règne de son frère Ptolémée X Alexandre I^{er} (108-88) ? Il semble que le programme Djémê se soit poursuivi, bien que les traces épigraphiques soient modestes : les deux représentations de sphinx porteurs de vase à eau au sommet des montants de la porte du pylône éthiopien sont au nom de Ptolémée X Alexandre I^{er}⁷⁴. On attribue habituellement à ce règne la construction de la salle hypostyle à huit paires de colonnes axiale (aujourd'hui disparue) et celle des deux pièces latérales du temple⁷⁵. Si cette lecture du monument se confirme la construction des mur latéraux de la salle hypostyle et donc la mise en place actuelle de la porte de Padiamenopé daterait de Ptolémée X Alexandre I^{er}⁷⁶. La question reste ouverte car la construction des deux murs latéraux pourrait également dater de l'époque saïte⁷⁷.

pensait-il, qu'il ait été placé là avant la construction, « soit qu'on ait fait une brèche dans le mur du fond pour l'introduire ». *Le Guide Bleu* (éd. 1956) l'attribuait à la XXX^e dynastie ; en dernier lieu, Chr. THIERS, « Un montant de naos au nom d'Amasis consacré au dieu Ptah », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guerneur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à J. Yoyotte*, *BEHE* 156/2, 2012, p. 986 et n. 30.

⁷² W. EDGERTON, *Medinet Habu Graffiti Facsimiles*, *OIP* 36, pl. 87, n^{os} 314-321, chiffres et deux marques. Huit blocs au moins ont été déplacés.

⁷³ On peut même penser, à titre d'hypothèse, qu'il pourrait y avoir un lien entre la livraison de ce naos en granit d'Assouan et le passage du roi dans la zone des carrières en été 115. Parmi le courrier royal reproduit sur la stèle BM 1066 figure une requête de carriers de Syène attestant de rapports entre l'administration royale et ce corps de métier en 115 (voir *infra*, n. 175).

⁷⁴ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 60, fig. 4 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 104.

⁷⁵ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 60 ; U. Hölscher (*The Excavations of Medinet Habu 2*, *OIP* 41, 1939, p. 27-28) attribue aussi à Ptolémée X les modifications de l'espace entre le pylône éthiopien et le déambulatoire ancien. Pour l'instant, nous ne disposons pas d'arguments probants. Voir aussi J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* II/2, p. 788 et 787, fig. 385.

⁷⁶ C'est là un point délicat. Selon D. Eigner la porte en granit de Padiamenopé serait un remploi provenant de sa tombe (*Die monumentalen Grabbauten der Späzeit in der Thebanischen Nekropole*, Vienne, 1984, p. 46-47). Personnellement (Cl. TRAUNECKER, *ÉA&O* 51, 2008, p. 40), je suis tenté de penser que la présence de ce monument « privé » dans un espace culturel répond à la volonté de Padiamenopé sous les derniers éthiopiens même si elle a été déplacée de quelques mètres à l'époque ptolémaïque. Cette question reste encore ouverte, en tous cas cette porte atteste des rapports liturgiques entre Médinet Habou et la tombe de Padiamenopé.

⁷⁷ S'il faut admettre malgré tout que la porte de Padiamenopé a été mise en place à l'époque ptolémaïque, nous aurions toutefois là un indice fort de l'importance des cultes et pèlerinages de la nécropole avec en particulier la visite de la tombe de Padiamenopé. J'ai mal à croire que les constructeurs ptolémaïques avaient un tel besoin de granit pour aller

3. Les interventions à Thèbes pendant la seconde partie du règne (88-80)

3.1. Un nouveau nom de couronnement propre à Thèbes

Dans le protocole royal de Sôter II à son retour en 88 la reine mère, la terrible Cléopâtre III, n'est plus évoquée et l'épithète finale « le dieu sauveur » remplace l'ancien Philométor ⁷⁸.

Mais avant d'étudier les témoignages des interventions de l'autorité royale à Thèbes pendant cette période ⁷⁹ soulignons une particularité purement locale du premier cartouche du roi revenant (**fig. 7**). Dans le nom de couronnement (premier cartouche) le qualificatif « Héritier des dieux évergètes », qui place Ptolémée IX dans la légitime succession de son père Ptolémée VIII Évergète II, est complété par l'adjectif *mnḥ*. Il faut lire « Héritier parfait des dieux évergètes ». C'est là une particularité qui semble être propre aux exemples thébains ⁸⁰. Notons la divergence de lecture entre S. Cassor-Pfeiffer et R.K. Ritner ⁸¹. Le premier auteur décrit la variante de la porte monumentale de Médinet Habou, et envisage que les deux signes *mnḥ* pourraient être les qualificatifs des deux dieux ancêtres du roi ⁸². Sans expliquer cette variante étrange S. Cassor-Pfeiffer montre à juste titre qu'il s'agit bien de Ptolémée IX après sa reconquête du pays. R.K. Ritner souligne lui cette particularité thébaine ⁸³ mais il voit dans le signe qui suit le terme *ḫw* « héritier » le piquet de tente ʿ, tant dans les exemples de Médinet Habou que dans ceux, pourtant très clairs, de la salle XVA de Karnak. Aussi traduit-il le début du nouveau cartouche thébain « Elder heir of the beneficent gods ». Cette lecture est influencée par une lecture historique du nom de couronnement car, selon lui, il faut affirmer que le nouveau roi est effectivement l'aîné des deux frères. Or cette approche n'explique pas pourquoi ce cartouche est uniquement thébain et surtout il ne tient absolument pas compte des données épigraphiques.

Or, j'ai bien observé les originaux sur place, tant à Médinet Habou qu'à Karnak. Bien qu'horizontal dans le cas de Karnak, il s'agit exactement du même signe que les deux poinçons *mnḥ* qualifiant les dieux évergètes et il est abusif de le lire ʿ. Les cartouches de Sôter II sur la porte monumentale de Médinet Habou comportent trois signes *mnḥ* exactement semblables ⁸⁴. J'ai d'autre part vérifié sur place et d'après des photographies les graphies de *mnḥ* et de ʿ dans le temple de Qasr el-Agouz daté du père de Sôter II : les deux signes sont nettement différenciés ⁸⁵. Il faut donc lire le début du cartouche « Héritier parfait des dieux évergètes ». Cette redondance, le même signe et terme désignant les qualités d'excellence (évergète) des souverains parents et de leur héritier, reste cependant étrange ⁸⁶. Ce point est d'importance.

déplacer la porte du second pylône de la tombe de Padiamenopé, la mettre en place tout en gardant les inscriptions du savant de la XXV^e dynastie.

⁷⁸ Voir *supra*, n. 27.

⁷⁹ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 48.

⁸⁰ Voir à Coptos (*ibid.*, p. 48 ; *LD Text II*, p. 255) et à Edfo (S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 49-52 ; *GLdR IV*, p. 358) la version classique sans qualificatif pour des monuments de la même période.

⁸¹ R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 105-106.

⁸² S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 49 haut et fig. 1.

⁸³ R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 106.

⁸⁴ Il faut lire : « héritier parfait des dieux parfaits » avec un pluriel remplaçant l'ancien duel.

⁸⁵ Scène n^{os} 7, 25, 27, 113 (Imhotep), bandeau n^o 28. Selon les copies inédites du temple. Voir Cl. TRAUNECKER, *BSFE* 174, 2009, p. 29-69.

⁸⁶ L'usage des trois traits du pluriel pour désigner les deux dieux « évergètes » ne pose pas problème : voir les exemples donnés par H. JUNKER, *Grammatik des Dendaratexte*, Leipzig, 1906, p. 59, § 77, 5 et p. 63, § 80.

Personnellement, j'y verrai une adaptation des théologiens locaux de l'ancien cartouche de couronnement à la théologie royale selon Thèbes et selon la théologie djémaïque. En effet cette épithète d'« héritier parfait » s'applique particulièrement à Harsiésis ⁸⁷, le dieu accomplissant les rituels funéraires pour le dieu mort. Sur le linteau de la porte de Médinet Habou, Amon d'Opé est aussi appelé « Harsiésis fils d'Osiris, héritier parfait des Huit ». Un exemple très intéressant est la scène n° 7 du temple de Thot de Qasr el-Agouz ⁸⁸. Elle montre Harsiésis assistant Thot en tant qu'acteur de la royauté djémaïque. Il est l'« héritier parfait (*mnh*) d'Onnophris, le dieu grand qui réside dans la butte de Djémê ». Annie Forgeau a montré que la métaphore horienne de l'officiant des cultes djémaïque se développe à partir du règne de Ptolémée VIII Évergète II ⁸⁹. Cette lecture de la version thébaine du nom de couronnement de Sôter II replace les interventions post-reconquête de Ptolémée IX Sôter dans la continuité du programme architectural initial favorisant les cultes djémaïques, en particulier à Médinet Habou.

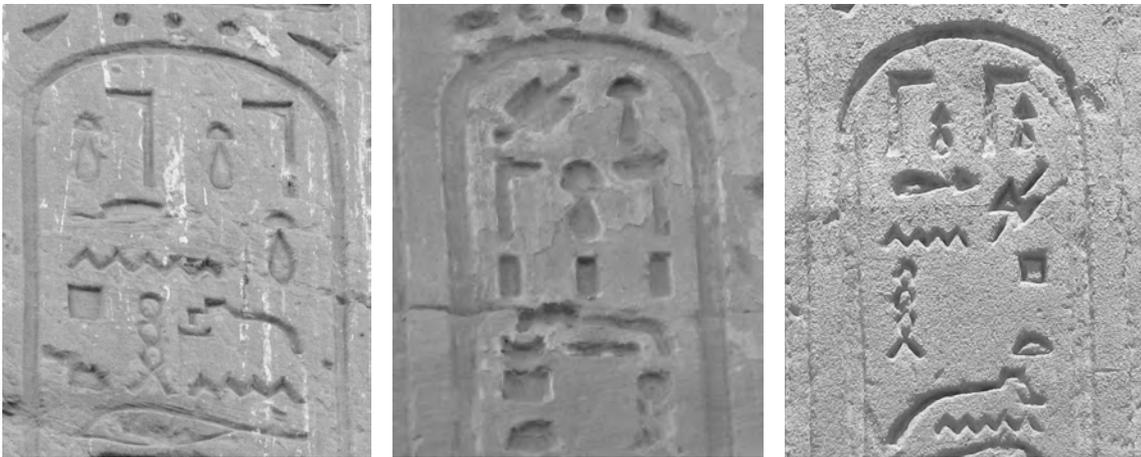


Fig. 7. Le nom de couronnement thébain de Sôter II, seconde période. **a.** Texte de dédicace sur le pylône de Chabaka à Médinet Habou. **b.** Porte du temple de Djémê à Médinet Habou. **c.** Salle XVA à Karnak © Cl. Traunecker.

3.2. La porte monumentale de Médinet Habou

Après le retour de Ptolémée IX le programme reprend avec ampleur. On prévoit la construction d'un pylône monumental. La porte est érigée et est décorée en grande majorité entre l'an 88-85 et 80 avant J.-C. C'est un monument imposant de 13,50 m de haut et de 7,50 m de large. L'emprise en profondeur de la porte au sol est de 7,50 m. Chaque face compte huit scènes d'offrande sur les montants, huit autres sur les tableaux de l'encadrement sur quatre registres. En ajoutant les deux grandes scènes du linteau et les soubassements on obtient un total de vingt deux tableaux par face, soit un ensemble de quarante quatre tableaux. Toute la façade d'accès (est) est au nom de Ptolémée IX Sôter II dans sa seconde version (88-80). Il en va de même avec les tableaux de l'encadrement est et ouest, soit au total trente deux tableaux. La couverture du passage est également au nom de Sôter II. La façade intérieure porte le cartouche de Ptolémée XII Néos Dionysos sauf pour les deux scènes du linteau et les deux scènes les plus

⁸⁷ Wb II, 85, 3 et Belegstellen 2, p. 121-122 ; *Opet* 24.

⁸⁸ Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 60, fig. 14.

⁸⁹ A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis*, *BdE* 150, 2010, p. 300.

hautes des montants dont les cartouches sont vides. Le programme iconographique de l'ensemble de la porte est parfaitement cohérent, quel que soit le nom du Ptolémée.

Enfin, dernière marque des interventions de la deuxième partie du règne de Sôter II à Médinet Habou, deux inscriptions de restauration ont été gravées sur le petit pylône éthiopien ⁹⁰.

3.3. La chronologie des travaux à Médinet Habou (140-80)

En conclusion je propose de reconstituer ainsi le déroulement des interventions architecturales à Djémê :

1. Ptolémée VIII Évergète II, dans la seconde partie de son règne (entre 140 et 119) reconstruit et redécote le reposoir central du temple de Djémê. Cette opération est commémorée par les frises de couronnement du reposoir qui s'ouvrent par la formule *smꜣwy mnw* ⁹¹.

2. Ptolémée IX inaugure un programme ambitieux : il fait tailler un grand naos de granit que l'on introduit à grands frais dans le temple. Peut-être a-t-on commencé la construction de la porte monumentale à la même époque, même si elle est décorée après 80. Peut-être faut-il attribuer au règne de Ptolémée X Alexandre I^{er} la construction du gros œuvre. Les deux scènes du pylône éthiopien (sphinx tenant des vases-*nemeset* en haut des montants extérieurs) avec les cartouches de ce souverain seraient alors en rapport avec cette phase du programme, à moins qu'il ne s'agisse, comme nous l'avons évoqué, de la modification de l'espace entre le pylône éthiopien et la façade du temple de la XVIII^e dynastie.

3. Après son retour, Sôter II fait décorer plus de la moitié de la porte monumentale nouvellement construite. Les travaux sont interrompus probablement par la mort du roi. Sur le pylône éthiopien deux colonnes de textes commémorent l'intervention de Ptolémée IX Sôter II (cartouches thébains post retour). La décoration de la porte monumentale est poursuivie et achevée sous le règne du successeur, Ptolémée XII Néos Dionysos ⁹².

3.4. La salle XVA du temple d'Amon à Karnak

Dans ce dossier complexe et disparate, la pièce la plus déroutante est certainement l'étrange salle XVA de Porter et Moss ⁹³ dans la partie centrale de Karnak, au nord de la cour dite du Moyen Empire (**fig. 10**). Sur sa paroi nord ont été gravées trois scènes d'offrandes au nom de Ptolémée IX Sôter II. Elles n'occupent qu'une petite partie de la paroi ⁹⁴. L'attribution de ces travaux à la seconde partie du règne ne fait aucun doute, comme cela a été montré tant par

⁹⁰ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 48-49 et n. 150.

⁹¹ PM II², p. 470 ; J. DUEMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. 36 ; *LD Text* III, p. 160 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans ce volume, p. 233-235.

⁹² On sait que Ptolémée XI Alexandre II, un bâtard de Ptolémée X Alexandre I^{er}, ne connut qu'un règne éphémère de quelques jours en 80 ; M. CHAUVEAU, *op. cit.*, p. 24 ; T. SCHNEIDER, *Lexikon der Pharaonen*, Zurich, 1997, p. 223-224.

⁹³ Numérotation de Porter Moss (PM II², p. 104 et pl. XI). La numérotation récente du Centre Franco-Égyptien d'Étude des temples de Karnak (M. AZIM, *Karnak et sa topographie, Les relevés modernes du temple d'Amon-Rê. 1967-1964 I*, Paris, 1998) lui attribue le code MET.MN 2. Je propose d'utiliser la numérotation des salles de ce secteur du temple publiée dans *CRIPPEL* 11, 1989, p. 91.

⁹⁴ 7,10 m pour une longueur totale de 21,75 m. De plus ces panneaux ne sont pas centrés et présentent un décalage de 1,80 m vers l'est (gauche).

S. Cassor-Pfeiffer⁹⁵ que par R.K. Ritner⁹⁶. Le nom de couronnement du roi ainsi que l'épithète royale finale « le dieu sauveur » sont sans équivoque : il s'agit bien de la phraséologie royale en usage après le retour de Ptolémée IX en 89/88 avant J.-C. Quant au nom de couronnement, il présente les caractéristiques spécifiques de la version thébaine du roi revenant.

Quelles sont les raisons de cette intervention épigraphique isolée dans une pièce apparemment secondaire du vieux temple de Karnak ?

a. L'environnement de la salle XVA

La salle 3 ou XVA (MET.MN 2) fait partie d'une série de salles situées entre l'enceinte de Thoutmosis I^{er} et celle de Thoutmosis III dans leur tronçon nord. Ces pièces comptaient parmi les plus discrètes du temple de la XVIII^e dynastie. Elles n'étaient accessibles que par une porte donnant sur le couloir de ronde (**fig. 8**). Ce quartier caché, pratiquement indécélable de l'extérieur, se composait de quatre unités possédant chacune une porte particulière donnant sur le couloir de ronde.

La salle 2 est le Château de l'Or de Thoutmosis III⁹⁷. Elle s'ouvre face à l'entrée nord-ouest du couloir de ronde⁹⁸. Le décor de cette salle montre Thoutmosis III érigeant des mâts de pylône et consacrant la barque de navigation d'Amon (ouverture de la bouche de la figure de proue). Dans cette salle étaient consacrés au dieu les objets et accessoires de culte provenant des ateliers. Dès lors que ceux-ci avaient acquis le statut d'objets consacrés, et pour certains investis de la puissance divine, il fallait assurer leur sécurité et les protéger du monde profane. Ils étaient donc déposés dans les magasins discrets aménagés entre les deux enceintes, sans avoir à ressortir du quartier de sécurité du temple. L'ensemble présente donc une cohérence fonctionnelle remarquable, du moins dans sa conception première. La seconde unité est la salle 3, objet de cette étude. Puis, viennent les cinq salles magasins (salles 4 à 8) desservies par un couloir intérieur sud accessible du couloir de ronde par un passage gardé par deux portes (4c). Ces cinq salles, défendues par la porte unique du passage c étaient les réserves d'objets et d'accessoires de culte consacrés et soumis à des restrictions de manipulation⁹⁹. La porte d'accès directe du sud en face du magasin 6 qui est notée sur certains plans n'existe pas¹⁰⁰. Enfin une cour anépigraphe (9) donne sur l'extrémité nord de la branche est du couloir de ronde.

Entre les salles magasins et cette dernière salle (9) se situe, sur un podium dominant l'ensemble, un temple solaire avec un autel de Thoutmosis III. Ce lieu de culte n'était accessible que par les espaces intérieurs de l'Akhmenou¹⁰¹.

⁹⁵ S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁶ R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 105-106.

⁹⁷ Cl. TRAUNECKER, « Le château de l'Or de Thoutmosis III et les magasins nord du temple d'Amon », *CRIPPEL* 11, 1989, p. 89-111.

⁹⁸ Le début du quartier discret nord dans PM II², pl. X est fautif car la première petite salle d'accès n'existe pas. Voir le plan de P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, RAPH 20, 1962, plan 2. Salle 2 (château de l'Or de Thoutmosis III) : XV / MET.MN.1.

⁹⁹ Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 108-109.

¹⁰⁰ P. BARGUET, *op. cit.*, pl. 2 ; il s'agit d'une brèche (Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 91).

¹⁰¹ Salle PM II², XXV. Pour une étude de cette salle et de son décor voir, Cl. TRAUNECKER, « Observations sur les cultes à ciel ouvert en Égypte Ancienne. La salle solaire de l'Akhmenou à Karnak », dans *L'espace sacrificiel dans les*

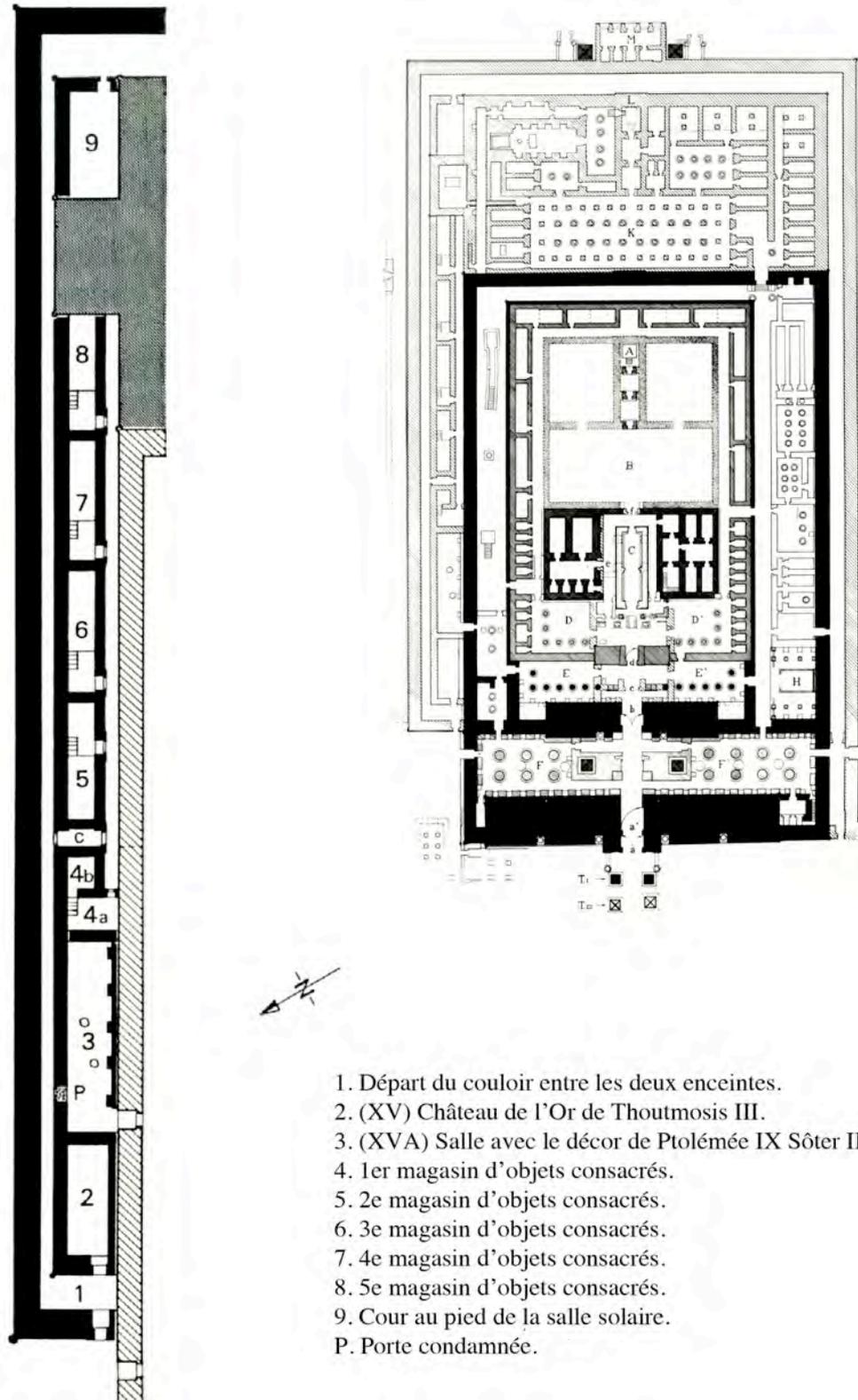


Fig. 8. Localisation de la salle XVA (MET.MN 2) de Sôter II à Karnak.

civilisations méditerranéennes de l'antiquité, Publication de la bibliothèque Salomon-Reinach, Univ. Lumière - Lyon 2, Colloque de Lyon, 1988, 1991, p. 249-258. L'autel de calcite est placé à l'envers (orientation des processions géographiques). Le décor des parois est de Ramsès III et IV.

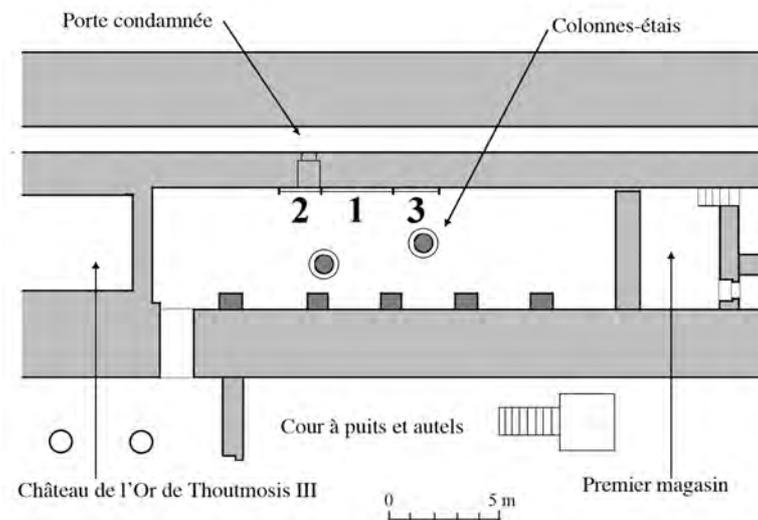


Fig. 9. La salle 3 (XVA / MET.MN 2) : localisation des scènes de Sôter II © Cl. Traunecker.

b. L'architecture de la salle XVA

Cette salle, décorée sous Sôter II, est, avec ses 21,75 m de long pour une largeur 5,10 m au sol, la plus grande du quartier (fig. 9). À l'origine, c'était une cour servant peut-être de parvis intérieur aux cinq salles magasins¹⁰². Cette cour était accessible par une porte donnant sur le déambulatoire nord¹⁰³. La porte, condamnée bien avant la réalisation du décor ptolémaïque, s'ouvrait à l'emplacement de l'image d'Amon de la première scène. Il semble qu'il s'agit d'un repentir au cours des travaux. Une nouvelle porte fut percée dans l'enceinte de Thoutmosis I^{er} de sorte que l'accès se faisait par le sud à partir des salles du déambulatoire interne et de la cour des purifications. L'ancienne cour fut couverte à une époque indéterminée. Pour réduire la portée des dalles de couverture, portée considérable en raison du fruit important de l'enceinte de Thoutmosis I^{er}, cinq contreforts régulièrement espacés et d'une largeur de deux coudées ont été plaqués contre la face nord de l'enceinte intérieure. Ils étaient probablement destinés à soutenir des architraves tout en compensant le fruit du parement. Au sol, on remarque deux colonnes cylindriques disposés asymétriquement et sans rapport avec le rythme des contreforts. Je pense que ces colonnes sont des colonnes-étais destinées à soutenir des dalles de plafonds endomagées¹⁰⁴.

En l'absence d'une étude architecturale détaillée de l'ensemble du quartier, il est difficile de proposer une chronologie des divers états des salles d'entre les deux enceintes. Je me bornerai à quelques observations architecturales.

¹⁰² Cl. TRAUNECKER, *CRIPEL* 11, 1989, p. 92.

¹⁰³ Passage de 80 cm, hauteur 2 m. Le parement extérieur dans le couloir est traité comme le reste du couloir.

¹⁰⁴ On connaît d'autres exemples de colonnes-étais placées en fonction des désordres de la toiture : colonnes-étais d'Achôris dans le déambulatoire du temple de la XVIII^e dynastie à Médinet Habou (Cl. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 104, 107 et fig. 10) ; temple d'Hibis, sanctuaire nord (H.E. WINLOCK, *The temple of Hibis* I, *MMA* 13, 1951, salle L) ; portique du temple de Kanaïs (deux piliers-étais pour soutenir les architraves du portique : H. GAUTHIER, *BIFAO* 17, 1920, p. 10, fig.1) ; Cl. TRAUNECKER, Fr. LAROCHE, « Les restaurations et les reprises antiques », *Dossiers de l'Archéologie* 265, 2001, p. 64-73.

Le mur est de la salle 3 n'était pas prévu à l'origine car son extrémité nord s'appuie directement sur la surface parementée de la paroi nord. À l'inverse, le mur est de la salle 1 est lié à la paroi nord (angle intérieur). Le rebouchage de la porte ancienne de la paroi nord de la salle 3 est ancien : il compte des blocs de calcaire et les surfaces qui donnent sur le couloir de circonvallation sont travaillées comme le reste de la maçonnerie de Thoutmosis III. On observe à deux mètres de l'angle intérieur nord-ouest une possible arase d'un mur de refend intérieur. Cette hypothèse devrait être vérifiée par une fouille. Au centre du mur nord de l'antichambre ainsi formée, on constate la présence d'une niche. La salle 3 était dallée.

Enfin, il y a une différence fondamentale entre la salle 2 et la salle 3. La première, décorée sous Thoutmosis III était destinée, dès l'origine à être couverte : la paroi sud possède un contre-parement épais et continu appuyé au mur d'enceinte de Thoutmosis I^{er} et le mur nord est plus épais à la hauteur de cette salle : ces dispositions ont permis de réduire dès la construction sa largeur à 4,50 m¹⁰⁵. La face nord du contre-parement est vertical et porte le décor de Thoutmosis III (consécration de la barque Ousirhat).

En revanche, la salle 3 avait à l'origine une largeur au sol de 5,10 m. Cette largeur au sommet était bien plus importante en raison du fruit considérable de la paroi nord du mur d'enceinte de Thoutmosis I^{er}. Pour une hauteur sous plafond de cinq mètres¹⁰⁶, la largeur à couvrir était de six mètres environ. Il était impossible de la couvrir sans réduire cette portée. Cette réduction a été opérée maladroitement par deux interventions : d'abord la construction d'un contre-parement, moins épais que celui ancien de la salle 2, puis l'ajout de cinq contreforts de deux coudées de larges mais avec un fruit sur leur face nord. Malgré ces aménagements, la salle 3 présente la portée de couverture sans colonnes la plus importante du temple de Karnak.

Cette prouesse architecturale¹⁰⁷, malheureuse, n'était pas prévue à l'origine et est la conséquence d'hésitations et de réaffectations d'espaces. Quoi d'étonnant si cette toiture a cédé probablement lors d'une secousse sismique et qu'il fallut construire des colonnes-étais disposées selon les désordres de la couverture.

105 M. AZIM, *op. cit.*, pl. 3, où les épaisseurs de paroi apparaissent clairement. Voir aussi le plan colorié de H. Chevrier dans J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* II/2, fig. 420.

106 Hauteur du décor de la salle 2.

107 À ma connaissance le record de la couverture en grès encore en place est celle du kiosque de Kertassi, avec une portée de 6 m pour une épaisseur de 60 cm environ. Mais c'est là l'extrême limite de la résistance des dalles de grès.



Fig. 10. Décor de la salle XVA à Karnak © Cnrs-Cfeetk/L. Moulié, M. Saïdi.

4. Le décor de Ptolémée IX Sôter II dans la pièce XVA de Karnak

Les trois scènes ¹⁰⁸ de la paroi nord (**fig. 10**) ne sont pas gravées au centre de l'espace disponible ; elles sont décalées d'un mètre soixante vers la gauche alors que rien n'empêchait de les graver dans la partie centrale de la paroi ¹⁰⁹. Cette disposition les place en face des deux colonnes additionnelles. Mais nous verrons plus bas comment cette anomalie architecturale nous guidera vers une nouvelle interprétation du monument. Malgré cette apparente négligence dans la mise en place du décor, le travail des décorateurs est très soigné. Observons au passage que les scènes 2 et 3 n'ont pas les mêmes largeurs pour une hauteur constante de 4 coudées. La scène centrale est large de 6 coudées et demi.

La direction liturgique, vers la droite (est) est la même pour les trois scènes. Cette disposition a induit en erreur ceux qui se sont intéressés à ce décor et qui le considéraient comme une succession de trois scènes égales d'importance se suivant de la gauche vers la droite : 1. libation à Amon, 2. offrande de Maât à la triade thébaine et 3. offrande de la myrrhe à Ptah. On les considérait comme les seuls éléments réalisés d'un décor inachevé prévu pour toute la salle. Dans cette approche linéaire, il paraissait légitime de trouver une cohérence théologique rendant compte des trois scènes et de leur succession.

Mais l'examen des traces du début de la colonne marginale royale de la seconde scène a révélé l'existence d'une formule de dédicace ¹¹⁰. Je propose donc une approche différente. La scène centrale consacrée à la triade thébaine est la scène principale, encadrée par deux scènes secondaires, consacrées l'une à gauche à Amon d'Opé et l'autre à droite à Ptah. Nous sommes ici dans une configuration classique de décor de chapelle avec, sur la paroi du fond, la divinité principale du lieu et sur les parois latérales, les formes ou cultes particuliers de la chapelle ¹¹¹. Mais ici, étant donné la contrainte du lieu, ce décor est reproduit, comme déplié, sur une seule paroi ¹¹².

108 Ce décor est en grande partie inédit (voir quelques bribes de textes dans *Urk.* VIII, n^{os} 156, 157). Voir les photos P. BARGUET disponibles dans l'édition électronique en CD rom de 2007 par A. Arnaudies de P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak* : n^o 125 (46630 à 46633). La dernière scène où figurent Amenhotep fils de Hapou et Imhotep a été étudiée par D. Wildung (D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, 1977, § 144 p. 211-14, dessin p. 212, pl. 54-55). Pour la même scène voir aussi W. ERICHSEN, S. SCHOTT, *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. dem. Berlin 13603)*, *AKL Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang 7*, Wiesbaden, 1954, n^o 7, pl. 1 photo du détail d'Imhotep et d'Amenhotep avec le titre de la scène ; voir aussi S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 48 (simple mention) ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 107-110 ; R. SCHWALLER DE LUBICZ, *Les temples de Karnak* 1, fig. 72.

109 De l'ouest vers l'est : 5,60 m anépigraphie ; 7,20 m les trois scènes (respectivement 1,94 m, 3,37 m, 1,81 m) ; 9 m jusqu'à l'angle nord-est, soit 7,20 m occupés sur une longueur disponible de 21,75 m.

110 Normalement on devrait trouver cette inscription sous la forme d'un bandeau horizontal de couronnement, comme à Médinet Habou (bandeau de Ptolémée VIII Évergète II).

111 Sur les règles de décoration des espaces annexes, Cf. TRAUNCKER, « Observations sur le décor des temples égyptiens », dans Fr. Dunand, J.-M. Spieser, J. Wirth (dir.), *L'image et la production du Sacré*, Strasbourg, 1991, p. 77-101, p. 87.

112 La seule différence réside dans l'orientation liturgique de la scène 3. Dans le cas d'un décor de fond de chapelle, elle devrait être vers la gauche, donc en direction inverse de la scène symétrique. Les décorateurs l'ont tout naturellement alignée sur la direction liturgique de la scène 1 vers la droite, qui suit celle de l'ensemble du temple, vers la droite et le saint des saints du temple.



Fig. 11. Scène centrale (scène 1).

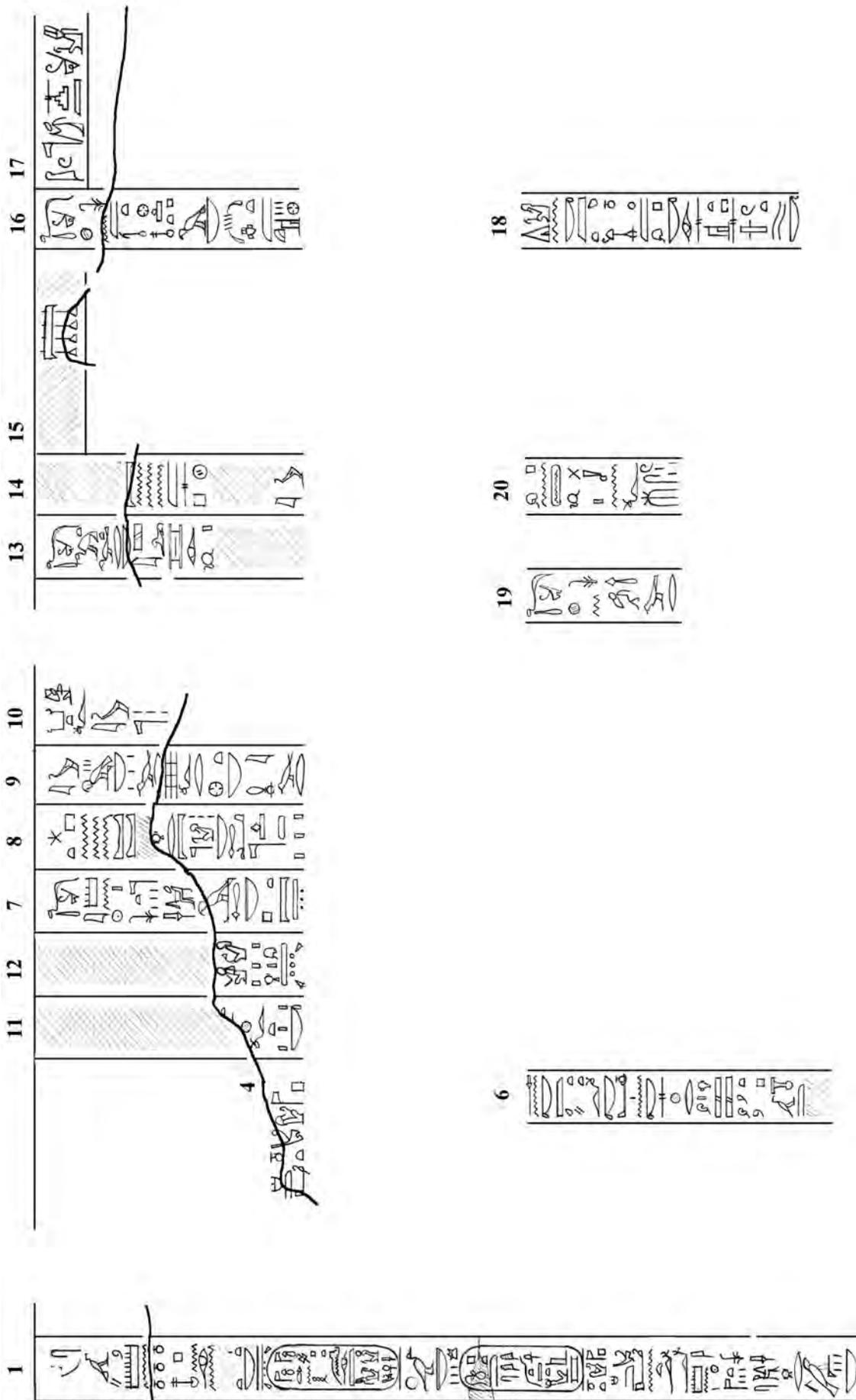


Fig. 12. Textes de la scène centrale (scène 1).

4.1. Les trois scènes

a. La scène centrale : offrande de Maât à la triade thébaine

Offrande de Maât à Amon trônant, Mout et Khonsou debout (**fig. 11-12**). Derrière Amon, un petit Khonsou enfant est debout sur le « *semataoui* ».

Colonne marginale royale

Cette colonne est unique et n'a pas son pendant divin. Son formulaire est celui des inscriptions de dédicace de travaux de restauration.

« ^[1] [Renouvellement] de ce beau monument fait par
le roi de Haute et de Basse Égypte, seigneur du Double-Pays,
(Héritier parfait ¹¹³ des deux dieux évergètes, l' élu de Ptah, qui réalise Maât pour Rê,
l' image vivante d' Amon),
le fils de Rê, seigneur des diadèmes,
(Ptolémée, vivant à jamais, aimé d' Isis) le dieu sauveur,
pour son père Amon-Rê, roi des dieux, l' effigie vénérable, celui qui est supérieur à
tous les dieux ».

Panneau d'identité royal ^[2-5]

Seule est conservée l' épithète royale sous les cartouches

^[4] « le dieu sauveur ».

^[5] [épithète du roi liturgiste perdue].

Le roi porte sur la perruque courte une couronne faite de la double plume d' autruche combinée avec le disque solaire et les cornes de bélier droites ¹¹⁴.

Titre de la scène

« ^[6] Prends pour toi cette tienne ¹¹⁵ Maât, ton aimée, je la présente à ton visage, c' est ta précieuse, unie à [...] ».

Légende d' Amon

La titulature d' Amon est celle de l' Amon universel, courante à l' époque ptolémaïque.

« ^[7] [Paroles dites par Amon-Rê, roi des dieux, l' effigie vénérable], le grand dieu, seigneur du ciel, de la terre, ^[8] [de la Douat, des eaux et des montagnes], celui qui est supérieur à tous les dieux, riche d' offrandes divines ^[9] [plus que tous les dieux, grand est] son nome plus que toute ville comme grand ^[10] [est son travail plus que (celui de) tout dieu] ¹¹⁶.

Discours d' Amon

« ^[11] [...] tes ennemis ».

113 Voir *supra*, n. 84.

114 Voir p. ex. au temple de Ptah (*Urk.* VIII, n° 190) et sur la porte d' Évergète (nos 76, 81, 85, 94). Curieusement sur la porte du temple d' Opet cette couronne est présente dans la scène de double libation à Harsisîs dans un contexte djémaïque. On aurait attendu cette couronne pour la scène 2 de Sôter II et la double couronne pour la scène 1.

115 Usage du démonstratif *tfj* (H. JUNKER, *op. cit.*, p. 46, § 62) dans les titres d' offrandes de Maât, voir *Urk.* VIII, nos 11c, 13g (S. AUFRÈRE, *Le propylône d' Amon-Rê-Montou*, Le Caire, 2000, p. 427).

116 *Opet* I, 135, légende de Harsisîs.

^[12] « [...] hommes et femmes sur terre ».

Légende de Mout

« ^[13] [Paroles dites par Mout la grande, maîtresse de] l'Icherou, l'œil de Rê, [maîtresse du ciel, dame des tous les dieux,...] ^[14] [...] Noun lors de la [première] fois [...] ^[15] [...] qui resplendit (?) ».

Légende de Khonsou

« ^[16] [Paroles dites par Kho]nsou dans Thèbes, Neferhotep, Horus maître de la joie dans Ipet-sout, ^[17] [Chou,... qui élève Maât pour Amon]... ¹¹⁷ ».

Discours de Khonsou

« ^[18] Je fais que Maât apparaisse sur ton front et qu'elle s'établisse entre tes sourcils ».

Légende de Khonsou l'enfant

« ^[19] Paroles dites par Khonsou l'enfant le grand,
^[20] le premier d'Amon, Rê a renouvelé pour lui les naissances ».

Cette scène est relativement banale. Le titre de la scène reprend la phraséologie habituelle de l'offrande de la figurine de Maât ¹¹⁸. Les divinités de la triade thébaine sont représentées dans leur apparence traditionnelle avec leurs épithètes habituelles ¹¹⁹. Notons pour Mout une allusion aux eaux primordiales. Toutefois, un discret accent est mis sur la légitimité royale. Le discours de Khonsou est une allusion à l'uraeus royal, forme de Maât. La dernière épithète d'Amon est aussi dans le temple d'Opet celle d'Harsiésis, héritier de la royauté amonienne ¹²⁰. Harsiésis est le fils vigoureux, batailleur, qui monte au combat. L'enfant divin qui renouvelle les naissances symbolise les transformations quotidiennes de Rê ¹²¹.

b. La scène de gauche : double libation devant Amon d'Opé

Le roi coiffé de la double couronne tend l'encensoir à bras et verse une double libation sur un guéridon à pains devant une divinité amonienne au bras levé (**fig. 13**).

Panneau d'identité royal

^[1] [Le roi de la Haute et de la Basse Égypte,
(Héritier parfait des dieux évergètes, l' élu de Ptah), qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon],

^[2] [le fils de Rê, seigneur des couronnes,

117 Proposition de restitution selon la scène de Sôter II à Deir el-Médineh (*Deir al-Médîna*, n° 183, 17). Voir aussi *Opet* I, 23.

118 Thème de la proximité, la présence devant le visage de la divinité, qui se réjouit à sa vue, Maât est sa fille aimée, qui ne s'éloigne pas etc... (par exemple *Urk.* VIII, n°s 1d, 3d, 11c, 13g, 14g, 51e, 57e, 59e, 71d, 73d, 144e ; H. JUNKER, *Philä* I, fig. 18, 23, 117, 118.)

119 Pour Khonsou, seigneur de la joie dans Karnak, voir *Deir al-Médîna*, n°s 101 et 191.

120 Scène synthétique de la chapelle sud (*Opet* I, 135) avec la naissance et l'intronisation d'Harpocrate.

121 D. KLOTZ, « The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period », dans *D3T* 1, p. 95-134 ; sur cette forme particulière, p. 101 (« Re after he repeated births »). Voir aussi *Urk.* VIII, n° 35f (paroles des Primordiaux au roi : « Tu renouvelles les naissances comme Rê »).

(Ptolémée] vivant à jamais, aimé d'Isis),

^[3] le dieu sauveur.

^[4] [épithète du roi liturgiste perdue].

^[5-6] Titre de la scène...

Légende d'Amon

^[7] [Paroles dites par Amon d'Opé de Djémê, le grand dieu vivant, supérieur à tous les dieux, l'image vivante d']Har ^[8] [siésis, il traverse (le fleuve) vers la Butte de] Djémê tous les dix jours afin de déposer les offrandes-*ikhout* ¹²² pour Kematef, ^[9] [afin de présenter les offrandes-*aou* aux] ¹²³ Huit.

Discours divin

^[10] [Je t'accorde que...] chacun soit rassasié en ton temps.

^[11] [Je t'accorde que...] les dieux ¹²⁴.

Le nom de la divinité n'est pas conservé mais ne laisse pas de doute. La scène représente le rite essentiel des cultes djémaïque : la libation funéraire au profit du dieu officiant Amon d'Opé. Dans le bas de la première colonne précédente on lit *Hr* à compléter en Harsiésis, autre nom du dieu officiant. Ma restitution du texte est fondée sur plusieurs parallèles dont le plus proche est la scène n° 1 du temple de Qasr el-Agouz ¹²⁵ et la version ancienne d'une des colonnes états d'Achôris à Médinet Habou ¹²⁶. La double libation est propre aux célébrations funéraires et est spécifique à ce rituel ¹²⁷. Les décorateurs de Karnak ont réussi à synthétiser en un panneau un formulaire complexe beaucoup plus développé dans d'autres temples ¹²⁸, mais tous les éléments essentiels sont présents : Amon d'Opé, Harsiésis, la navigation de Djémê, les rituels décadaires, les deux offrandes spécifiques pour Kematef et les Primordiaux.

122 Vocabulaire spécifique des rites décadaires : Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 183 ; *WPL*, p. 195-196 ; Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 207 et § 220, 234 ; F. HEIKAL, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin II*, *BiAeg* 15, 1972, p. 32. Textes des colonnes d'Achoris à Médinet Habou : Cl. TRAUNECKER, *Achôris II*, p. 110.

123 Vocabulaire spécifique des rites décadaires : Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 183 ; *WPL*, p. 836.

124 Il n'est pas exclu que cette colonne 11 contenait le début de la légende d'Amenopé. J'ai opté pour une réponse divine par parallélisme avec la scène 1 qui consacre deux colonnes aux réponses divines.

125 Scène n° 1 de notre édition en préparation (voir *BSFE* 174, 2009, p. 55). Cette scène ouvre la série de trois panneaux consacrés aux rituels de Djémê (n° 1, 2 et 7). D. MALLET, *Le temple de Kasr el-Agoûz*, Le Caire, 1909, fig. 28, 29 et 47 (p. 66-68, 89-91) avec des copies très fautes.

126 Cl. TRAUNECKER, *Achôris II*, p. 110 (colonnes nord est, texte 2).

127 *Coptos*, n° 56 et 34, sur la double libation voir liste p. 356.

128 Deux paires de scènes de la porte du temple d'*Opet* (Ptolémée XII) : 25 double libation devant Amon d'Opé, 24 double libation devant Harsiésis ; 27 et 28 encensement et libation simple devant les dieux primordiaux. Extérieur du temple d'*Opet* (Auguste) : 262 double libation pour Amon d'Opé. Porte de Ptah (Ptolémée XII) : une paire *Urk.* VIII, n° 187 : offrande de la Haute et de la Basse Égypte à Amon d'Opé ; n° 191 les deux couronnes à Harsiésis ; Porte de Montou (Ptolémée III) : 1 scène, double libation devant les primordiaux *Urk.* VIII n° 35a, S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 360, fig. 63. À signaler sur le panneau symétrique la double libation devant Pakaaâour (p. 352, fig. 61). Porte d'Évergète (Ptolémée III) deux paires, *Urk.* VIII, n° 96 course avec les deux vases devant Amon d'Opé, en symétrie, *Urk.* VIII, n° 91 offrande du plateau à Khonsou-Chou ; scènes avec les Primordiaux (libation simple) *Urk.* VIII n° 49 et 67 ; porte du II^e pylône (Ptolémée VI Philométor) : *Urk.* VIII, n° 145 plateau d'offrandes devant les Primordiaux ; n° 149 encensement et libation devant les Primordiaux.

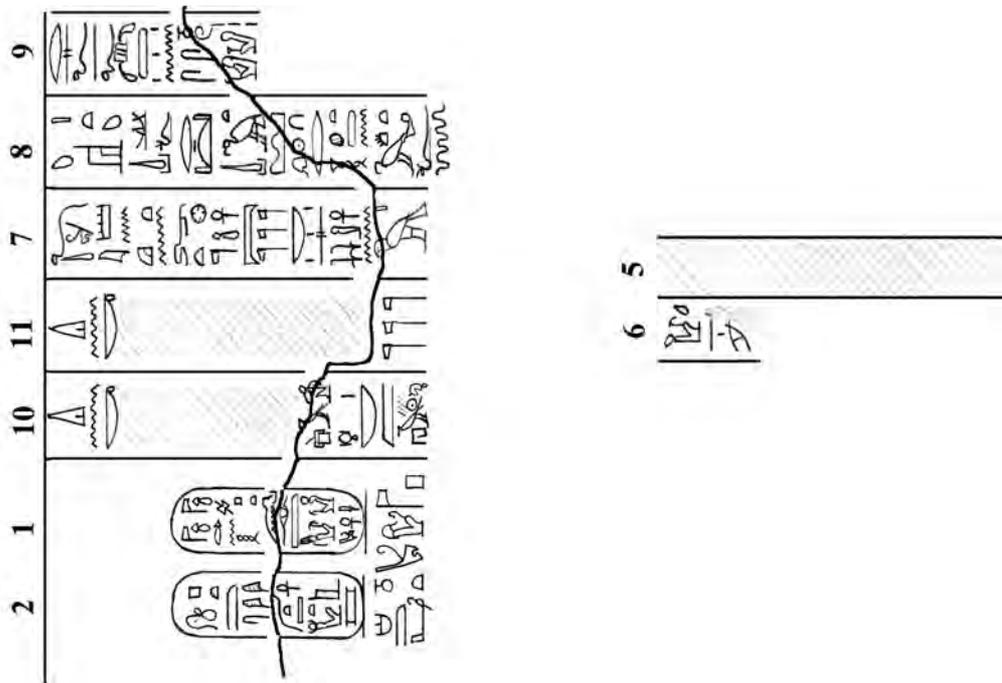


Fig. 13. Scène de gauche (scène 2).

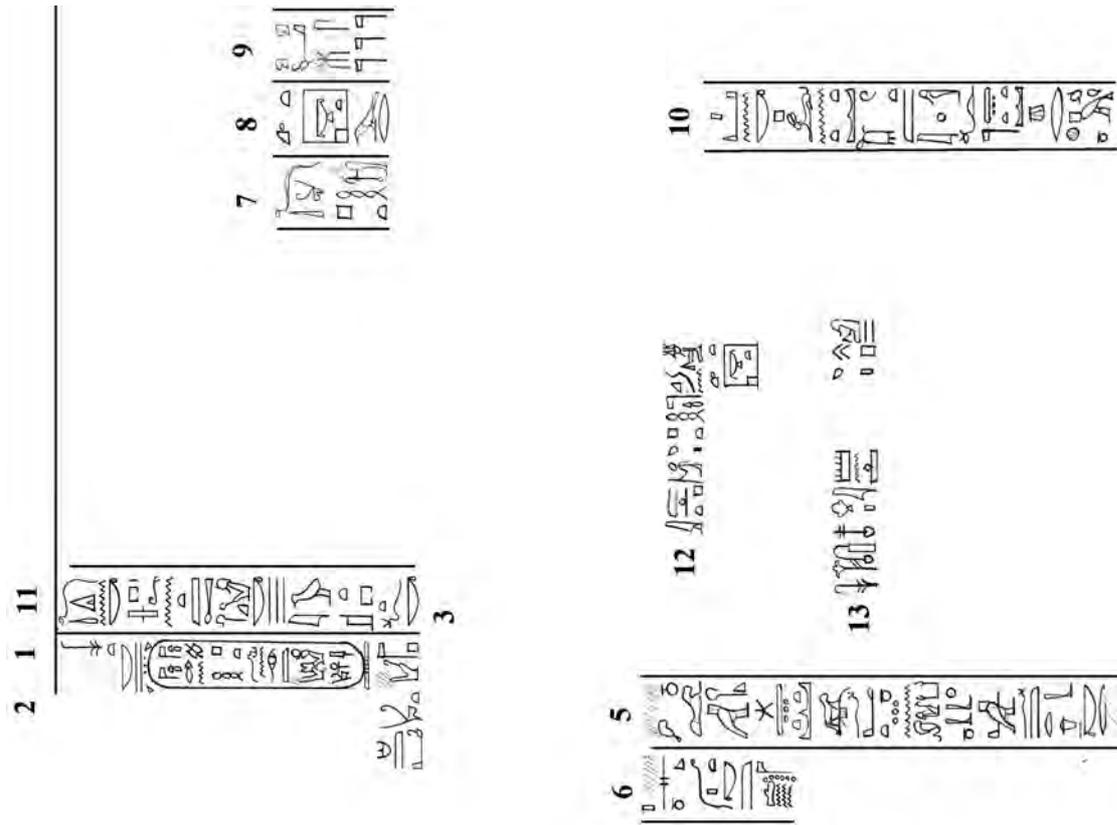


Fig. 14. Scène de droite (scène 3).

c. La scène de droite : offrande de la myrrhe à Ptah

Offrande du sphinx présentant un vase à onguent (lion offrant)¹²⁹ à Ptah dans son naos à fenêtre (**fig. 14**)¹³⁰. Le naos est placé sous un dais. Le roi est coiffé d'une couronne composite complexe¹³¹. À l'extérieur du naos de Ptah figurent, orientés vers la gauche, comme les dieux, Imhotep et Amenhotep fils de Hapou.

Panneau d'identité royal

«^[1] Le roi de la Haute et [Basse] Égypte
(Héritier parfait des dieux évergètes, l'élu de Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon)

^[2] [le fils de Rê, seigneur des couronnes
(Ptolémée, vivant à jamais, aimé d'Isis)]

^[3] le dieu sauveur ».

^[4] [épithète du roi liturgiste perdue].

Titre de la scène

«^[5] Je te présente le Lion, prince en la Terre Divine¹³².

Il conduit¹³³ la myrrhe-*antyou* pour ton ka.

Le récipient-*khebeb* est dans ses mains, (rempli) de l'onguent-*ibr*...

(afin)^[6] d'oindre ton corps d'effluves divines ».

Légende de Ptah

«^[7] Paroles dites par Ptah, ^[8] qui préside au Château de l'Or, le grand ^[9] de puissance, qui donne naissance aux dieux ».

Discours divins

Dans le naos de Ptah :

«^[10] Je te donne le pays de Pount équipé de ses choses
et la Terre divine chargé de ses senteurs.

Devant le naos de Ptah :

« Je t'accorde le décret d'héritage (de l'Égypte) en proclamation légale¹³⁴
et que tu régentes les pays depuis le trône de ton père ».

129 S. CAUVILLE, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, 2011, p. 124.

130 D. WILDUNG, *op. cit.*, p. 212.

131 Cette couronne est assez largement attestée dans des scènes d'offrandes diverses : Porte de Montou (*Urk.* VIII, n° 7 ; 11 ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 143) ; Porte d'Évergète (*Urk.* VIII, n°s 63, 68, 101) ; II^e pylône (*Urk.* VIII, n°s 135, 140) ; Porte de Ptah (*Urk.* VIII, n° 188) ; *Edfou* XI, pl. 246, XIII, pl. 624, 643, 664, 665, 667. Dans un contexte djémaïque, *Opet* 22 offrande du pectoral à Montou, scène symétrique (23) offrande des jubilés à Khonsou-Chou avec allusion aux rites de Djémê.

132 H. JUNKER, *Philä* I, fig. 54.

133 *Deir al-Médîna*, n° 14,1 ; *Urk.* VIII, n°s 137, 158.

134 Sur ce sens de « juste de voix », voir R. ANTHES, « The original meaning of *mꜣ'-ḥrw* », *JNES* 13, 1954, p. 21-51 ; Ph. DERCHAIN, « La couronne de justification », *CdE* 30, 1955, p. 231, n. 2.

Légende d'Imhotep

« ^[12] Imhotep, fils de Ptah, le dieu parfait ¹³⁵, créé par Tatenen, qui préside au Château de l'Or ».

Légende d'Amenhotep

^[13] « Le scribe royal, beau de visage ¹³⁶, Amenhotep fils de Hapou ».

Ici Ptah « grand de puissance, qui donne naissance aux dieux » est présenté comme l'artisan divin des images de culte. Avec Imhotep, il préside au Château de l'Or. L'offrande des onguents et les parfums provenant du Pount ferait-elle allusion aux rituels de consécration des images et objets divins produits dans le « Château de l'Or » ? Un discours divin est accolé au cartouche royal : « Je t'accorde le décret d'héritage (de l'Égypte) en proclamation légale, et que tu régentes les pays depuis le trône de ton père ». Cette phrase fait partie des formules habituelles mais elle prend ici un relief particulier quand on songe que le roi vient de reconquérir le pouvoir après un exil de dix neuf ans. Cette scène pose problème, comment expliquer sa présence dans une salle isolée du temple d'Amon ?

4.2. Comment expliquer la présence d'une offrande à Ptah ?

a. Les hypothèses anciennes

La troisième scène de la salle XVA est consacrée à Ptah « qui préside au Château-de-l'Or » ainsi qu'aux êtres divins associés, Imhotep et Amenhotep fils de Hapou. Comment rendre compte de cette présence du dieu memphite dans cette série commémorative ? Est-ce en raison de la proximité du temple de Ptah ? Faut-il voir dans Ptah une divinité djémaïque en symétrie de la scène 2, ou encore faut-il envisager un rapport avec le Château de l'Or de Thoutmosis III mitoyen de la salle XVA ?

D. Wildung avait avancé l'argument de la relative proximité topographique entre cette salle et le temple de Ptah ¹³⁷. Certes, le clergé de Karnak avait une conscience topographique aiguë, comme en témoigne l'hymne à Imhotep du temple de Ptah. Dans ce texte la position du temple est décrite géographiquement par rapport autres cultes ¹³⁸.

135 Il s'agit bien du signe *mnḥ* et non de la colonne ʿ. Pour ce titre d'Imhotep, voir *Urk.* VIII, n° 231d ; le temple de Qasr el-Agouz scène 113 de l'édition en cours (D. MALLET, *op. cit.*, fig. 11, p. 38) ; chapelle ptolémaïque de Deir el-Bahari : E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *Le sanctuaire ptolémaïque de Deir el-Bahari*, n° 65, p. 53, fig. 45, et pl. X bas.

136 Épithète courante de Ptah : par exemple Qasr el-Agouz n° 107, 5 (D. MALLET, *op. cit.*, p. 40) ; *Opet*, 119, 131, 149 ; Crypte sud du temple d'Opet, n°s 25-26 (inédit) ; *Urk.* VIII, n°s 19b, 217b, 228b.

137 Voir *supra*, n. 108. La salle XVA est au nord de l'espace central du temple, comme le temple de Ptah. Les deux édifices sont distants à vol d'oiseaux de 142 m. D. Wildung avance d'autres hypothèses, que le clergé d'Amon profondément jaloux de la popularité des cultes d'Imhotep et d'Amenhotep fils de Hapou a introduit ces images dans l'enceinte d'Amon en réaction au succès de ces cultes.

138 S. SAUNERON, « L'hymne à Imouthès du temple de Ptah », *BIFAO* 63, 1965, p. 73-87, p. 75. Imhotep voit Amon (au sud), la nécropole (avec une allusion au culte djémaïque) en face de (sa) demeure (à l'ouest), Montou au Nord et finalement il contemple l'éclat du disque solaire à l'est.

Mais le cheminement complexe pour atteindre la salle XVA par la zone centrale du temple ainsi que la présence d'enceintes secondaires fragmentant l'espace rend cet argument peu crédible.

On pourrait souligner des rapports entre le culte de Ptah dans la Thèbes ptolémaïque et la théologie de Djémê. En effet les textes mythologiques forgés à cette époque introduisent une séquence memphite, faisant de (Ptah)-Tatenen¹³⁹, démiurge et dieu façonneur (*nb*), celui qui a donné naissance aux « dieux anciens », les Huit divinités primordiales, « dans l'Opé du Sud, à proximité de la Douat-sainte dans la Butte de Djémê »¹⁴⁰. Ce thème est récurrent dans les textes fondamentaux de cette théologie¹⁴¹. L'ensemble de textes connus sous la dénomination de « Cosmogonie de Khonsou »¹⁴² met en scène Ptah, associé à Amon comme expression de son principe créateur¹⁴³. Dans ce contexte Ptah serait un outil théologique subtil¹⁴⁴, mais je ne suis pas sûr qu'il faille chercher dans ce registre les raisons du choix des décorateurs de la salle XVA. En effet les titres et légendes de la scène 3 ne contiennent pas d'allusions claires à la théologie djémaïque. On attendrait une mention claire de Ptah-Tatenen, ou encore des dieux primordiaux.

La titulature de Ptah de la scène 3 renvoie au dieu artisan qui préside à la création des images de culte. Mais le « Château de l'Or » ne fait pas partie de la phraséologie de la théologie de Djémê. En revanche le texte de dédicace d'Auguste du temple d'Opet¹⁴⁵ conclut la description classique du temple et de la magnificence de son aspect (perfection des proportions, richesse des matériaux, beauté du travail des sculpteurs) par la mention de son « Château de l'Or » : « Il est pourvu d'un Château de l'Or afin de donner naissance (*ms*) aux images divines (*âkhemou*) et équiper les salles de culte (*sekhemou*) dans les temples ». C'est dire que pour le lecteur occasionnel du décor de la salle XVA, quel qu'ait été son niveau de culture théologique, les titres de

139 On pourrait dans cette approche trouver ainsi un argument pour expliquer le choix de la couronne du roi, proche de celle de Tatenen, dans la scène 1. Pour Ptah thébain, voir aussi Chr. THIERS, dans Chr. ZIVIE-COCHE, I. Guermeur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à J. Yoyotte*, BEHE 156/2, 2012, p. 984-986.

140 Médinet Habou, porte du reposoir, textes de Ptolémée Évergète II, montant sud, colonne 2 (DUEMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. 36a, PM II², 466 [38c]), d'après mes propres copies de 1986 ; dans ce volume, Chr. ZIVIE-COCHE, p. 251-252.

141 K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin 1929, p. 93-94, pl. III ; Porte de Montou : *Urk.* VIII, n° 35 ; S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, fig. 63, p. 360 ; Porte du 2^e pylône : *Urk.* VIII, n°s 145b et 149b, traductions S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 363,3 et 364,4 ; Porte d'Évergète : *Urk.* VIII, n°s 95c et 90c ; P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, Le Caire, 1961, pl. 49 et 67, traductions S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 363,2 et 1 ; *Deir Chelouit* I, n° 31 (fragmentaire). Voir maintenant la synthèse de Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, 2009, p. 167-225.

142 Décor romain de la salle à quatre colonnes (reposoir de barque) du temple de Khonsou (PM II², p. 239 [76], 240 [78]) attribué à Auguste ; K. SETHE, *op. cit.*, pl. II. On peut citer pour mémoire R.A. PARKER, L.H. LESKO, « The Khonsou Cosmology », dans *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, 1988, p. 168-175, pl. 34-37, difficile à utiliser. À présent, la référence est l'édition de D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, MRE 9, 2003. Personnellement, je dispose d'une copie effectuée vers 1973 partiellement collationnée par S. Sauneron.

143 Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 193-194, 225, fig. 10.

144 Pour une analyse anthropologique de la théologie dite memphite, voir Cl. TRAUNECKER, « L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique », dans R. Sock, B. Vaxelaire (éd.), *L'anticipation. À l'horizon du présent*, Paris, 2004, p. 253-267 et une courte synthèse « L'origine du monde selon les anciens égyptiens », dans *Les Annales* 2008, Académie des Sciences, Lettres et Arts d'Alsace, Colmar, 2008, p. 110-114.

145 Bandeau extérieur sud : *Opet* I, 265, 4-8.

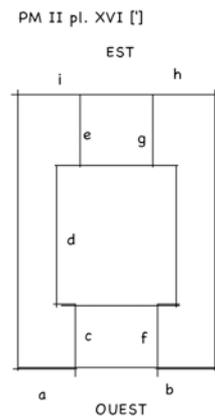
Ptah évoquait plus le rôle du dieu artisan que celui du démiurge secret de la cosmologie amonienne djémaïque. Mais quelle valeur attribuer à ce constat ?

On sait que la salle voisine (XV) est l'ancien « Château de l'Or » thoutmoside ¹⁴⁶. Était-elle encore utilisée à l'époque ptolémaïque ? Nous ne le savons pas mais il est probable que les magasins 41 à 44 étaient encore utilisés comme espace de stockage d'objets précieux et consacrés. La salle XVA se distingue du groupe fonctionnel ancien (Château de l'Or et magasins commandés par le même couloir) par un accès particulier au sud ¹⁴⁷. Servait-elle de Château de l'Or à l'époque ptolémaïque ? Aucun indice ne nous permet de l'affirmer pour l'instant ¹⁴⁸.

Aucune des trois hypothèses exposées ci-dessus n'est vraiment convaincante. Mais si nous admettons, comme je le crois, que l'étrange décor de la salle XVA est un mémorial de l'action architecturale de Ptolémée IX Sôter II à Thèbes, on peut envisager une nouvelle hypothèse. Si la scène n° 2 commémore les interventions du fils aîné de Ptolémée VIII Évergète II en faveur des cultes djémaïques pendant la première partie du règne, la scène n° 3 pourrait avoir la même signification pour des interventions dans le domaine de Ptah. Essayons de dresser un tableau des travaux des Lagides dans le temple de Ptah.

b. Sôter II et les programmes de décoration de la porte du temple de Ptah

Cet ensemble architectural est un exemple intéressant de développement programmé à travers toute la dynastie ptolémaïque. Dans un premier temps, sous Ptolémée III Évergète I^{er} et son successeur Ptolémée IV Philopator, on décide de l'embellissement et de la restauration du temple proprement dit : construction d'une nouvelle façade et adjonction d'un kiosque. Puis après les troubles en Haute Égypte les chantiers reprennent sous Ptolémée VI Philométor. On entreprend alors en avant des deux portes de Chabaka la construction d'une porte monumentale. Bien que de taille relativement modeste ¹⁴⁹ en comparaison des autres grandes portes de Karnak ¹⁵⁰ elle n'en demeure pas moins comme un monument important d'affichage des théologies d'un secteur cultuel particulier de l'ensemble de Karnak.



¹⁴⁶ Voir *supra*, n. 97.

¹⁴⁷ Elle donne sur une antichambre à deux colonnes précédant vers l'est la cour à ciel ouvert avec un puits simple, un puits avec un escalier droit d'accès à l'eau et un autel probablement à feu. De la même antichambre on accède au sud à la cour nord du V^e pylône.

¹⁴⁸ Observons qu'elle avait, par une pièce intermédiaire, un accès facile à la cour nord des puits et des autels (PM II², pl. XI, cour XIVA). Nous avons envisagé que la salle avait un rôle à jouer au retour de la procession venant de la rive ouest (*Achôris* II, p. 142) car nous étions alors influencé par les hypothèses de J.-Cl. Goyon à propos de la salle XV, qui s'est révélée plus tard être le « Château de l'Or » de Thoutmosis III. Voir aussi Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 212.

¹⁴⁹ Emprise au sol : 5,5 m de large, épaisseur 4 m.

¹⁵⁰ Par ordre chronologique, porte de l'Est, porte d'Opet, porte de Mout, porte de Khonsou, porte de Montou, porte du deuxième pylône.

Elle comptait à l'origine au moins quarante panneaux décoratifs ¹⁵¹. Malheureusement, la plus grande confusion règne dans les éditions courantes quant à la lecture des cartouches ptolémaïque de cette porte ¹⁵². Il est très difficile avec ces seuls outils de reconstituer la chronologie de la décoration cette porte, s'échelonnant de Ptolémée VI Philométor à Ptolémée XII Néos Dionysos. Reprenons point par point le détail de la datation de cet ensemble épigraphique.

1. Les façades

Toute la façade extérieure ouest (a-b) est au nom de Ptolémée VI Philométor sur les quatre registres conservés. L'attribution des *Urk.* VIII et de Porter et Moss est correcte ¹⁵³. Elle est confirmée par les photos Paul Barguet ¹⁵⁴.

La façade intérieure est (h et i) est attribuée dans les *Urk.* VIII à Ptolémée VI Philométor pour le montant sud (h) et à Ptolémée VIII Évergète II pour le montant nord (i). Cette disposition asymétrique est une erreur. De fait, l'ensemble de la façade intérieure ¹⁵⁵ est comme la façade extérieure au nom de Ptolémée VI Philométor ¹⁵⁶.

Ainsi donc les deux façades principales font partie du programme de Ptolémée VI Philométor.

2. Les tableaux des encadrements ¹⁵⁷ et le passage.

Dans les *Urk.* VIII les scènes des tableaux de l'encadrement extérieur (façade ouest, c et f) sont attribuées à Ptolémée X Alexandre I^{er} (n^{os} 185-187) et à Ptolémée VIII Évergète II (n^{os} 191-192). Mais en réalité l'ensemble de ce décor ¹⁵⁸ est au nom de Ptolémée XII Néos Dionysos ¹⁵⁹.

Les tableaux de l'encadrement de la façade intérieure sont pour le montant nord au nom de Ptolémée X et ceux du montant sud sont au nom de Ptolémée XII Néos Dionysos ¹⁶⁰.

¹⁵¹ Actuellement 28 panneaux sont conservés (*Urk.* VIII, n^{os} 179-206).

¹⁵² *Urk.* VIII, p. 129-143 ; PM II², p. 196-197 ; publication en cours dans le cadre du CFETTK (MSA-CNRS USR 3172) ; correction des attributions par Chr. Thiers, « Le temple de Ptah à Karnak. Remarques préliminaires », dans D. Kurth, W. Waitkus (éd.), *Tempeltagung IX* (à paraître). Je remercie Chr. Thiers pour les précieux renseignements qu'il m'a fourni à propos de la datation du décor de cette porte.

¹⁵³ Les n^{os} se réfèrent à la numérotation des *Urk.* VIII. Registre 1 : N. n^o 182 champs à Amon et Mout (photo P. Barguet 53946), S. n^o 184 champs à Amon et Khonsou ; Registre 2 : N. n^o 181 pectoral à Montou et Rattaoui (photo P. Barguet 53945), S. n^o 183 grande offrande à Khonsou et Mout ; Registre 3 : N. n^o 180 palette à Ptah et Maât (photo P. Barguet 53945), S. ? ; Registre 4 : N. n^o 179 ? (photo P. Barguet 53943).

¹⁵⁴ Photos disponibles dans l'édition électronique en CD rom de 2007 par A. Arnaudière de P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*. Voir aussi les photographies de G. et V. de Miré dans R. SCHWALLER DE LUBICZ, *Les temples de Karnak 2*, pl. 299 (scènes n^{os} 181 et 182).

¹⁵⁵ Registre 1. N n^o 203, adoration devant Amon et Mout, S n^o 206, adoration devant Amon et Khonsou ; Registre 2. N n^o 202, miroirs à Hathor et Horsemataoui, S n^o 205, sistres devant une déesse et un dieu enfant ; Registre 3. N n^o 201, libation pour Osiris et Isis, S n^o 204, perdu ; Registre 4. N n^o 200, fumigation pour Amon et Amonet, S, perdu. Pour les scènes n^{os} 200-202 voir la photographie dans R. SCHWALLER DE LUBICZ, *op. cit.*, pl. 300.

¹⁵⁶ Le fait est bien attesté sur les photos P. Barguet (n^{os} 53348, 53349, 53951).

¹⁵⁷ Je désigne sous la dénomination de « tableau de l'encadrement » les surfaces parallèles au passage de l'encadrement de la porte, qu'il faut distinguer du « passage » proprement dit dans l'épaisseur du mur.

¹⁵⁸ Registre 1 : N. n^o 188, pain à Ptah, S. n^o 192, défoncer le sol pour Hathor ; Registre 2 : N. n^o 187, Haute et la Basse Égypte à Amon d'Opé, S. n^o 191, deux couronnes à Harsisiésis ; Registre 3 : N. n^o 186, bandelettes à Nefertoum S. perdu ; Registre 4 : N. n^o 185, perdu, S. perdu.

¹⁵⁹ Voir par exemple la scène n^o 186 dans G. MASPERO, *Égypte*, Paris, 1912, p. 270, fig. 508 et la scène n^o 192 (photo P. Barguet n^o 53950).

¹⁶⁰ Le décor est asymétrique. Au nord (Ptolémée X Alexandre) un grand hymne à Hathor (n^o 189) occupe les registres 2 à 4. Registre 1 : N. n^o 190 fumigation devant Hathor et Harpocrate sur son lotus, S. n^o 195, lait devant Horsemataoui ;

La paroi nord du passage est ornée du décor conventionnel composé de bandeaux horizontaux alternant avec des séries d'emblèmes (*ankh*, *ouas*, cartouches et symboles *sed*)¹⁶¹. Lepsius avait déjà observé que ce panneau portait les cartouches de Ptolémée X Alexandre I^{er} et de Ptolémée XII Néos Dionysos¹⁶². Sur les onze bandeaux conservés les trois premiers à partir du haut sont au nom de Ptolémée X et les huit autres sont au nom de Ptolémée XII.

Après cette remise en ordre de la documentation, la chronologie des travaux apparaît très clairement et répond à une logique en accord avec les événements.

4.3. La chronologie des travaux de décoration de la porte de Ptah

a. La première phase : le projet de Ptolémée VI Philométor

Sous Philométor (180-145), construction de la porte et décoration des deux façades : l'entrée à l'ouest et le revers à l'est. Puis, le projet est stoppé : rien ne se passe sous les règnes de Ptolémée VIII Évergète II (145-116)¹⁶³ ainsi que sous celui de Ptolémée IX Sôter II dans sa première période (116-107). Pendant trente huit ans au moins la porte reste inachevée, ou plus exactement on se contente de la décoration des deux façades. Cette première phase reste cohérente. Autant que l'on puisse en juger, la porte répond aux règles classiques de décoration, ces deux faces présentent les divinités principales et locales¹⁶⁴.

b. La seconde phase : le projet interrompu de Ptolémée X Alexandre I^{er}

Sous Ptolémée X (107-88) on décida, probablement vers la fin du règne, de reprendre le chantier de la porte de Ptah et de mettre en place le second volet du programme de décoration : sculpter les tableaux des encadrements et le passage central (d). Mais les travaux sont brutalement interrompus alors que les artisans avaient terminé le passage de l'encadrement intérieur nord (e) (n^{os} 189-190) et travaillaient dans la partie haute du passage (d) (n^o 197, trois premiers bandeaux). On peut penser que cet arrêt est consécutif à la mort brutale de Ptolémée X en 88. Le reste des tableaux des encadrements (g, c et f) et le bas du passage (d) étaient restés vierges.

c. L'hypothèse d'un projet avorté de Ptolémée Sôter II

Ptolémée IX Sôter II reprend le pouvoir et en bonne logique les autorités locales auraient dû poursuivre le chantier au nom du nouveau roi, terminer la paroi (d) et décorer les tableaux de l'encadrement de la façade entre 85 et 80 ainsi que les parties hautes aujourd'hui disparues. Mais il n'en est rien et c'est le successeur de Sôter II, Ptolémée XII Néos Dionysos (80-51), qui

Registre 2 : N. n^o 189, S. n^o 194, ? devant Harpocrate ; Registre 3 : N. n^o 189, S. n^o 193, perdu ; Registre 4 : N. n^o 189, S. perdu.

161 R. SCHWALLER DE LUBICZ, *op. cit.*, pl. 299.

162 *LD Text* III, p. 5.

163 Pourtant son règne fut riche en constructions à Karnak (Temple d'Opet, porte du II^e pylône, du IV^e pylône, temple de l'Est etc...) et à Thèbes (Qasr el-Agouz, Deir el-Bahari, Medinet Habou etc...) ; pour Karnak, Chr. Thiers, « *Membra disiecta ptolemaica* (II) », *Karnak* 14 (à paraître).

164 Façade d'entrée les divinités « hébergeantes » au premier registre (*Urk.* VIII n^{os} 182, 184), puis les divinité locales (n^{os} 183, 181, 180). Au revers, le second registre est consacré aux déesses et dieux enfants (n^{os} 205, 202), le troisième est osirien (n^{os} 204, 201).

achève le travail ¹⁶⁵. Notons au passage que le programme décoratif de Ptolémée XII introduit de nouveaux thèmes : à l'entrée, dans la première scène ¹⁶⁶ d'offrande du pain à Ptah, le roi porte la même couronne composite que la scène d'offrande de l'onguent à Ptah de la salle XVA. Le second registre est consacré aux rites de Djémê ¹⁶⁷.

Nous ne savons pas pour quelles raisons le chantier n'a pas repris son cours normal entre 85 et 80, alors que le chantier autrement plus important de Médinet Habou poursuivait son programme dans les mêmes années. S'agissait-il de raisons administratives ou financières propres au Domaine de Ptah, nous ne le saurons sans doute jamais. Serait-ce une conséquence de la révolte thébaine admise pour les années 88-85 ? Mais dans le domaine voisin d'Amon ces difficultés n'existaient pas. Pendant les dernières années du règne, on grave les panneaux commémoratifs de la salle XVA dont les scènes 2 et 3 font allusion aux interventions réalisées dans le domaine d'Amon (de Djémê) et celles prévues dans le domaine de Ptah.

d. La prêtrise de Ptah

Peut-être n'est-il pas inopportun de rappeler qu'en ces années la prêtrise de Ptah et des dieux associés à Thèbes était entre les mains de la famille des Horsaisis-Nakhtmontou-Horemheb ¹⁶⁸. Or on trouve dans cette famille issue d'un deuxième prophète d'Amon sous Ptolémée VIII, en plus de la prêtrise de Ptah, celles des couronnes ¹⁶⁹ ainsi que la primature de Thèbes ¹⁷⁰. Ces personnages étaient très impliqués dans les cultes djémaïques ¹⁷¹. Horemheb I^{er}, prêtre de Ptah, de Hathor, de Semataoui et d'Imhotep ou son fils Spotous I^{er} étaient peut-être présents au moment de la visite royale de 115 avant J.-C. ¹⁷². Plus tard, au moment de la décoration de la salle XVA les prêtrises familiales sont tenues par Spotous II le propriétaire du papyrus Denon ou son père Horemheb II, également prêtre des couronnes et primat de Thèbes. Ce Spotous II, petit fils du célèbre prêtre de Ptah Horemheb I^{er}, était alors primat en second de Thèbes ¹⁷³.

Aussi, entre 85 et 80, les programmeurs des panneaux commémoratifs de la salle XVA agissent comme si le projet Ptah a été mené à terme. Avait-il été programmé dès 115 et réalisé

¹⁶⁵ Bandeaux 1 à 8 du panneau *Urk.* VIII, n° 197 (identifiable par l'épithètes royales Philopator Philadelphie) ; scènes *Urk.* VIII, n°s 185-188, 191-192, 193 (?), 194 et 195.

¹⁶⁶ *Urk.* VIII, n° 188, premier registre montant nord (gauche) donc la première scène du programme. En symétrie scène 192 *khebes-to* devant Hathor.

¹⁶⁷ *Urk.* VIII, n° 187 (offrande de la Haute et de la Basse Égypte à Amon d'Opé), n° 191 (offrande des couronnes à Harsisésis). Sur la lecture des ces scènes Cf. TRAUNECKER, dans *Egyptian Religion The Last Thousand Years 2*, p. 1223 ; *id.*, « Le Pap. Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines », dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 196-197.

¹⁶⁸ Cf. TRAUNECKER, dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years 2*, p. 1191-1230.

¹⁶⁹ Prêtre de la Blanche et d'Horus le grand des deux diadèmes. Pour ce titre ajouter L. COULON, « Les sièges de prêtres d'époque tardive », *RdE* 57, 2006, p. 1-31.

¹⁷⁰ Je propose cette traduction du titre de *ḥꜣty-ꜥ* ou *ḥꜣty-ꜥ m Wꜣs.t* appliqué aux prêtres de haut rang qui peuvent pénétrer dans le saint des saints d'Amon (l'Horizon) à Karnak, « voient ce qu'il y a en lui » et « ouvrent les portes du ciel » ; Cf. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 1206, j.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 1222.

¹⁷² Ses titres (*ibid.*, p. 1202), hérités de son père Nakhtmontou I (*ibid.*, p. 1204) ; d'après des contrats grec et démotique de choachytes, Horemheb I^{er} était déjà décédé en 113 (*ibid.*, p. 1210, n. 90 et 91).

¹⁷³ *ḥꜣty-ꜥ m-ḥt m Wꜣs.t* (*ibid.*, p. 1213 et 1215 ; M. COENEN, J. QUAEGBEUR, *De papyrus Denon*, Louvain, 1995, p. 69-70.

que très partiellement sous Ptolémée X Alexandre I^{er} ? En tous cas la scène 3 montre Ptolémée IX honorant Ptah, alors que les travaux très certainement prévus n'ont pas encore été réalisés !

5. Thèbes, été 115 avant notre ère

5.1. Ptolémée IX et sa mère Cléopâtre III en Haute Égypte

Cet été là, Ptolémée IX Sôter II, surnommé Lathyre, était à Thèbes, avec sa mère, Cléopâtre III et probablement en compagnie de sa sœur et épouse, Cléopâtre V Séléne. La stèle 1066 du British Museum témoigne indirectement de la présence de leurs Majestés à Thèbes en 115. Ce grand monolithe en granit rose provenant d'Assouan¹⁷⁴ a conservé partiellement une série de textes grecs totalisant 75 lignes¹⁷⁵. Le premier relate la visite du roi et des reines à Éléphantine au cours du mois de Mésoré de l'an 2 (soit entre le 17 août et le 15 septembre 115 avant J.-C.) peut-être vers le 25 août¹⁷⁶. Le texte décrit la participation de leurs Majestés aux fêtes de la crue. Or si le roi est à Éléphantine fin août, il était à Thèbes, point de passage obligatoire, au moins au début du mois.

La stèle 1066 du British Museum permet, malgré le mauvais état du document car les débuts et fins de lignes manquent, un regard direct sur les fonctionnements de l'administration lagide et ses rapports avec le clergé et les communautés des provinces lointaines. Elle conserve non seulement un récit de la présence royale au cours des cérémonies fêtant la crue à son lieu d'origine mythique mais elle donne copie de documents royaux : ainsi on peut y lire une lettre royale faisant état d'une subvention accordée aux prêtres de Khnoum pour le culte ainsi que l'autorisation d'ériger une stèle commémorant les avantages financiers (en blé) accordés¹⁷⁷. Le même document annonce que leurs majestés royales ont ordonné à Phommous, alors stratège et épistratège de Thébaïde, de célébrer en leur nom ces fêtes (document II). Suit la copie de l'ordonnance que Cléopâtre III et Ptolémée ont adressée à ce même Phommous lui demandant de veiller que la subvention soit bien versée aux ayants droit (document III)¹⁷⁸. Le document suivant est une lettre de la reine mère et du roi adressée aux prêtres à propos de leur revendication concernant des droits sur des terrains d'une île. Il fait état d'ordres donnés à un autre stratège et épistratège de Thébaïde un certain Hermocratès (document IV), suit la copie de la lettre adressée directement à cet Hermocratès (document V). Ces dernières pièces sont d'ailleurs des pièces d'archives puisqu'elles sont datées d'avril 115 soit cinq mois avant la visite royale. Les quatre documents suivant (VI à IX) sont du même ordre, copies de requêtes, de lettres du

174 F.H. MARSHALL, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum* IV, 1916, n° MLXVI, 1066, p. 198-202 et pl. 109. Haute de 3,65 m.

175 P. COLLOMP, *Recherches sur la chancellerie et la diplomatie des Lagides*, 1926, p. 176-180 ; M.-Th. LENGIER, « Les lois et ordonnances des lagides », *CdE* 19, 1944, p. 133 (*OGIS* n° 168) ; A. BERNAND, *De Thèbes à Syène*, Paris 1989, n° 244, p. 194-219 ; F. PIEJKO, « The relations of Ptolemies VIII and IX with the temple of Chnum at Elephantine », *BASP* 29, 1992, p. 5-24.

176 Le dernier document reproduit sur la stèle est daté du 9 mésoré (le 25 août 115 avant J.-C.). Cette date est probablement en rapport avec celle de la présence des souverains à Éléphantine. A. BERNAND, *op. cit.*, p. 202. Pour le calcul de la date voir T.C. SKEAT, *The Reigns of the Ptolemies*, Munich, 1969, p. 15 : 1^{er} Thot = 21 septembre 115.

177 A. BERNAND, *op. cit.*, document I, p. 196.

178 *Ibid.*, p. 19. Phommous sera encore en fonction en 111 ; E. BEVAN, *Histoire des Lagides*, Paris 1934, p. 368.

stratège, concernant des revendications des carriers de Syène et datées de l'an 117 donc du règne précédent.

Il y a quelque chose de tragique dans ce monument ! La nécessité de graver toute cette littérature administrative, avec copies d'ordres et doubles, dans du granit rose, sur une stèle de près de 4 m de haut érigée sur le parvis du temple en dit long sur la confiance qui régnait quant à l'exécution des décisions royales ! Mais on assiste à des prises de décisions sur place. Lors du démontage du temple de Philae un nouveau document faisant allusion à ce voyage a été découvert : le roi a tenu en cette occasion à récompenser publiquement le commandant militaire (phrourarque) de la place. Il a assumé ses fonctions pendant quarante deux ans, à la satisfaction de tous, locaux ou étrangers¹⁷⁹, fait méritoire en des temps troublés¹⁸⁰.

5.2. La date du voyage

La date du voyage est parfaitement cohérente avec le régime du fleuve. Celui-ci atteint normalement son étiage fin mai / début juin. Puis les eaux montent d'abord lentement. Vers la mi-juillet le phénomène prend de l'ampleur et les hautes eaux sont atteintes de la dernière décade d'août à la première de septembre selon les années¹⁸¹. La date souvent avancée du 18 juillet pour le début de la crue en coïncidence avec le lever héliaque de Sothis, si elle est précise pour le phénomène céleste, n'est que très approximative en ce qui concerne le régime du fleuve. La crue est fluctuante, tant dans son ampleur que dans son déroulement chronologique. Quant à l'interdit religieux qui, selon Pline, frappait les rois et préfets d'Égypte qui osaient naviguer sur le fleuve pendant la montée des eaux, Danielle Bonneau a montré que cette prescription, uniquement connue par le texte de Pline n'est pas confirmée par la documentation égyptienne¹⁸². Si effectivement la navigation était plus malaisée aux moments des grands débits du fleuve et que les fortes températures estivales rendaient le voyage éprouvant, il ne semble pas que cet interdit était vraiment en usage. On peut se demander si le calendrier inhabituel¹⁸³ de ce voyage ne révèle pas le souhait de leurs Majestés alexandrines, et de leurs conseillers, d'assister aux fêtes de la crue à Éléphantine, et peut-être, à la Belle fête de la Vallée à Thèbes.

¹⁷⁹ Bloc avec le graffiti d'un commandant de la place depuis 42 ans, qui a été distingué à l'occasion du voyage du roi (Ptolémée IX) Philometor Sôter II en l'an deux ; A. ROCCATI, « Nuove epigrafi greche e latine da File », dans *Homages to Maarten J. Vermaseren*, 1978, p. 988-996, p. 995, n° 6 ; A. BERNAND, *op. cit.*, p. 304, n° 322 (révolte de Cléopâtre II en 130-131).

¹⁸⁰ Révolte de Cléopâtre II en 130-131 (L. KOENEN, *CdÉ* 34, 1959, p. 103-119 ; R. BOGAERT, *CdÉ* 63, 1988, p. 104-105 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 106).

¹⁸¹ Cl. TRAUNECKER, « Données d'hydrogéologie et de climatologie », *Karnak 4 (= Kémi 21)*, 1971, p. 185-188 ; J. BESANÇON, *L'homme et le Nil*, Paris, 1957, p. 71-82. ; W. WILLCOCK, J. CRAIG, *Egyptian Irrigation I*, Londres, 1913, p. 168-169.

¹⁸² D. BONNEAU, « Le souverain d'Égypte voyageait-il sur le Nil en crue », *CdE* 36, 1961, p. 377-385.

¹⁸³ Normalement le tourisme antique se pratiquait en automne et au printemps (N. HOHLWEIN, « Déplacement et tourisme dans l'Égypte romaine », *CdE* 29, 1940, p. 253 ; I. AMIN GHALI, « Touristes romains en Égypte et Égyptiens à Rome sous le Haut Empire », *CHE* 11, 1969, p. 43-62). On ne connaît qu'une quinzaine de témoignages de déplacements de souverains lagides en Haute Égypte (de septembre à avril), beaucoup ne sont pas entièrement assurés (stèles du Bucheum, par exemple). La consécration du temple d'Edfou a eu lieu en été, le 23 août 237, en principe en présence de Ptolémée III. Sur les visites royales dans la *chôra*, W. CLARYSSE, « The Ptolemies Visiting the Egyptian Chora », dans L. Mooren (éd.), *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World*, *StudHell* 36, 2000, p. 29-53.

La date exacte de la Belle fête de la Vallée n'est pas connue. On sait qu'elle se déroulait au cours du mois de payni (deuxième mois de l'été)¹⁸⁴ et que selon les sources elle durait de deux à une dizaine de jours¹⁸⁵. Le jour de la traversée (*diabasis*) était réglé sur la néonomie de sorte que la date exacte était fluctuante¹⁸⁶. Les quelques témoignages possibles sont datés du 10 ou du 18 payni¹⁸⁷. En 115 avant notre ère, le mois de payni du calendrier civil égyptien correspond à la période du 17 juin au 17 juillet julien. La présence royale pendant cette célébration faisait partie, même virtuellement, du rituel¹⁸⁸. Aux hautes époques, lorsque le roi ne pouvait présider en personne les processions et cérémonies, il délégua un « conducteur des fêtes » choisi dans son entourage. Sa présence était aussi matérialisée par des statues du roi marchant, placées sur un traîneau¹⁸⁹. On sait qu'à l'époque ptolémaïque l'épistratège de la Thébaidé était présent pour représenter le souverain¹⁹⁰. Dans cette hypothèse, il faut imaginer la présence de Ptolémée IX à Thèbes vers la mi-juillet, soit environ un mois avant les célébrations de la crue à Éléphantine.

5.3. La royauté pharaonique des liturgistes thébains et l'hypothèse de la participation du roi aux célébrations de l'été 115

L'hypothèse d'une participation de Ptolémée IX Sôter II aux festivités thébaines de l'an 115 avant J.-C. donne une clé précieuse pour saisir la logique des interventions locales du règne. On peut comprendre ce voyage comme une action de « communication » dirions-nous aujourd'hui pour établir clairement à la vue de tous, intellectuels et hommes du peuple, le nouveau pouvoir partagé par Cléopâtre III et son fils¹⁹¹. Les grandes cérémonies populaires avec processions et rites extérieurs étaient propices à cet effet¹⁹². L'été 115 était en l'occurrence la première occasion d'un tel voyage, Ptolémée VIII Évergète II étant mort le 28 juin de l'an 116¹⁹³, soit le 11 payni.

184 Cl. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 134-137 ; U. WILCKEN, *UPZ* II, n° 162, 3 (1-3), 8 (19-20).

185 Fr. HERBIN, *Le Livre de Parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 340, 362, 51-52 ; Papyrus Leiden T32, II 18 à 29.

186 Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 134, n. 259 (20, 22, 28 payni).

187 Graffiti grec dans la cour du temple de Louqsor : *ASAE* 60, 1968, p. 281, n° 12 : 10 payni ; Fr. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte*, p. 105 ; papyrus Berlin 3115 daté de Sôter II an 110 ou 107 jour de boire d'une association de Choachytes le 18 payni (5 juillet).

188 Fr. HERBIN, *op. cit.*, p. 51 : II,19, allusion aux clameurs royales. Noter le symbolisme des couronnes en II,20.

189 S. SCHOTT, *Wall Scenes from the Mortuary Chapel of the Mayor Paser at Medinet Habu*, *SAOC* 30, 1957 ; Cl. TRAUNECKER, dans *Pharaon*, Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris, 2004, p. 133 ; W. HELCK, *LÄ* II, 1977, col. 192-194 ; la niche centrale du sanctuaire axial de la chapelle reposoir de Séthi II à Karnak contenait une statue de substitution de ce type (PM II², p. 26 [34]). La belle statue d'Amenhotep III debout sur un traîneau trouvée dans la cour du temple de Louqsor est une reproduction en pierre d'une statue de ce type ; M. EL-SAGHIR, *Das Statuenversteck im Luxortempel*, Mayence, 1991, p. 21-27.

190 F. HEIKAL, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin* II, p. 15 et n. 5.

191 On ne peut s'empêcher de penser, toutes proportions gardées, au voyage de la reine-régente Catherine de Médicis et du jeune roi Charles IX à travers la France, de janvier 1564 à mai 1566, pour lui présenter son royaume.

192 Quelques siècles auparavant les nouveaux souverains de l'Égypte après la domination perse ont, de même, porté leur effort architectural pour les grandes fêtes thébaines de prestige (Chapelle d'Achôris, et kiosque et restaurations à Médinet Habou) pour donner des cadres fastueux aux fêtes thébaines ; Cl. TRAUNECKER, *BIFAO* 79, 1979, p. 423, 426, 434.

193 M. CHAUVEAU, *op. cit.*, p. 20 (24) ; T.C. SKEAT, *op. cit.*, p. 35 (28) ; E. BEVAN, *Histoire des Lagides*, p. 364 (28).

On a souvent relevé la grande diversité des théologies locales, en particulier en ce qui concerne les mythes cosmogoniques. Il en va de même pour les mythes fondateurs de la royauté. Thèbes en l'occurrence, ancienne nécropole royale, tient une place de choix. On sait combien fut grand, sur le plan liturgique, le traumatisme local lorsque la tombe de Pharaon a quitté l'ancienne Thèbes¹⁹⁴. Les rites funéraires royaux avaient une double fonction : assurer la survie dans l'au-delà du roi défunt mais surtout proclamer à la vue de tous la légitimité du successeur qui conduit le rituel d'enterrement, puis assume sa commémoration annuelle dans les Temples de Millions d'Années. Au premier millénaire avant notre ère, les rois s'étant éloignés de Thèbes, les théologiens locaux substituèrent aux anciens rois le culte d'Amon de Djémê, sorte de défunt divin. Cette théologie très complexe a intégré des éléments royaux, en particulier le culte des couronnes, avec une prêtrise et des lieux de cultes spécialisés¹⁹⁵. Le temple de Thot à Médinet Habou (Qasr el-Agouz), construit et décoré vers la fin du règne de Ptolémée VIII Évergète II est consacré à une forme de Thot, prêtre funéraire et gardien de la royauté ptolémaïque¹⁹⁶. On se plaît à penser qu'en cet été 115 avant J.-C. Cléopâtre III et son fils Ptolémée IX Sôter II visitèrent ce temple à peine achevé au nom de leur mari et père et participèrent aux rituels établissant leur légitimité thébaine et publique. Il en fut de même pour le temple, un peu plus ancien, de Deir el-Médineh, sorte de chapelle funéraire collective pour tous les défunts de la métropole¹⁹⁷, combinant les anciennes théologies de l'antique Hathor de la nécropole avec les cultes djémaïques.

5.4. Les choix sur place de Ptolémée IX, le bien conseillé, et les cultes de Djémê

À l'époque ramesside, il était de tradition de fermer les chantiers au moment de la mort de Pharaon, tout restant en suspend en attendant l'approbation du successeur¹⁹⁸. Sans doute en était-il de même à l'époque hellénistique. Nul doute que les responsables locaux présentèrent à leurs Majestés les travaux en cours. Cette année là, plusieurs chantiers thébains du règne de Ptolémée VIII étaient achevés : les modifications du temple de l'Est à Karnak, la chapelle de Deir el-Bahari. Le grand chantier de la porte du II^e pylône a été mené à terme. Quelques interventions mineures ne nécessitaient pas une suite¹⁹⁹. Étaient en cours les grands chantiers suivants : sur la rive est le temple d'Opet, et les importantes restaurations dans le temple de

¹⁹⁴ Voir *supra*, n. 61 en particulier Cl. TRAUNECKER, dans A.-P. Zivie (éd.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*, p. 97-102 ; *id.*, *Religions & Histoire* 29, 2009, p. 50-55.

¹⁹⁵ Cl. TRAUNECKER, dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* 2, p. 1191-1230.

¹⁹⁶ *Id.*, *BSFE* 174, 2009, p. 29-69, avec des scènes dynastiques dans la salle de culte (scènes 12, 13, 20, 21 p. 54-55) et dans la salles des offrandes (p. 50-51) mention des quatre temples et chapelles osirienne Opet, Deir el-Médineh, Deir el Bahari, Djémê.

¹⁹⁷ Cette lecture permet de comprendre le décor de la chapelle sud (*Deir al-Médîna*, n° 58), avec la représentation d'un défunt anonyme dans la scène de la pesée du cœur.

¹⁹⁸ Sur cette pratique, voir le dossier du colosse de pierre de bekhen dans la cour du VIII^e pylône : Cl. TRAUNECKER, *Karnak* 6, 1980, p. 142-52 ; l'exemple du passage du jeune Ramsès II à Abydos après le décès de son père et ordonnant la reprise du chantier est bien connu (grande inscription dédicatoire d'Abydos). Pour cette réactivité locale de fait touchant les dirigeants lointains, je me permets de relater une anecdote personnelle. Un jour on m'a interdit l'accès dans un temple car le Directeur Général du Service des Antiquités, dont la signature figurait sur mon permis de visite, avait été destitué la veille.

¹⁹⁹ Scènes du IV^e pylône : PM II², p. 79i ; Chr. THIERS, *Karnak* 14 (à paraître).

Khonsou et sur la rive gauche le temple de Qasr el-Agouz, le temple de Deir el-Médineh et les modifications du temple de la XVIII^e dynastie de Médinet Habou. Il faut rappeler que l'inachèvement de la décoration d'un monument est indépendante du fonctionnement liturgique de l'édifice.

On arrête brutalement, pour des raisons inconnues, les travaux de décoration du temple d'Opet. À Qasr el-Agouz, la situation est plus simple : le décor du saint des saints et de la salle des offrandes est achevé. On garde donc le statu quo, avec une antichambre anépigraphie.

Mais il faut intervenir d'urgence dans les parties hautes du déambulatoire central du vieux temple de Khonsou à Karnak et achever le travail en cours. Ces travaux avec des manipulations de blocs importants dans les parties hautes de l'édifice ont probablement été engagés à la suite de désordres statiques. Nous avons vu qu'ils coïncident également avec l'introduction des rituels djémaïques dans le vieux sanctuaire du dieu lunaire.

Les deux autres interventions thébaines de cette première partie du règne sont en rapport avec les rites de Djémê. Poursuivant l'œuvre de son père à Médinet Habou, nous avons vu que Ptolémée IX Sôter II fait installer à grands efforts un naos de granite dans l'antique temple de la XVIII^e dynastie.

À Deir el-Médineh, la situation était comparable à celle du temple de Qasr el-Agouz. Le décor des salles de culte et du portique interne était achevé²⁰⁰. Seule l'antichambre restait anépigraphie. Les théologiens de Thèbes auraient pu suggérer à leur Majesté de financer la poursuite de la décoration intérieure du temple, mais on préféra faire graver à l'extérieur du temple deux scènes d'offrande mettant en scène la nouvelle royauté dans le contexte de théologies royales thébaines. Cette scène, facilement accessible et ostentatoire, commémore, selon mon approche, la visite royale de l'été 115 avant J.-C. Elle est le reflet de la situation politique avec le rôle prééminent de la reine mère, l'exaltation de la royauté juvénile thébaine avec le dieu enfant Semataoui. Elle souligne aussi les retombées bénéfiques des cultes de Djémê pour tout défunt et pratiquant de la nécropole : le dieu souverain pénètre en ce lieu pour dispenser le souffle de vie pour tous.

5.5. Les dispositions administratives et la suite du voyage

Comment étaient financés ces travaux au nom du roi²⁰¹ ? Peut-être comme cela est attesté pour Edfou, les fonds nécessaires étaient-ils fournis, sur ordre du roi par la banque royale locale ? À Thèbes, le banquier royal était alors un certain Kephalos, connu pour avoir occupé ce poste pendant 32 ans, de 116 à 84, soit exactement pendant le règne de Ptolémée IX et X. D'ailleurs, après la révolte de Thèbes en 88/85 la banque royale thébaine disparaît et il faut

²⁰⁰ Fond des salles de culte avec Ptolémée IV Philopator (avant la révolte de Haute Égypte) et le reste du temple par Ptolémée VI Philometor et Ptolémée VIII Évergète II.

²⁰¹ Sur cette question, voir Chr. THIERS, « Égyptiens et Grecs au service des cultes indigènes. Un aspect de l'évergétisme en Égypte ptolémaïque », dans M. Molin (dir.), *Les régulations sociales dans l'Antiquité. Actes du colloque d'Angers 23 et 24 mai 2003*, Rennes, 2006, p. 275-301 ; *id.*, « Observations sur le financement des chantiers de construction des temples à l'époque ptolémaïque », dans R. Preys (éd.), *7. Ägyptologische Tempeltagung. Structuring Religion*, 2009, Wiesbaden, p. 231-244.

attendre l'occupation romaine pour que l'institution revive ²⁰². Nous ignorons bien sûr qui furent les interlocuteurs locaux et autres acteurs administratifs lors de décisions prises en été 115. En revanche il est hautement probable que pendant leur voyage les souverains séjournèrent à Ptolémaïs Hermiou, près de l'actuel Menchieh, non loin d'Abydos, à quelques 120 km au nord de Thèbes. Cette ville grecque fondée par Ptolémée I^{er} était la capitale administrative de la Haute Égypte ²⁰³. C'est là que résidaient l'épistratège de Haute Égypte ²⁰⁴, donc Phommous au moment du voyage de 115, et tous les hauts fonctionnaires chargés de la gestion de la région. Parmi ceux-ci on compte le responsable des finances, les banquiers et l'épistatès chargé des temples. On peut imaginer que ces fonctions étaient représentées dans la suite du roi en déplacement dans la Thébaïde.

Comment s'est déroulé le séjour de leurs Majestés à Thèbes ? J'avais déjà imaginé que ce fut le primat de Thèbes, prêtre de Ptah et des couronnes, Horemheb I^{er} qui a présenté les bouquets d'accueil à leurs Majestés, entourées des hauts fonctionnaires de la région. Ce n'est là qu'une supposition ²⁰⁵. Cependant, cette famille fortement impliquée dans les cultes de Djémê, des couronnes royales et de Ptah est bien placée pour défendre auprès des politiques de passage le programme architectural qui sera mis en place sous cette législature : constructions nouvelles à Djémê, avec un projet ambitieux, interventions à Karnak plus modestes peut-être, mais qui ne sauraient être qualifiées de simples « pflichtdeklarationen ». On ne connaît pas le nom du grand prêtre d'Amon à cette époque. J. Quaegebeur avait signalé que vers la fin du deuxième siècle la fonction était occupée par un certain Espmêtis II, par ailleurs notaire à Djémê. Dès le début de l'époque ptolémaïque la fonction de grand prêtre d'Amon est liée à celle de « prophète des dieux de Djémê » ²⁰⁶.

Les souverains poursuivent leur voyage vers le sud, peut-être faut-il voir dans les travaux entrepris à Elkab ²⁰⁷ une trace de leur passage. Il semble, comme pour le chantier du temple de Khonsou, que les travaux étaient en cours à la mort de Ptolémée VIII Évergète II. L'intérieur du spéos est aux noms de Ptolémée VIII Évergète II et Cléopâtre III seule. La façade est ornée

202 R. BOGAERT, « Liste géographique des banques et banquiers de l'Égypte ptolémaïque », *ZPE* 120, 1998, p. 165-202, p. 167, 195. Ces banquiers, gestionnaires de biens de l'état, sont assermentés, redevables devant l'administration sur leur bien et leur personne. Même si leurs bureaux peuvent être établis dans l'enceinte du temple pour des raisons de sécurité ils s'engagent à ne pas se réfugier dans des lieux sacrés en cas de poursuites. Ils peuvent être chargés de collecte de fond pour les travaux dans les temples.

203 K. VANDORPE, « City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel », dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 210.

204 Le problème des épistratèges de Haute Égypte est complexe. En principe le pays était géré, à partir de Ptolémée V, Épiphanes par trois épistratèges : Basse Égypte (Héliopolis), Moyenne Égypte ou Heptanomie (Memphis) et Haute Égypte (Ptolémaïs Hermiou). Voir E. VAN'T DACK, « L'évolution de l'épistratégie dans la Thébaïde au I^{er} siècle av. J.-C », *OLP* 6-7, 1975-76, p. 577-587 et K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 210, n. 47. Voir aussi J. THOMAS, *The Epistrategos in Ptolemaic and Roman Egypt I. The Ptolemaic Epistrategos*, *PapCol* 6, 1975 ; résumé de J. Strauss dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire* 55, 1977, p. 1261-1262. Selon J. Thomas, en 135 Ptolémée VIII Évergète II promeut au rang d'épistratège le stratège de Thébaïde, pour contrebalancer l'influence de la reine Cléopâtre II dans le reste du pays. D'ailleurs la révolte aller éclater en mai 131.

205 Cl. TRAUNECKER, dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* 2, p. 1202 et 1204, 1226. Ce personnage serait décédé avant l'an 113.

206 J. QUAEGBEUR, « À la recherche du haut clergé thébain », dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 139-161, p. 156.

207 Le spéos du désert : Ph. DERCHAIN, *Elkab I. Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal*, Bruxelles, 1971 ; L. MARTZOLFF, « Nouvelles scènes figurant des souveraines ptolémaïques officiant seules », *ZÄS* 136, 2009, p. 39-41. S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 43-47.

d'une frise de cartouches de Ptolémée IX Sôter II dans sa première version et montre Cléopâtre III officiant seule²⁰⁸. La déesse honorée est Nekhbet, la Lointaine apaisée, soit un contexte fortement hathorique²⁰⁹. Nous sommes là dans un centre de la théologie royale féminine. Il n'est pas exclu que d'autres interventions de cette période du règne soient également en rapport avec le voyage de 115²¹⁰.

À Philae le décor d'une pièce du premier pylône²¹¹ témoigne de leur passage et de la volonté de valorisation de la Basse Nubie²¹². Dans le passage de la porte, le roi, coiffé de la couronne de Haute Égypte et suivi de deux reines Cléopâtre, présente les champs à Isis²¹³. Sur la paroi du fond, le roi offre également les champs à Osiris, Isis, Harendotès et Harpocrate²¹⁴. Le titre de ces deux scènes atteste que le roi consacre l'ensemble du Dodécaschène sur les deux rives à l'entretien des cultes à Philae. On a beaucoup discuté sur l'identité de ces reines²¹⁵. Le plus raisonnable, à mon sens, est d'admettre que la scène du passage montre Cléopâtre III et V Séléné, soit la mère du roi et sa deuxième épouse. Des blocs trouvés à Kalabcha attestent d'une activité constructive, qui porte témoignage selon H. De Meulenaere du voyage de 115²¹⁶.

En 107, Ptolémée IX Philometor II est chassé. Nous avons vu qu'à Thèbes sous le règne de son frère, Ptolémée X Alexandre I^{er}, le programme de renouvellement des lieux de cultes djémaïque se poursuit.

5.6. Ptolémée IX Sôter II, le retour

En 88, Sôter remonte sur le trône à la mort de son frère. Le sud de l'Égypte est en révolte. Il semble qu'il s'agit d'un soulèvement contre l'autorité des Ptolémées engagé dès 91 et qui n'est pas en rapport direct avec les troubles dynastiques alexandrins²¹⁷. Au moment du retour offensif

208 Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, p. 8, 20* pl. 17 (intérieur), pl. 14 extérieur F.

209 On est tenté de faire le rapprochement avec l'intervention à Deir el-Médineh.

210 S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 39-41 (Atribis, Dendara : Mammisi et Chapelle de la Barque, Qous, Kontralatopolis, Edfou, mur d'enceinte et mammisi, Kôm Ombo) sous réserve d'une étude détaillée du contexte chronologique architectural.

211 *Philä* I, fig. 100 et 101. Sur ces scènes, L. MARTZOLFF, *La décoration des pylônes ptolémaïques* 1, p. 25, 26 et 125.

212 G. DIETZE, « Philae und der Dodekaschoinos in Ptolemaïscher Zeit », *AncSoc* 25, 1994, p. 63-110, p. 97 et 107 (ne cite pas les scènes du pylône de Philae).

213 *Philä* I, fig. 100.

214 *Philä* I, fig. 101.

215 La seconde des deux reines de la fig. 100 est une sœur du roi, comme la reine unique de la scène 101. Pour H. de Meulenaere il s'agit de Cléopâtre III et V (voir note suivante).

216 H. DE MEULENAERE, « Ptolémée IX Sôter II à Kalabcha », *CdE* 36, 1961, p. 98-105 ; H. DE MEULENAERE, M. DEWACHTER, *La chapelle ptolémaïque de Kalabcha* 2, Le Caire, 1970, p. 14 ; voir les mises au point de S. CASSOR-PFEIFFER, *op. cit.*, p. 45-47. M. Chauveau (« Une nouvelle déesse Philadelphie », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* 2, p. 1273, n. 32) envisage même une triple régence (Cléopâtre II et III).

217 Cette région a toujours été instable. Voir K. VANDORPE, dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 234 : événements bien connus de 131-122, Cléopâtre II contre Ptolémée VIII Évergète II avec un contre-roi thébain Harsiésis (Cl. TRAUNECKER, dans *Hundred-Gated Thebes*, p. 200) ; en 116 au moment de l'accession au trône de Ptolémée IX (K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 234, n. 236) ; en 91 (*ibid.*, p. 234, n. 237 : p.dém.Berlin 13608 et p.dém.Caire 30963). Sur cette question, en dernier lieu, A.-E. VEÏSSE, *Les « révoltes égyptiennes ». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, *StudHell* 41, 2004.

de Sôter II, en 88, un certain Platon est stratège de Haute Égypte²¹⁸. On connaît de lui des lettres reflétant les tensions régnant en Haute Égypte pendant cette période. Il est destitué, mais le personnage est intéressant par son aspect biculturel. Haut fonctionnaire de l'état ptolémaïque, hellénophone, Platon était aussi en même temps prêtre égyptien. Selon Pausanias²¹⁹, Thèbes aurait été détruite. Les faits sont moins catégoriques ; on a vu que les grands chantiers se poursuivent à Médinet Habou et dans Karnak. Néanmoins, les événements ont été violents : il semble que deux temples des villes au centre du conflit ont été détruits et leurs pierres remployées à Tôd et à Ermant²²⁰. On a l'impression, malgré cette violence, d'événements relativement localisés. Néanmoins la documentation papyrologique trahit une certaine baisse de l'activité économique. Hermonthis, à la suite des événements et d'une réorganisation engagée dès Ptolémée X Alexandre I^{er}, devient le centre administratif local.

Dans les dernières années du règne, le pouvoir royal poursuit le programme architectural thébain centré sur les cultes de Djémê. Le nom de couronnement est modifié en conséquence à Thèbes, avec une subtile allusion à un souverain énergique et guerrier, comparable à Harsisès le belliqueux fils d'Osiris. Le chantier de la porte monumentale de Djémê progresse.

5.7. La salle XVA : un mémorial aux programmes de Sôter II au cœur du temple de Karnak

Mais dans le temple de Karnak, les prêtres sont confrontés avec un grave problème. La couverture d'une salle au cœur du sanctuaire a cédé. Ces dégâts sont probablement dus aux effets de mouvements sismiques²²¹ sur une construction défectueuse : on a voulu couvrir une cour bien trop large. Il faut mettre en place des colonnes-étais²²². C'est une réparation délicate et périlleuse au cœur du temple dans une situation difficile d'accès. À l'occasion de ce chantier les autorités locales décident de graver sur la paroi en face de colonnes étais, trois scènes

²¹⁸ Dans ces lettres datées de mars à novembre 88 l'épistratège de Haute Égypte exhorte depuis Latopolis les habitants de Gebélein à se préparer à résister aux rebelles venant de Thèbes. L. COULON, « Quand Amon parle à Platon », *RdE* 52, 2002, p. 85-112 ; R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 102-103 ; K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 234, n. 237 ; G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, p. 190.

²¹⁹ PAUSANIAS I, 9,3 et VIII, 23,2 (à propos d'une statue de Ptolémée IX à Delphes).

²²⁰ D. DEVAUCHELLE, J.-Cl. GRENIER, « Remarques sur le nome Hermonthite à la lumière de quelques inscriptions de Tôd », *BIFAO* 82, 1982, p. 157-169.

²²¹ Sans être une zone à fort risque sismique, les tremblements de terre ne sont pas exceptionnels en Égypte. Personnellement j'en ai vécus deux dans la région thébaine. Les traces de désordres à la suite de mouvements sismiques ne sont pas rares : le temple de Qasr el-Agouz présente un déversement important de sa moitié sud et tous les murs transversaux sont fissurés. Dans la tombe 33 de Padiamenopé, les parois sud et nord des deux grandes salles d'entrée sont détruites alors que les parois perpendiculaires sont intactes (voir aussi le déambulatoire XIII). Cette pathologie est caractéristique des dégâts occasionnés par une onde de choc sismique se déplaçant dans le sens ouest-est. Sur les tremblements de terres antiques, voir A. HERMANN, dans *Reallexikon für Antike und Christentum* V, col. 1073 ; R. MAZZA, « The supposed Egyptian earthquakes of 184 and 95 B.C », *Annali di geofisica* 41/1, 1998, p. 121-125 ; N. AMBRASEYS, C. MELVILLE, R. ADAMS, *The Seismicity of Egypt, Arabia and the Red. A Historical Review*, Cambridge, 1994 (non consulté) ; E. GUIDOBONI, J.E. EBEL, *Earthquakes and Tsunamis in the Past: A Guide to Techniques in Historical Seismology*, Cambridge, 2009 (non consulté) ; E. GUIDOBONI, A. COMASTRI, G. TRAINA, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century*, Bologne, 1994 (non consulté). Pour le tremblement de terre à Thèbes de 26 avant J.-C., voir STRABON XVII, 46.

²²² Voir *supra*, n. 104.

commémorant l'action de Sôter II à Thèbes : on glorifie ainsi l'action royale pour la triade Thébaine et Khonsou l'enfant (scène centrale), Amon d'Opé et les cultes de Djémê à gauche et à droite les divinités du temple de Ptah. On a vu que les décorateurs ont devancé l'action royale dans le domaine de Ptah, mais il est peut-être opportun de rappeler que la puissante famille sacerdotale des Horsaisis-Nakhtmontou-Horemheb détenait la prêtrise de Ptah et des divinités associées à ce domaine. Étaient-ils les inspirateurs de la politique de construction à Thèbes sous Sôter II ? En tous cas la salle XVA au cœur de l'antique temple d'Amon joue le rôle d'un mémorial commémorant l'action du pouvoir royal qui a su écouter les sages conseils des savants Thébains. À quoi servait cette salle ? Pour l'instant nous ne pouvons le savoir, était-ce là que Platon écoutait Amon ?

À travers cette étude laborieuse, fondée sur des témoignages modestes, on devine un monde complexe et mêlé. Les stratèges, hommes politiques de culture grecque, peuvent être aussi des prêtres égyptiens dédiant des statues dans les cours des temples. Les monuments surgissent de terre couverts d'inscriptions savantes que peu savaient lire mais les vieux rituels, souvent revus et adaptés, sont toujours célébrés au milieu de la foule. Les intellectuels de Thèbes ont su adapter leurs outils théologiques aux circonstances sociales et politiques nouvelles. Entre le politique, le religieux, l'économique et le rituel, le monde extérieur grec et la tradition égyptienne les frontières sont variables. Le stratège officiait en tant que juge dans le temple, à l'ombre de la « Porte de donner la Justice ». Certains de ces responsables publics participant à des cérémonies religieuses étaient devenus, en quelque sorte, des prêtres « honoris causa » de nombreux cultes. Des prêtres, scribes et hommes de textes intervenaient dans la vie publique. Je sais que quelques historiens accèdent à l'existence constante d'une opposition nationaliste égyptienne de souche contre les dirigeants grecs ²²³, d'autres imaginent une opposition de prêtres récalcitrants au rationalisme grec ²²⁴. Insurrections, révoltes et mouvements divers n'ont pas manqué dans l'histoire de l'Égypte ptolémaïque mais les motifs résidaient-ils en une revendication culturelle, ou nationaliste ? Quelle était la part des motifs économiques, voire fiscaux ?

L. Coulon a montré comment Platon, fils du stratège de Haute Égypte en 88, parlait avec Amon. « Prêtres, scribes et fonctionnaires appartenaient à la même strate de la population et il n'y avait pas opposition entre l'administration royale et les temples, mais bien au contraire collaboration » écrit W. Clarysse ²²⁵. La constance des projets thébains sous les règnes chaotiques des deux frères rivaux et d'une mère ambitieuse illustre bien cette vision de l'Égypte ptolémaïque.

²²³ W. HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, p. 73-93.

²²⁴ G. HÖLBL, *Geschichte des Ptolemäerreiches*, p. 102 : les rationalistes grecs échouent dans leur tentative de faire changer de comportement les prêtres englués dans une tradition remontant à des milliers d'années.

²²⁵ W. CLARYSSE, dans D. Valbelle, J. Leclant (dir.), *Le décret de Memphis*, p. 41-62.

L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (II). Le périptère du petit temple de Médinet Habou *

Christiane Zivie-Coche
EPHE, Section des Sciences religieuses

L'ÉTUDE DES DIFFÉRENTES SCÈNES figurant l'Ogdoade sur les grandes portes ptolémaïques du complexe thébain ou encore dans les temples eux-mêmes, comme à Opet ou au temple de Khonsou, m'a permis dans un précédent article de dégager certaines caractéristiques de la troupe des Huit dans le cadre de la théologie thébaine, telle qu'elle apparaît à partir du début de l'époque ptolémaïque ¹. On avait pu constater que les quatre mâles et leurs pendants féminins étaient presque toujours représentés totalement anthropomorphes, ayant abandonné leurs têtes de batraciens et de serpents ², qu'ils apparaissaient dans un ordre quasi canonique au moins entre les règnes de Ptolémée III et Ptolémée VIII, sans doute sur la base d'un modèle commun. Les légendes fournies qui accompagnent leurs images tant sur le propylône de Montou que sur celui de Khonsou, ou encore sur le II^e pylône du temple d'Amon révèlent par fragments les éléments mythologiques qui leur étaient attachés. Nés à Louqsor dans

* Cet article était déjà remis pour publication dans le volume 2 des *Documents de Théologies Thébaines Tardives*, lorsqu'a paru l'ouvrage *Perspectives on Ptolemaic Thebes, Occasional Proceedings of the Theban Workshop, SAOC 65*, 2011, édité par P.F. Dorman et B.M. Bryan, avec en particulier l'article de J.Br. McCLAIN, « The Cosmogonical Inscriptions of Ptolemy VIII Euergetes II and the Cultic Evolution of the Temple of *Djeser-set* », p. 69-96. Comme l'écrit son auteur dans l'introduction de son article, l'intérêt partagé par plusieurs égyptologues pour les textes ptolémaïques et romains de la région thébaine, dont tous ne sont pas encore publiés, l'a poussé à donner dans un premier article préliminaire la presque totalité des textes de Ptolémée VIII du périptère du petit temple de Médinet Habou, en attendant l'édition en fac-similés accompagnés de photographies que fera en son temps l'Oriental Institute de Chicago. Il apporte d'utiles compléments pour certaines parties architecturales, les linteaux de portes, dont je n'avais pas réussi à copier les textes, comme je l'explique plus loin ; compléments que je prends évidemment en compte. Pour ce qui est des textes propres à la théologie de Djémê gravés sur les montants de portes ou sur la corniche de la chapelle de la barque, il n'y a que peu de divergences entre nos copies respectives ; je les signalerai au moment voulu, ainsi que les différences de lectures et d'interprétation. Ma perspective d'ensemble se veut large, définir le rôle de l'Ogdoade au sein de la théologie thébaine tardive, en prenant en compte ses relations avec Amon, Osiris, ainsi que Montou, qui pour ce dernier apparaissent dans les inscriptions du pylône ptolémaïque et de la cour romaine. C'est pourquoi en accord avec Christophe Thiers, éditeur de la collection, il a paru raisonnable de conserver cet article qui ne fait pas double emploi avec celui de J.Brett McClain.

1 « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives 1 (D3T 1)*, *CENiM 3*, 2009, p. 167-225.

2 Cf. aussi sur cette question D. MENDEL, « Zwei Erscheinungsformen der Achtheit », dans H. Knuf, Chr. Leitz, D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense, Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Joseph Thissen*, *OLA 194*, 2010, p. 383-396. Cet article et celui que j'ai publié dans les *D3T 1* sont pratiquement contemporains et traitent du même sujet sous des points de vue partiellement différents, sans que les auteurs aient eu connaissance du travail de l'autre.

l'Opé de Tatenen, ou enfants de l'Amon primordial décliné comme Kematef, l'ancêtre par excellence, ils créent à leur tour le soleil et la lumière, avec dans certains exemples une précision topographique : dans l'île de la flamme à Hermopolis ; ils descendent le Nil jusqu'à Héliopolis où ils achèvent leur vie avant que d'être ramenés jusqu'à Thèbes où ils sont enterrés sur la rive gauche dans la butte de Djémê. Butte qui abrite aussi Kematef, « Celui qui a achevé son temps », et Osiris selon la tradition thébaine. Ce dernier, né dans le temple d'Opet, y reçoit les préparatifs *post mortem*³, en particulier le remembrement de son corps dépecé, avant d'être inhumé de l'autre côté du Nil dans la douat de Djémê où il s'unira à Rê. Le long texte cosmogonique de la chapelle de la barque du temple de Khonsou, unique en son genre, apporte d'autres précisions sur l'origine des huit dieux⁴. Issus de la semence du premier Primordial qui s'est masturbé, associés à la matière primordiale, la *benenet*, ils naissent, dans ce récit mythologique à rebondissements, une seconde fois, d'une manière plus naturelle, si l'on peut dire, de l'union du Primordial avec Mehet-ouret. Ce texte complexe, qui a des ambitions étiologiques, cherche aussi à entrelacer plusieurs thèmes différents : la naissance des Huit à Thèbes, enfants du Primordial, telle qu'elle est évoquée plus haut avec un motif emprunté à des cosmogonies plus anciennes qui privilégient la masturbation du créateur solitaire.

Ces dieux des temps primordiaux sont également chargés d'une nette connotation funéraire, ce qui explique le caractère spécifique de l'offrande qui leur est accordée dans les scènes rituelles : encens et libation d'eau fraîche, qui peut s'accompagner dans certains cas de pains. Cette offrande est en premier lieu destinée à Kematef, le grand *Ba* d'Amon, qui la redistribue aux Huit, après l'avoir reçue d'Amon d'Opé tous les dix jours ou de Khonsou-Chou quotidiennement. Ces deux commensaux se rendent de la rive droite à l'ouest, sur la butte de Djémê pour accomplir ce rite.

LE PETIT TEMPLE DE MÉDINET HABOU

Pour élargir notre vision de ces divinités, il convient donc de les suivre sur la rive des morts et dans le lieu qui paraît être le point central de Djémê, le petit temple de Médinet Habou (**fig. 1**)⁵. Pour résumer même brièvement l'histoire de cet édifice dont les inscriptions de diffé-

³ Fr. R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 67-129.

⁴ D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 193-196.

⁵ PM II², p. 460-474 et pl. XLIV-XLV ; U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu II. The Temples of the Eighteenth Dynasty*, *OIP* 41, 1939 ; The Epigraphic Survey, *Medinet Habu IX. The Eighteenth Dynasty Temple*, Part 1. *The Inner Sanctuaries*, *OIP* 136, 2009, correspond à la publication du décor et des inscriptions des six salles qui composent le temple proprement dit. La partie avant de l'édifice n'est pas prise en compte dans ce volume, mais un résumé de l'histoire du temple y est cependant proposé. Voir aussi G. DARESSY, *Notice explicative des ruines de Médinet Habou*, Le Caire, 1897, avec une description sommaire de la partie avant du temple et quelques traductions très partielles et peu fiables de certains textes ptolémaïques ; J. MURNANE, *United with Eternity. A Concise Guide to the Monuments of Medinet Habu*, Chicago, Le Caire, 1980, p. 76-81. M. BOMMAS, « Situlae and the Offering of Water in the Divine Funerary Cult: A New Approach to the Ritual of Djeme », dans A. Amenta, M.M. Luiselli, M.N. Sordi (éd.), *L'acqua nell'Antico Egitto, vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento*, Rome, 2005, p. 257-272, évoque de manière rapide le petit temple de Médinet Habou et le rituel funéraire accompli à Djémê, en reprenant en grande partie les thèses de K. Sethe sur l'Ogdoade, exposées dans *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*,

rentes époques ne sont encore que très partiellement publiées, il faut remonter au Nouvel Empire, si ce n'est plus haut. Le cœur du temple, tel qu'il est conservé actuellement, date d'Hatchepsout et de Thoutmosis III, qui fit effacer le nom de la reine dans toutes les pièces de l'édifice ⁶. Sans aucun doute il remplace un bâtiment antérieur qui pourrait remonter au Moyen Empire, puisque les fouilles faites dans son sous-sol ont prouvé l'existence d'un soubassement plus ancien et très incomplètement préservé. La construction originelle comporte deux parties jointives, mais de fonctions certainement différentes. Le corps du bâtiment est composé de six salles, dont l'une possède un accès indépendant, les autres communiquant entre elles, mais selon un dispositif tout à fait original par rapport au schéma classique des temples, tel qu'on peut déjà le rencontrer à la XVIII^e dynastie. Cet ensemble est précédé par une salle périptère à piliers carrés, qui abrite une chapelle longitudinale, désignée comme une chapelle de barque, même si l'on connaît mal le fonctionnement de l'ensemble de l'édifice au Nouvel Empire. C'est très schématiquement le plan du bâtiment. Son décor a subi, outre les transformations de Thoutmosis III, les exactions amarniennes, réparées ultérieurement, et reçu d'autres textes de dédicace et de restauration dont celui de Pinedjem I^{er} qui mentionne les dieux de la butte de Djémê de manière indubitable ⁷. Achôris mena aussi dans le périptère des travaux importants en rajoutant quatre colonnes octogonales dans les angles de la pièce qui menaçait ruine, et il les décora d'inscriptions au nom de Thoutmosis III comme un mémorial pour son prédécesseur ; textes qui, par ailleurs, posent les premiers jalons explicites de ce que sera la théologie de Djémê ⁸. Sous Ptolémée VIII Évergète II (**fig. 2**), la maçonnerie même de cette partie fut reprise ainsi que sa gravure ⁹ ; les trois portes en enfilade, depuis l'entrée jusqu'à l'accès au cœur du temple agrandies et redécorées ; les murs de la chapelle furent rehaussés, ce qui permit de graver au sommet un double texte de restauration au nom de ce souverain. Par ailleurs, à l'extérieur, le temple prenait des dimensions nouvelles avec des extensions qui s'étendent de la période éthiopienne (pylône et colonnade) ¹⁰ à l'époque romaine (cour d'Antonin inachevée) en passant par une seconde colonnade sans doute saïte, usurpée par Nectanébo I^{er}, et le pylône ptolémaïque qui reçut un décor sous Ptolémée IX et Ptolémée XII Neos Dionysos ¹¹. On peut y ajouter encore une porte de Claude ¹² qui permettait probablement l'accès par le sud au temenos avant la construction de la cour et des portes d'Antonin, tandis qu'une autre porte au nom de

APAW, Berlin, 1929, sans apporter un éclairage vraiment nouveau sur cette zone et sa problématique religieuse spécifique.

⁶ Voir S. BISTON-MOULIN, « L'épithète *ḥqꜣ mꜣ'(t)* et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENiM 5, 2012, p. 94-97.

⁷ K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit I: Die 21. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 18-19.

⁸ Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris à Karnak II*, Paris, 1981, p. 104-120.

⁹ Pour plus de détails sur les techniques utilisées dans la restauration du monument, voir J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, *passim*.

¹⁰ J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite éthiopienne*, BdE 36, 1965, p. 145-154 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit III: Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 115-120.

¹¹ Chr. ZIVIE-COCHE, *AEPHESR* 119, 2010-2011, p. 57-61.

¹² Cf. U. HÖLSCHER, *Post-Ramessid Remains. The Excavation of Medinet Habu V*, OIP 66, 1954, p. 36-37 et pl. 23A-B.

Domitien, remontée par Daressy à un emplacement arbitraire, s'ouvrait vers l'ouest dans sa position d'origine ¹³.

Ce rapide survol montre à tout le moins que depuis le Nouvel Empire, l'édifice ne fut jamais abandonné ni même négligé. Il faut surtout souligner que lors de la construction du temple des millions d'années de Ramsès III, Khenemet-neheh, le petit temple fut soigneusement préservé, ce qui nécessita de détourner le tracé du mur d'enceinte du grand temple. Cela s'explique par le fait que dès le Nouvel Empire, et peut-être avant – mais nous n'en avons pas de preuve pour l'affirmer –, ce temple était conçu comme un lieu particulièrement sacré, lié au temps des origines : « la butte exacte de l'Occident », *ꜥꜣt mꜣrt ꜥmꜣtt*, « la place sainte de l'Occident », *st ꜥꜣrt ꜥmꜣtt*, ou encore « la place exacte/sacrée de la Première Fois », *st mꜣrt/ꜥꜣrt nt sp tꜣy* ¹⁴. Il n'est pas encore question à cette époque d'Ogdoade ou des « grands Ba » ¹⁵ ou encore des « Ba des Huit », comme dans un des textes d'Achôris au nom de Thoutmosis III. Mais l'Amon vénéré dans le petit temple porte dès le Nouvel Empire le qualificatif « de Djoser-set », « de la place sainte » qu'il conservera comme désignation spécifique jusque dans les textes romains les plus récents. Il apparaît donc, même si c'est d'une manière encore difficile à cerner, que dans la Thèbes du Nouvel Empire dont la rive gauche connaissait le développement des nécropoles royales et privées, mais aussi la multiplication des temples des millions d'années visités par Amon lors de la fête de la Vallée, cet édifice qui marquait à cette époque le sud de la zone thébaine, était chargé d'une aura particulière qui va s'amplifier au fil du temps.

Les textes d'Achôris en témoignent : c'est là le lieu de la butte de Djémê où sont honorés conjointement Amon et les Huit. Les textes ptolémaïques des portes du périptère et de la chapelle de la barque, les scènes des linteaux et des montants, et la double inscription dédicatoire confirment le statut du temple à cette époque. Des éléments de ces textes ont été publiés jadis par Champollion ¹⁶, Lepsius ¹⁷ et Dümichen ¹⁸. Sethe en avait fait des copies rapides et incomplètes lorsqu'il préparait le futur volume des *Urkunden VIII* ¹⁹ ; ces textes n'y furent pas inclus, mais il en mentionne des passages dans son volume sur Amon ²⁰. Daressy qui dégagait en partie la zone de Médinet Habou, donne, lui aussi, quelques traductions partielles de certaines de ces inscriptions ²¹. Pour ma part, j'ai eu l'occasion, il y a longtemps, d'en copier l'essentiel ²²

¹³ U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu II*, pl. 42.

¹⁴ E. OTTO, *Topographie des thebanischen Gaues*, Berlin, Leipzig, 1952, p. 71-72.

¹⁵ Celle-ci est mentionnée dans des lettres de l'extrême fin de l'époque ramesside, dans un contexte qui est clairement celui de la rive gauche thébaine : cf. J. ČERNÝ, *Late Ramesside Letters*, *BiAeg* 9, 1939, p. 29, 31 et 4 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 173-174.

¹⁶ J.-Fr. CHAMPOLLION, *Notices descriptives I*, Paris, 1844, p. 715-716.

¹⁷ LD III, Text, p. 160.

¹⁸ J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften altaegyptischer Denkmäler II*, Leipzig, 1869, pl. XXXVI-XXXVIa.

¹⁹ K. SETHE, O. FIRCHOW, *Urkunden VIII, Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Berlin, 1957. Ces notes sont conservées à l'académie de Berlin qui m'avait jadis très aimablement fourni les photocopies des textes de Médinet Habou. Il s'agit des cahiers (*Notizbuch*) 16 et 17 de copies de textes dans les archives Sethe.

²⁰ K. SETHE, *Amun, passim*.

²¹ G. DARESSY, *Notice explicative*, p. 13-20.

²² Lors de campagnes de copies des inscriptions du temple de Deir Chelouit ; cf. Chr. ZIVIE-COCHE, « Recherches sur les textes ptolémaïques de Medinet Habou », dans *L'égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches II*, Paris,

sans les moyens matériels que requerrait une véritable publication, mais de manière suffisamment sûre, néanmoins, pour en proposer une traduction et un commentaire, en confrontant dans un certain nombre de cas ma copie à celles plus anciennes dont on peut disposer.

Si l'on énumère l'ensemble des scènes et inscriptions gravées au nom de Ptolémée VIII Évergète II en partant de la porte d'entrée du périptère jusqu'au couloir séparant ce dernier du temple proprement dit, on rencontre les textes suivants :

- Porte d'entrée du périptère

Un linteau occupé par quatre petites scènes surmonte les montants au nom de Thoutmosis III avec des textes de restauration d'Horemheb, Sêti I^{er} et Amenmès. Au centre, une double offrande de Maât à Amon, qualifié de « père des pères des Huit » et Khonsou, au nord de l'axe, Amon et Mout au sud, autrement dit à la triade thébaine. Aux deux extrémités, Ptolémée VIII accompagné de Cléopâtre III au nord fait une offrande de vin à Harsisès, « fils d'Osiris, grand dieu qui réside dans la butte de Djémê » et Isis « la grande qui réside dans la butte de Djémê », et de Cléopâtre II au sud à Aménopé de Djémê et Amaunet ²³.

Dans l'embrasure de cette porte, au nord comme au sud, une inscription en deux colonnes qui se font face, l'une avec le protocole du souverain et de la reine, l'autre au nom d'Amon-Rê portant toute une série d'épithètes de dieu primordial et créateur. Sur le côté nord, il est désigné comme Amon-Rê de Djeser-set, c'est à dire le maître des lieux.

1982, p. 101-109. Je suis revenue sur ces textes, longtemps après, dans une perspective un peu différente, celle de l'Ogdoade : cf. *ead.*, « Religion de l'Égypte ancienne », *AEPHESR* 118, 2009-2010, p. 55-58 ; *AEPHESR* 119, 2010-2011, p. 57-61. Il serait souhaitable de disposer de tous les textes thébains des époques ptolémaïque et romaine pour parvenir à reconstruire aussi précisément que possible la théologie d'Amon, de l'Ogdoade, de leurs rapports avec Montou et Osiris, en particulier les inscriptions encore inédites de la porte dite de Tibère à Médamoud, ainsi que celles du Deir Roumi qui enrichissent les hypothèses formulées par Ph. DERCHAIN, « Une porte d'Antonin le Pieux et l'Osiris d'Erment à Médinet Habou », *CdE* 34, 1959, p. 21-33. Les textes romains de la cour d'Antonin du temple de Médinet Habou viennent d'être publiés par D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, 2012, p. 339-363. Pour ce qui est des textes ptolémaïques de Médinet Habou, essentiels à la compréhension de la fonction de Djémê, il me semble que même si la copie des inscriptions est imparfaite, il est utile de la donner, plutôt que de ne la connaître que par bribes mentionnées ici ou là. Au demeurant, ces textes qui ne sont pas en très bon état, ne cessent de se dégrader, et il n'est pas sûr que l'on puisse en tirer davantage en en préparant une véritable édition, ce que fait l'Oriental Institute de Chicago dans le cadre de la publication globale de Médinet Habou. Les textes donnés ici sont donc fondés sur des copies personnelles faites à main levée que j'ai comparées aux copies antérieures. Il ne s'agit en aucun cas de fac-similés, et certaines incertitudes ou inexactitudes de détails peuvent subsister. Christian Leitz que je remercie chaleureusement m'a confié une copie de ses photographies de Médinet Habou ; elles ne m'ont cependant pas permis de trancher tous les cas de lectures douteuses. Voir aussi, désormais, l'article de J.Br. McCLAIN, dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, *SAOC* 65, 2011.

²³ Ces scènes de très petit module sont illisibles à partir du sol même à l'aide de jumelles ou sur des photographies prises de trop loin. J'emprunte à J.Br. McClain (*op. cit.*, p. 71-72) les quelques épithètes des dieux présents sur le linteau. Les colonnes marginales complètent l'information avec une évocation de l'offrande décadaire apportée par Aménopé, et l'indication qu'Harsisès « dissimule, *hwp*, son corps dans la douat sacrée dans la butte de Djémê aux côtés de son père Amon ».

- Porte d'entrée de la chapelle de la barque

Là encore, le linteau a été refait à l'époque ptolémaïque et comporte deux scènes très peu lisibles où le roi accompagné de la reine se trouve de part et d'autre en face d'Amon suivi de quatre divinités, les membres de l'Ogdoade représentés de manière purement anthropomorphe et répartis de chaque côté de l'axe. À gauche, encensement et libation devant Amon-Noun et Amaunet-Nounet, Kekou et Keket ; à droite, offrande de vin pour Hehou et Hehet, Niou et Niout²⁴. Il s'agit de la seule représentation des Huit dans le périptère, alors qu'ils y sont abondamment nommés. Pour ce qui est du choix de leurs noms, et probablement de leurs épithètes, ainsi que de leur répartition, on peut établir un rapprochement avec les légendes qui accompagnent leurs images sur la paroi du fond du sanctuaire au Qasr el-Agouz²⁵, ce qui n'est pas très étonnant puisque le décor du temple date lui aussi de Ptolémée VIII Évergète II et que la décoration de l'un et l'autre monument relève certainement d'un même programme. La distribution des deux offrandes est aussi la même, vin d'une part, encens et libation de l'autre, alors que plus fréquemment dans deux scènes complémentaires figurant les Huit, c'est seulement l'encensement et la libation, offrande caractéristique des dieux morts, qui sont représentés par deux fois.

Sur les montants sont gravés deux longs textes de trois colonnes consacrés à l'Ogdoade représentée juste au-dessus. Dans l'embrasure, on retrouve la même disposition que sur la porte précédente : de chaque côté deux colonnes se faisant face avec le protocole du pharaon et le nom d'Amon suivi d'une série d'épithètes. Au nord, il est à nouveau qualifié de Djeser-set.

- Chapelle de la barque

Une double inscription de dédicace court au sommet des murs nord et sud, l'une et l'autre s'achevant sur le mur est. Ces textes ont été gravés sur la deuxième assise rajoutée à l'époque ptolémaïque.

- Porte du fond de la chapelle de la barque, conduisant vers les salles du temple proprement dit

La porte refaite comporte un linteau mal conservé. Il était divisé en quatre petites scènes dont les deux de droite ont disparu. La plus à gauche figure le roi devant Osiris momifié et criocéphale, avec une couronne *atef*, qualifié de « seigneur du temps primordial de la nécropole, *nb pꜣwt dsrt* » suivi d'Isis « qui réside à la porte occidentale, *rwt imnt* » ; derrière le roi et lui tournant le dos, ce qui semble être une représentation de Ouaset Nakht, personnification de Thèbes victorieuse. La scène centrale gauche est consacrée à une offrande de Maât à Amon, Mout et Khonsou. Amon porte une série d'épithètes classiques – « roi des dieux, puissance auguste, seigneur des trônes du Double-Pays » – qui s'achève par une formule beaucoup moins banale « dans/à la place d'Osiris, *m st Wsir* »²⁶. C'est l'expression directe de l'union d'Amon-Rê et d'Osiris qui doit s'effectuer à la « porte occidentale », à la fois définition topographique exacte de cette porte de sortie de la chapelle de la barque et métaphore de l'entrée de la douat de

²⁴ Là encore, je n'avais pu lire les textes, et me fonde sur l'article de J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 74-75, pour identifier chacun des membres de l'Ogdoade.

²⁵ Cf. D. MALLET, *Le Kasr el-Agoûz*, MIFAO 11, 1909, p. 76-78, 79.

²⁶ Cf. J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 90-92.

l'occident. Les montants ont également été décorés chacun de quatre scènes de petit module, figurant le roi faisant une offrande devant diverses formes d'Amon.

Sur le montant gauche, de bas en haut, on trouve au registre inférieur, « Amon-Rê, roi des dieux, de Djoser-set, Noun l'ancien... seigneur du ciel, de la terre et de la douat » ; au deuxième registre, « Amon-Rê, roi des dieux, puissance auguste, supérieur de tous les dieux, grand dieu du commencement [...], qui traverse l'éternité » ; au troisième, « Amon-Rê Kamoutef, qui est sur son [grand] siège [...] » ; au quatrième, sous le linteau, « Amon-Rê Rê-Horakhty, qui est advenu de lui-même, Horus aux formes sacrées, la Première Fois » ; Amon est représenté criocéphale avec une couronne *atef*. Le montant droit est plus abîmé et beaucoup moins lisible : premier registre, « Amon-Rê seigneur des trônes du Double-Pays » ; deuxième, « Amon-Rê, Primordial [du Double] Pays » ; au troisième, on distingue une forme d'Amon ithyphallique, c'est Aménopé de la butte de Djémê ; au quatrième, Amon-Rê est criocéphale et qualifié de « celui qui préside à Manou dans la butte de Djémê »²⁷. De part et d'autre des montants, entre la porte et les deux angles que forme la paroi ouest avec les parois nord et sud, ont été gravés deux hymnes de trois colonnes qui invoquent Amon créateur.

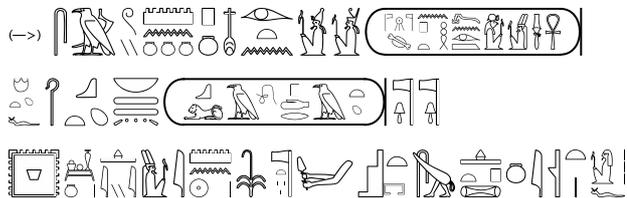
Dans l'embrasure, une colonne de chaque côté avec une invocation à l'Ogdoade.

Ajoutons que dans l'embrasure des portes, au plafond, on trouve des inscriptions usuelles dans ces emplacements avec mentions de Ouadjyt et Nekhbet.

1. Les inscriptions dédicatoires de la chapelle de la barque (fig. 3-4)

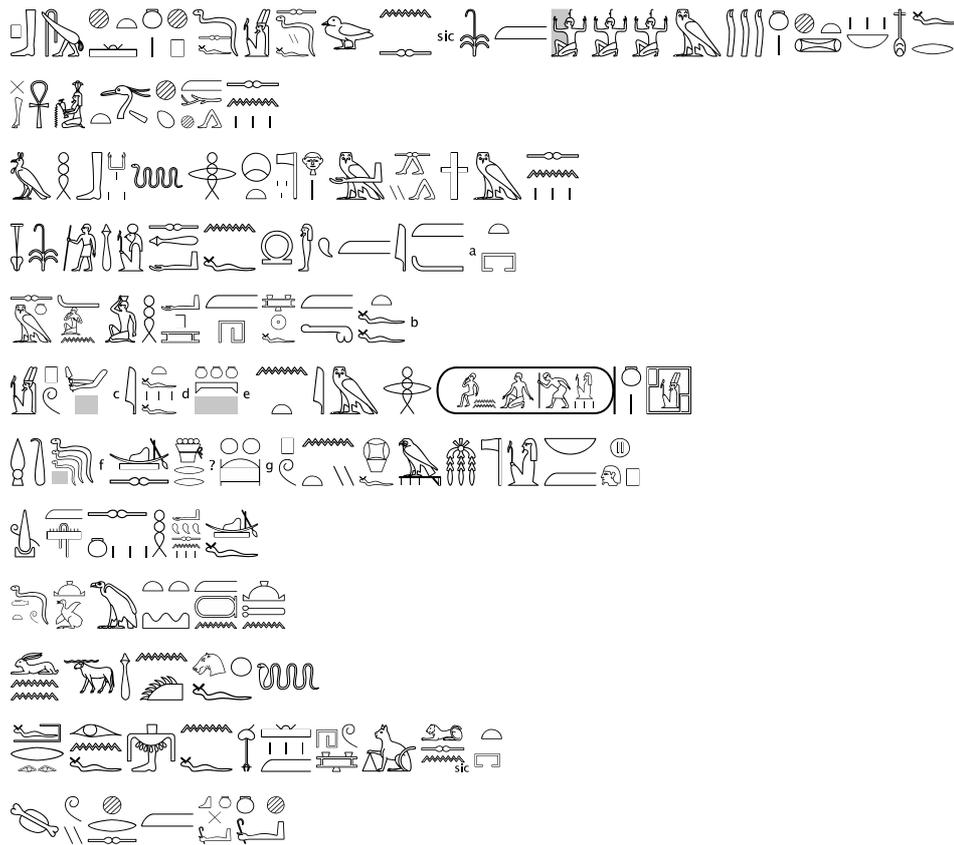
- J.-Fr. CHAMPOLLION, *Notices descriptives* I, p. 715-716 : texte côté nord.
- *LD Text* III, p. 160, côté, copie partielle.
- J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. XXXVIe.
- K. SETHE, *Notizbuch* 16, 82-83.
- U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu II. The Temples of the Eighteenth Dynasty*, p. 17, n. 16, traduction du début des deux textes.
- copies personnelles.
- J.Br. MCCLAIN, dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, *SAOC* 65, 2011, p. 81-85.

Côté sud²⁸



²⁷ Cf. J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 90-93.

²⁸ Quelques différences insignifiantes entre le texte que je présente et celui de J.Br. McClain peuvent être dues aux difficultés de lecture inhérentes à l'état du texte. Il faut cependant signaler qu'au lieu de *hmt* comme titre de Cléopâtre, en parallèle au texte symétrique, J.Br. McClain lit *snt*. Pour d'autres divergences de lecture et de compréhension, voir les notes de commentaire.



a. Sous la dent, un signe horizontal où Sethe a vu un canal ; peu clair sur le monument. b. Entre les deux *f*, éventuellement un trait. c. Sous le signe *dsr*, la lacune est vraisemblablement suffisante pour y restituer *st*. d. Une petite lacune sous le second serpent. e. Lacune sous les trois vases où il faut restituer les signes du ciel et le canal, et peut-être l'oiseau *wr*. f. Petite lacune sous les trois serpents avec un trait, à compléter éventuellement par deux autres ? g. Le signe est distinct dans la copie de Sethe des représentations de la butte *ỉst*, et ressemble davantage à un coffre ; au-dessus deux signes ronds.

smꜣwy mnw pn nfr

ỉr.n nsw bít (ỉw' ntrwy pr stp.n Pth ỉr mꜣ't R' sꜣm 'nh Ỉmn)

hmt.f hkꜣt nbt tꜣwy (Klꜣwprꜣ) ntrwy mnꜣ

wsꜣt htpw n Htpy Ỉmn-R' nsw ntrw dsr st sꜣm htpw nw ỉst.f

pꜣ bw sꜣm ht nw hpr ds.f

sdfꜣ.sn sw m hꜣw m db'w nw ht nbt nfrt

Whm-'nh ꜣht m-ht.sn

Nꜣb-kꜣw hn' psdt hr ms iw ỉm.sn

smsw 'ꜣ s'ꜣ.n.f s'h.f m ỉmꜣt

snmꜣ.n.f h'py m hꜣw.f m-bꜣh ỉt.f

Ỉmn pw dsr [st ?] ỉt ỉtw Nwn [wr ?] nty ỉm

hn' (Hmnyw) nw hwt-Ỉmn

hts.tw dt.w ỉm.s dr pꜣwt (?)

krꜣ (?) pw nt ỉt ntrw ms ntr nb m sp tpy

tꜣm.sn h'w.sn ỉm.f

dd.tw ỉst-tꜣ-mwt m rn n ỉst tn

wnn bꜣ 'ꜣ n Km-ꜣt.f

ptr ṛ.n.f nb.n.f ḥmwt m-hꜣw Hft-ḥr-nb.s{n}
isw ḥr.s m kn nḥt

« Renouveler ce beau monument, c'est ce qu'ont fait le roi de Haute et Basse Égypte, (l'héritier des dieux évergètes, l'élu de Ptah, qui fait la Maât de Rê, l'image vivante d'Amon), et son épouse, la souveraine, maîtresse du Double-Pays, (Cléopâtre), les dieux Évergètes,

(à savoir) la salle des offrandes (a) de Celui qui repose (Hotepy), Amon-Rê, roi des dieux, de Djoser-set, qui apporte les offrandes de sa troupe (b).

(C'est) la place d'apporter les offrandes de Celui qui est advenu de lui-même ; elles le comblent en millions et dizaines de milliers de toutes bonnes choses (c).

Ouhemankh et Akhet sont à leur suite, Nehebkaou et l'Ennéade, offrant ce qui est issu d'eux (d).

L'aîné ancien, il a magnifié sa momie dans la caverne et invoqué Hâpy en son moment, en présence de son père (e).

C'est Amon de Djoser-[set ?], père des pères, Noun [l'ancien ?], qui est là avec les Khemenyou du château d'Amon (f).

Leurs corps y sont enterrés depuis les origines (?) (g).

C'est la sépulture (?) du père des dieux qui a mis au monde tous les dieux, la Première Fois (h).

Ils dissimulent leurs corps en elle, (c'est pourquoi) on nomme cette butte, la butte de Tjamout (Djémê) (i).

Le grand *ba* de Kematef (y) demeure ; regarder c'est ce qu'il fit et il façonna toutes les formes d'œuvres à proximité de Khefethernebes (j).

La récompense de cela en toute force et victoire ».

NOTES

(a) Le double texte de dédicace (cf. *infra*, côté nord) est identique des deux côtés et construit de manière très classique, indiquant un renouvellement de la salle, *smꜣwy mnw*, qui correspond effectivement à la réalité architecturale des travaux sous Ptolémée VIII. Le nom qui lui est donné est aussi tout à fait traditionnel, « salle des offrandes », qui désigne généralement ce que nous appelons la « chapelle de la barque ». Le terme est particulièrement approprié ici, puisque la suite du texte, qu'il faut associer à son symétrique, explicite clairement le système de distribution et de répartition des offrandes dont bénéficient les dieux présents dans la chapelle.

(b) L'occupant principal des lieux, bénéficiaire des rites qui y sont accomplis, auquel il faut évidemment adjoindre les protagonistes mentionnés de l'autre côté, est désigné en premier lieu comme Hotepy, « Celui qui repose » : *LGG* V, 566a-567a, qui prend en compte l'occurrence de Médinet Habou. L'épithète n'est que peu utilisée pour Amon-Rê dans d'autres contextes, et a été évidemment choisie pour créer un parallèle avec la désignation de l'Ogdoade sur l'autre montant, les Hoteptyou. C'est aussi vraisemblablement pour cette raison qu'elle précède le nom même d'Amon-Rê avec un jeu graphique tout à fait significatif. Le déterminatif de Hotepy,

l'image d'Amon, est gravé de manière inversée par rapport au reste du texte, de sorte qu'il fait face au nom d'Amon-Rê qui suit. Ainsi défini, l'Amon qui réside dans le temple est qualifié de Sônther directement accolé au nom, mais surtout de Djeser-set, c'est-à-dire, la forme du dieu qui réside à Médinet Habou, et dont les attestations sont multiples. C'est lui qui a été de tout temps la divinité du petit temple, et cela dès la XVIII^e dynastie, l'édifice étant déjà chargé d'une connotation de lieu primordial. C'est ainsi qu'il est désigné comme occupant des lieux dans toutes les inscriptions ptolémaïques et romaines du temple.

Enfin, une dernière épithète définit une de ses fonctions : « celui qui apporte les offrandes à sa troupe », *sšm ht nw ist.f. ist* est fréquemment utilisé pour définir un groupe de divinités accompagnant un dieu, à côté d'autres acceptions du terme : *WPL*, 113 ; *LGG I*, 551 *sq.*, donne de nombreux exemples de l'*ist* d'un dieu. K. Sethe (*Amun*, p. 47-48) ne recense pas ce vocable à côté de celui de *ht*, et d'autres plus spécifiques qui désignent clairement l'Ogdoade ; néanmoins, c'est bien à ce groupe de huit entités que renvoie *ist*, ce qui est explicité dans la suite du texte et mis en lumière par l'inscription symétrique. Une des fonctions de l'Amon de Médinet Habou est donc de distribuer les offrandes au collègue divin qui réside dans ces lieux avec lui. L'expression *sšm ht n* + terme désignant un groupe de dieux est banale et fréquente : *LGG VI*, 627c. Utilisée ici, conjointement avec l'épiclèse Hotepy d'Amon-Rê, elle révèle indirectement un aspect de la théologie d'Amon et de l'Ogdoade à Djémê et des rapports instaurés entre eux. En effet, l'emploi de Hotepy indique que c'est la forme du dieu primordial mort qui est évoquée, autrement dit Kematef qui, lorsqu'il a accompli son temps, réside dans la butte de Djémê définie comme sa douat, tout comme le font les Huit. C'est ce dieu qui reçoit les offrandes de la main d'Aménopé ou de Chou et qui les « redistribue » à l'Ogdoade dont il est le père, comme l'affirment les textes de plusieurs scènes des propylônes de Karnak²⁹. Les membres de l'Ogdoade bénéficient, par reversement, des offrandes destinées d'abord à l'Amon primordial, Kematef, ou encore Amon de Djeser-set. Bien plus qu'une épiclese, cette formulation contient la définition même de la répartition des offrandes entre les dieux selon une codification établie en fonction de leurs situations respectives.

(c) Le nom de la salle d'offrandes est accompagné d'une glose apportant un complément d'information sur la fonction de la pièce. La lecture proposée est *pꜣ bw*, les deux mots étant écrits de manière tout à fait elliptique, mais l'on songe évidemment à la formule usuelle des gloses : *bw pw*. Le pronom *pw* serait alors écrit d'une manière abrégée qui n'est pas fréquente³⁰ et placé devant la jambe pour une occupation optimum de l'espace du cadrat. Au demeurant, le sens de la proposition n'est pas différent, quelle que soit la construction adoptée. On peut simplement remarquer que dans l'inscription symétrique, on ne trouve pas davantage, au même endroit, de glose sous la forme *X pw*. Il vaut donc mieux s'en tenir à la lecture *pꜣ bw*. La même expression, littéralement « conduire les offrandes » est reprise, mais en faveur cette fois-ci d'Amon dont le nom est remplacé par l'épiclèse *hpr ds.f*, autrement dit le dieu autogène, qui est advenu de par sa propre volonté avant toute autre chose, l'Amon primordial qui revêt la forme

²⁹ Cf. Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 206.

³⁰ Cf. par exemple tous les exemples donnés par D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische II*, Hützel, 2008, p. 847-848.

de Kematef. Comme dans l'expression précédente, « les offrandes de Celui... » est à comprendre évidemment comme les offrandes qui lui sont destinées, dont on ajoute qu'elles sont en très grand nombre pour le combler.

(d) Un distique de deux séquences inégales suit cette définition, mettant en scène trois entités appartenant à la sphère divine et un groupe divin. Ouhemankh avec son déterminatif explicite, personnage coiffé d'une touffe de plantes et versant de l'eau, est une désignation de l'inondation, mentionnée dans le texte symétrique sous la forme plus banale de Hâpy. Pour Ouhemankh, cf. *Wb* I, 344, 1-2 ; *WPL*, 253 ; *LGG* II, 520c-521a. Akhet, elle, est la personnification des champs : *WPL*, 17 ; *LGG* I, 49c-50a. Si le nom Akhet recouvre également d'autres réalités, elles ne peuvent être prises en compte ici, car il ne s'agit ni de la lumineuse, ni de la vache Akhet. Le symétrique donne Sekhet, personnification de la campagne. Pour une association similaire, voir une scène d'offrande de vin à « Khonsou dans Thèbes » et « Hathor qui réside dans la Benenet » sur le propylône de Khonsou ³¹ : *Wḥm-ḥḥ dmd ḥn' ḥt sḏf ḥtrty m ḥt.sn*. Nehebkaou est écrit en clair, contrairement à l'autre côté. C'est le pourvoyeur d'offrandes par excellence : *LGG* IV, 273c-276a, envisagé sous sa forme de serpent comme l'indique son déterminatif. Il est accompagné d'un groupe divin qui peut aussi bien se lire *psdt* que *pꜣwtꜣw*, étant donné la graphie. Le texte symétrique précise que Nehebkaou vit dans une caverne qui n'est rien d'autre que celle du Noun d'où surgit l'inondation.

(e) Une nouvelle thématique et un nouveau protagoniste divin interviennent après la définition de la salle et de sa fonction. *smsw* ʒ est déterminé par un dieu hiéracocéphale, couronné par le disque solaire, qui renvoie à une forme de Rê. Dans les différents textes relatifs à l'Ogdoade, c'est le dieu que font naître les Huit pour produire la lumière à Thèbes, ou dans d'autres versions, dans le lotus du grand lac d'Hermopolis. Mais cette forme de dieu aîné est aussi liée au rôle du soleil dans le monde d'en bas, celui de la douat, ici remplacée par le terme d'*imḥt*, la caverne, comme le montrent les exemples cités par le *LGG* VI, 350b. Or, le dieu Rê sous son épiclèse de *smsw* ʒ a pour charge de « magnifier sa momie dans la caverne ». Il s'agit donc d'une forme de dieu mort auquel la vie sera rendue. Le pronom *.f* qui suit *s'ḥ* renvoie en principe au substantif le plus proche, « l'aîné ancien ». On peut évidemment se demander s'il ne s'agit pas de la momie du dieu vénéré dans la chapelle, Amon lui-même qui repose sous sa forme de Hotepy ou Kematef dans la caverne de l'au-delà. C'est ce qui est suggéré dans l'entrée du *LGG* précédemment citée, mais probablement parce que le pronom *.f* qui suit *s'ḥ* n'avait pas été pris en compte. C'est bien Rê lui-même qui lors de son passage dans l'autre monde prend soin de sa propre momie, lorsqu'il s'unit à Osiris avant de resurgir des ténèbres. Un autre indice va dans le même sens d'interprétation : dans la seconde proposition, le même dieu, Rê, adresse des prières à Hâpy, en présence de son père qui ne peut être ici qu'Amon primordial. Un texte sur le montant de la porte de la chapelle de la barque évoque précisément le rôle de l'Ogdoade dans l'union de Rê à Osiris dans la douat : « qui (les Huit) cherchent les portes de la douat de l'Occident pour unir Rê et Osiris » ³². De même, dans les scènes du pylône ptolémaïque où sont

³¹ *Urk.* VIII, n° 60g = P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 13.

³² Cf. *infra*, p. 253, n. b.

présents les Huit, Hehet, doublet féminin de Hehou, « cherche Rê dans la douat pour faire advenir la lumière après l'obscurité », *Hḥt ḥḥ R' m dwꜣt r šḥpr šw m-ḥt snk*³³. Sans que cela soit explicité dans cette dernière expression, il apparaît qu'il faut ramener Rê sur terre après son passage dans l'autre monde.

Le dieu Rê sous sa forme de *smsw* ʿꜣ invoque Hâpy en son moment, autrement dit le moment où doit surgir l'inondation, en présence de son père, le Primordial, comme l'explique d'ailleurs clairement la suite du texte. Nous avons ici l'évocation des liens entre le Noun, l'inondation et Amon primordial qui permettent le surgissement d'Hâpy de la « caverne du Noun » qui peut se situer à Djémê, comme en d'autres lieux. De nombreuses occurrences évoquent une caverne de l'inondation sur la rive gauche où, plus fréquemment que Rê, c'est Amon qui agit pour faire advenir le flot³⁴. Néanmoins, deux textes utilisant un autre verbe que *snmḥ* ressortent de la même thématique. Le plus ancien est présent dans une scène consacrée à quatre membres de l'Ogdoade sur la porte d'Évergète³⁵ : le dieu Rê qu'ont mis au monde les Huit, les rejoint dans leur pérégrination fluviale : « il renouvelle sa navigation vers le sud pour les voir et pour réclamer le noun au Noun de sorte que la crue gonfle ». De même, une inscription, malheureusement lacunaire, de l'embrasement du pylône ptolémaïque du petit temple à Médinet Habou, reprend les mêmes termes à propos du disque solaire, *ḫtn : r nḥ nwn m-ꜣ Nwn*³⁶. Qu'on ait employé les verbes *nḥ* ou *snmḥ*, c'est bien la même idée qui est développée : le dieu Rê, rejeton de l'Ogdoade, et d'Amon en tant que « père des pères », est l'intermédiaire qui fait advenir l'inondation³⁷.

(f) Une glose explicitant qui est le père du *smsw* ʿꜣ éclaire le texte et permet d'introduire les Huit qui reposent eux aussi à Djémê. Deux petites lacunes grèvent le début du passage. Contrairement à la copie de Lepsius qui indique simplement *ḏsr*, il y a une lacune en dessous, notée par Dümichen et Sethe et que j'ai portée également dans ma copie. Le plus vraisemblable ici, et la place me paraît suffisante, est de rétablir [*st*], déjà présent dans le texte : *wsḥt nw Ḥḥpy Ḳmn-R' nsw nḥrw ḏsr st*. Néanmoins, on ne peut exclure la restitution *ḏsr* ['], épithète d'Amon assez fréquemment utilisée, non pas dans la chapelle, mais sur le pylône. Sous les trois vases servant à écrire Noun, la taille de la lacune ne permet pas de trancher avec certitude sur son contenu, soit simplement les déterminatifs du mot, soit les déterminatifs accompagnés de *wr*, ce qui paraît le plus probable étant donné le contexte. L'Amon de Médinet Habou est cette fois-ci défini par deux épithètes qui lui sont familières : « père des pères », attribuée également à Kematef et

33 Scènes inédites sur les linteaux de la porte du pylône, côté extérieur et côté cour, ainsi que dans l'embrasement de la porte qui comporte également deux scènes consacrées à l'Ogdoade. Ces inscriptions seront publiées ultérieurement. Cf. K. SETHE, *Notizbuch* 16, 109, et copies personnelles ; cf. aussi, K. SETHE, *Amun*, p. 75.

34 K. SETHE, *Amun*, p. 55, 71 ; M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 238-250, en a rassemblé de nombreux exemples. Cf. aussi *id.*, « Un bon créateur crée (aussi) avec ses pieds », dans A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002)*, *OrMonsp* 14, 2004, p. 94-101.

35 *Urk.* VIII, n° 90c = P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 67.

36 K. SETHE, *Notizbuch* 17, 13, et copie personnelle.

37 J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 83, lit *snḥ.f Ḥ'py* : « he opened the inundation ».

« Noun l'ancien » qui réside dans cette caverne, *nty im*. Il est accompagné des « Huit du château d'Amon ».

La graphie de *Hmnyw* gravée à l'intérieur d'un cartouche n'est pas la plus usuelle, mais on en connaît cependant un certain nombre d'occurrences³⁸. Il s'agit d'un jeu de mots graphique qui rappelle visuellement certains aspects des Huit. *hm* écrit au moyen du signe de l'enfant évoque le fait que les Huit sont nés de Tatenen, dieux enfants ou encore « petits dieux » selon une cosmogonie tardive³⁹. Dieux jeunes dans l'inertie du Noun, *nmi* ; l'homme appuyé sur un bâton et plus ou moins penché sert de déterminatif, rappelant le cycle de la vie de ces dieux des origines qui meurent ou, selon les termes égyptiens, « achèvent leur temps de vie »⁴⁰, avant d'être enterrés à Djémê. La précision topographique ajoutée au nom de l'Ogdoade « du château d'Amon » n'est pas courante ; à cette seule occurrence relevée dans *LGG V*, 745a, il faut cependant ajouter une autre mention de cette appellation vague de « château d'Amon » dans un texte de la porte du fond du sanctuaire de la barque, embrasure gauche dans une invocation aux Huit où il est question d'Horus qui « se lève et se couche dans le château d'Amon »⁴¹. Il semble qu'il s'agisse d'une désignation générique du petit temple et peut-être plus largement de la zone vénérable qui lui est rattachée sous le nom de Djémê.

(g) *hts.tw dt.w im.s dr pꜣwt (?)*. Le verbe *hts* est bien attesté dans un certain nombre d'occurrences, relatives en particulier à Osiris, dont le cadavre après avoir été préparé et remembré à Opet, est ensuite enterré à Djémê : voir par exemple *Opet I*, 91⁴² ; cependant, le verbe le plus fréquemment utilisé demeure *hrs*. La graphie de *dt* au pluriel au moyen de trois serpents n'est pas signalée dans les différentes listes de valeurs des signes ptolémaïques ou dans les dictionnaires, qui proposent *dr.f*, *ds.f* ou *dsr*. Mais aucune de ces expressions ne convient ici. Il faut donc bien comprendre, avec encore une fois un jeu graphique par la triple répétition du serpent, « leurs corps », le pronom pluriel étant très vraisemblablement écrit au moyen de trois traits, avec la valeur *w*, à moins qu'il y ait eu un *s* au-dessus des traits dans la lacune. Aucune des copies anciennes ne propose de signes à cet endroit-là. Un pronom suffixe pluriel me paraît s'imposer ici, renvoyant aux Huit nommés juste avant, de même qu'ils sont évoqués dans la phrase suivante : *tꜣm.sn h'w.sn*. Au demeurant, la présence de *h'w.sn*, renvoyant à l'Ogdoade, ne peut que conforter la lecture *dt* proposée. De surcroît, le même mot *dt* est utilisé dans un contexte similaire dans le texte symétrique : les Huit disent : *shꜣp.n dt.n m iꜣt-tꜣ-mwt*⁴³. Le vocable *y* est écrit à sa manière usuelle, mais les auteurs de ce texte ont aimé jouer d'un côté à

³⁸ K. SETHE, *Amun*, p. 44-46 ; *LGG V*, 741c-745a.

³⁹ Cf. la pseudo-étymologie de Khemenyou qui est donnée dans la cosmogonie démotique conservée sur un papyrus de Tebtynis : M. SMITH, *The Carlsberg Papyri 5. On the Primaeval Ocean*, CNI Publications 26, 2002, p. 38.

⁴⁰ Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 197-198.

⁴¹ *Infra*, p. 265.

⁴² Sur la lecture et la compréhension de ce verbe qui s'oppose à *i'b'f*, voir C. DE WIT, *Opet III*, p. 125, n. 52, corrigé par Fr.-R. HERBIN, *RdE 54*, p. 91-92. Voir aussi S. SAUNERON, « Remarques de philologie et d'étymologie (en marge des textes d'Esna) », dans *Mélanges Mariette*, *BdE 32*, 1961, p. 229-231.

⁴³ *Infra*, p. 243-244 et 249, n. f, pour cette expression et un parallèle.

l'autre en développant des graphies rares que l'inscription en vis à vis éclaire. En outre, un texte du temple d'Opet évoque lui aussi les corps des membres de l'Ogdoade ⁴⁴.

Le dernier mot est d'une lecture plus délicate. Il est difficile de dire s'il y avait trois ou deux ronds dans la partie supérieure du cadrat ⁴⁵. Sethe proposait comme restitution *mꜣnw*, ce qui ne me paraît pas vraiment faire sens dans le contexte. Le signe *ḏr* comme les deux *r* sont sûrs ; seule demeure une incertitude sur les signes ronds, dont il faut dissocier le signe suivant, butte ou coffre. En effet, si l'on peut d'abord songer à un substantif sur la racine *ḏr* déterminé par un coffre, on trouve le vocable *ḏryt*, mais il ne comporte pas de reduplication du *r*. De même, le deuxième *r* ne peut être rattaché à la préposition *ḏr*. Il reste donc un *r* et deux signes ronds sans détails intérieurs discernables. Sous toute réserve, je propose d'y voir une graphie singulière de *pꜣwt*, écrit au moyen de deux signes *pꜣt* et d'un *r* attesté dans un certain nombre de graphies ⁴⁶, sans doute par confusion avec le pain d'offrande ovale. Là aussi, il s'agit d'une graphie « sportive », si mon interprétation est correcte, mais elle s'inscrit parfaitement dans le contexte, puisqu'on dit ensuite du père des dieux qu'il a mis au monde tout dieu en ce lieu, la Première Fois.

(h) Le signe-mot qui définit le lieu où réside le père des dieux pose un problème. À première vue, on y voit une butte, qui est encore figurée deux fois, un peu plus loin dans le texte. C'est le signe qui est reproduit dans Lepsius et Dümichen ; c'est aussi le signe que j'avais adopté originellement dans ma propre copie. Sethe, lui, le différencie des signes *ḏt* et le représente comme un coffre. Bien sûr, aucune de ces copies n'est un fac-similé, et aucun des auteurs n'a eu la possibilité, je pense, d'examiner le signe de près. Le terme de « butte » est celui qui vient spontanément à l'esprit dans ce contexte, d'autant qu'il est encore répété deux fois. Néanmoins, la suite du texte va à l'encontre de cette lecture. En effet, on dit des Huit qu'« ils dissimulent leurs corps *im.f* », ce qui ne peut renvoyer à *ḏt*. Ils ne se dissimulent pas non plus dans le dieu, ce qui n'aurait guère de sens. D. Klotz mentionne ce passage à propos d'un texte de Qasr el-Zayyan et le traduit ainsi ⁴⁷ :

« It is the mound of the divine father who bore every god in the initial moment,
In which their bodies were covered (*tꜣm*).

One says “the Mound of Djeme” (*tꜣmt*) as the name of this mound ».

Pour lui, le pronom résomptif semble renvoyer à *sp tpy* ou à *ḏt ntrw* et non pas à *ḏt*, en effet féminin. Mais si cela était, cela n'aurait pas grande signification. On peut évidemment envisager une erreur du hiérogammate préparant le texte et entraîné par le dernier mot masculin, ou du graveur, ce qui n'est toutefois pas très satisfaisant. En se fondant sur la copie de Sethe, qui a représenté à cet endroit un objet de type coffre, on se demandera s'il ne s'agit pas plutôt d'un terme avec une acception assez large, désignant tout aussi bien un coffre ou un sarcophage que la salle qui l'abrite. Comme substantifs masculins qui pourraient convenir et s'écrire simple-

⁴⁴ *Opet* I, 118-121 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 192.

⁴⁵ J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 83, a vu dans ce cadrat un crocodile, la tête surmontée d'une plume maât, accompagné d'un signe rond indifférencié et du signe de la ville ; en dessous, le signe de la butte.

⁴⁶ Cf. K. SETHE, *Amun*, p. 83-85.

⁴⁷ D. KLOTZ, « The Cult-Topographical Text of Kasr El-Zayyan », *RdE* 60, 2009, p. 35 et n. 123 et 124. Citation incomplète du passage dans K. SETHE, *Amun*, p. 54, n. 1.

ment par un idéogramme, j'ai retenu *kr̄s*, masculin utilisé à côté du féminin *kr̄st* ; *hn* pourrait également correspondre à l'emploi. Ni l'un ni l'autre ne font partie du vocabulaire usuel des textes relatifs aux dieux de Djémê, qui préfèrent ceux de *dw̄st*, *tp̄ht*, *kr̄ht*, *t̄ igr̄t*⁴⁸, ou encore *iw̄nt h̄nt pr̄ nwn* dans un unique exemple du propylône de Montou⁴⁹ ; le choix d'un terme différent ne peut cependant nullement être exclu. Amon, enterré dans sa tombe sous la butte de Djémê, est le père des dieux – le faucon sur son pavois est bien accompagné des trois traits du pluriel – avec une précision supplémentaire : tous les dieux sont nés lors du moment primordial de la Première Foix qui fixe le point de départ du fonctionnement du cosmos. Cela insiste sur l'unicité de ce créateur qui fonde la multiplicité, ici dans la sphère divine ; cette formulation est plutôt originale par rapport aux épithètes classiques d'Amon, même si elle ne contient rien de véritablement nouveau. Mais cela confère au lieu même le rôle de point d'émergence de l'être dans la théologie thébaine, qui n'est pas sans rappeler le passage autobiographique où Pétosiris évoque toute son activité d'évergète à Hermopolis, en particulier dans les édifices en ruine qu'il avait restaurés ; parmi eux le lieu où est né Rê, qui est aussi le lieu de naissance de tous les dieux et même de tous les êtres issus de l'œuf primordial, comme il le dit⁵⁰.

(i) Des Huit dont on sait qu'ils sont enterrés dans la butte, on spécifie qu'ils y dissimulent leurs corps, en utilisant le verbe *ṭm*. Le souci de cacher les corps, les cadavres, les reliques des dieux ou les dieux eux-mêmes, est souvent souligné dans les textes, surtout lorsqu'il s'agit d'Osiris ou de dieux morts enterrés dans une butte sacrée⁵¹. Achôris lui-même dans un texte de restauration gravé sur une des colonnes octogonales du périptère, « cache son seigneur » « dans la place sacrée de l'horizon occidental »⁵². De manière plus générale, cela renvoie à la notion de « dieu caché » que l'on ne voit pas, mais qui voit, lui, toutes choses, de même qu'il entend tout. Plusieurs verbes sont employés dans les différentes occurrences que l'on peut recenser, *ḥp* et son causatif *sh̄p*, *imn*, *št*. Si, ici, on a choisi de préférence *ṭm*, c'est évidemment pour créer un jeu de mots avec le nom de la butte *ṭt-ṭmwt*, écrit de la manière la plus traditionnelle et la plus ancienne, avec l'oisillon *ṭ* et le vautour, *mwt* n'ayant plus que la valeur *m* dans la lecture tardive de Djémê, tout en évoquant le sens premier très vraisemblable du toponyme, « la butte des mâles et des mères (femelles) »⁵³. C'est là un exemple parfait de ces étymologies anétymologiques qu'aimaient les Égyptiens, la signification première n'est pas oubliée, mais on la justifie fictivement et *a posteriori* par le rôle qui était dévolu à la butte, abriter la tombe des

48 Multiples exemples dans K. SETHE, *op. cit.*, *passim*, et dans *Urk.* VIII, *passim*.

49 *Urk.* VIII, n° 35c = S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, 2000, fig. 63, p. 360-361 (scène n° 22b).

50 G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, Le Caire, 1923-1924, I, p. 140 ; II, p. 56-57 (inscriptions n°s 61 et 81).

51 Pour une série d'exemples, voir D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 31-33.

52 Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris II*, p. 109-110.

53 À peu près à la même époque, sur la rive gauche thébaine, on rencontre à Deir el-Médineh et surtout au Qasr el-Agouz, une autre orthographe, inconnue à Médinet Habou : un crocodile avec ou sans plume sur la tête pour écrire *ḏm/ṭm*, sans que l'on puisse en offrir une explication convaincante. C'est celle que J.Br. McClain propose dans un cadrat précédent : voir *supra*, n. 45.

dieux mâles et femelles qui composent l'Ogdoade, en s'appuyant sur une analogie ici purement verbale et non graphique. Le mot transmis par le texte gravé est tout puissant ⁵⁴.

(j) Est alors affirmée en termes parfaitement clairs la présence de Kematef dans cette butte, évoquée auparavant par diverses épicleses, « père des pères » et « père des dieux » en particulier. La préposition *m* suivi du pronom résomptif est omise ici. Deux actions sont évoquées au moyen de verbes, le premier dans une construction infinitif + *sdm.n.f*, et le second dans la seule forme de *sdm.n.f*. La lecture du premier cadrat est difficile, les signes petits sont tassés les uns au dessus des autres. Sethe, cependant, donne sans hésiter dans sa copie *ptr*, écrit au moyen du signe *pr* ayant la valeur alphabétique *p*, le *t* absent comme souvent dans la graphie de ce verbe (WPL, 380 ; LGG III, 167c), et enfin une paire d'yeux comme déterminatif, suivi de *ir.n.f*. L'idée que le primordial dispose de la vue se retrouve ailleurs : un texte de la porte de Khonsou désigne la butte de Djémê comme « la Khenemet-ankh du grand *ba* de Kematef, celui qui voit et qui entend sans dommage, *mꜣꜣ sdm iwty mrḥ* » ⁵⁵ ; l'expression est reprise sur le pylône du petit temple de Médinet Habou dans une inscription de l'embrasure de la porte ⁵⁶. Il faut peut-être aussi établir un lien avec une autre thématique abondamment développée pour Amon, et déjà mentionnée : c'est le dieu que les hommes ne peuvent voir, mais qui voit toutes choses ⁵⁷. Il semble qu'ici, la capacité de voir soit liée à l'aspect créateur du dieu, *nb ḥmw*. Le verbe et le substantif qui l'accompagne évoquent indirectement l'aspect de demiurge de Tatenen, autrement dit Irta, clairement mentionné dans la fin du texte symétrique : *srwḏ.n Tꜣ-ḥnn ḥprw*. Il est aussi le créateur de l'Ogdoade à Louqsor, « dans son officine de l'œuvre de la Première Foix », *pꜣwtyw tpyw... nb m ipt in it.sn Tꜣ-ḥnn m ist.f n kꜣt nt sp tpy* ⁵⁸. À Médamoud, une inscription affirme à propos d'Amon : « il est celui qui a placé Ptah comme chef des artisans pour accomplir tout travail selon son cœur », *ntf rdī Pth r mr ḥmw r ir kꜣt nbt nw ib.f* ⁵⁹. Le déterminatif de l'abstrait à Médinet Habou n'invite pas à comprendre *ḥmw* comme « les artisans » mais bien plutôt comme « les œuvres créées », de même que le dieu peut créer ou faire tout ce qui existe, selon des formules banales : *ḳmꜣ wnnt, ir nn*, etc. Voir aussi, plus anciennement l'hymne à Amon de Leyde I 350, II, 28, chap. 40, pour l'emploi de *ḥmw* ⁶⁰. Comme le texte décrit la salle des offrandes du petit temple sis à Djémê, on précise que la création s'effectue

⁵⁴ L'ensemble de ce passage complexe est lu et compris d'une manière très différente par J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 83 : *ḥts.tī ḏr.(sn) im sḏr(w) r iꜣt-ḏꜣw-mwwt bw n{ty} it ntrw ms ntr nb m sp tp(y) wḏꜣ m ḥbs.sn ḥ'w.sn im.f ḏḏ.tw iꜣt-ḏꜣ(w)-mw(w)t m rn n iꜣt tn wnn bꜣ ꜣ n Km-ḏt.f pr r.s.*, « the burial of all of (them) being completed therein, (namely) those who sleep at the mound of Djeme. The place of the father of the gods, who bore every god at the first occasion, entered in their wrappings, their members being within it the mound of Djeme being called by the name of this mound at which the great *ba* of Kematef shall come forth... ».

⁵⁵ P. CLÈRE, Porte d'Évergète, pl. 49 = *Urk.* VIII, n° 95c ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 189.

⁵⁶ K. SETHE, *Notizbuch* 17, 13, et copie personnelle.

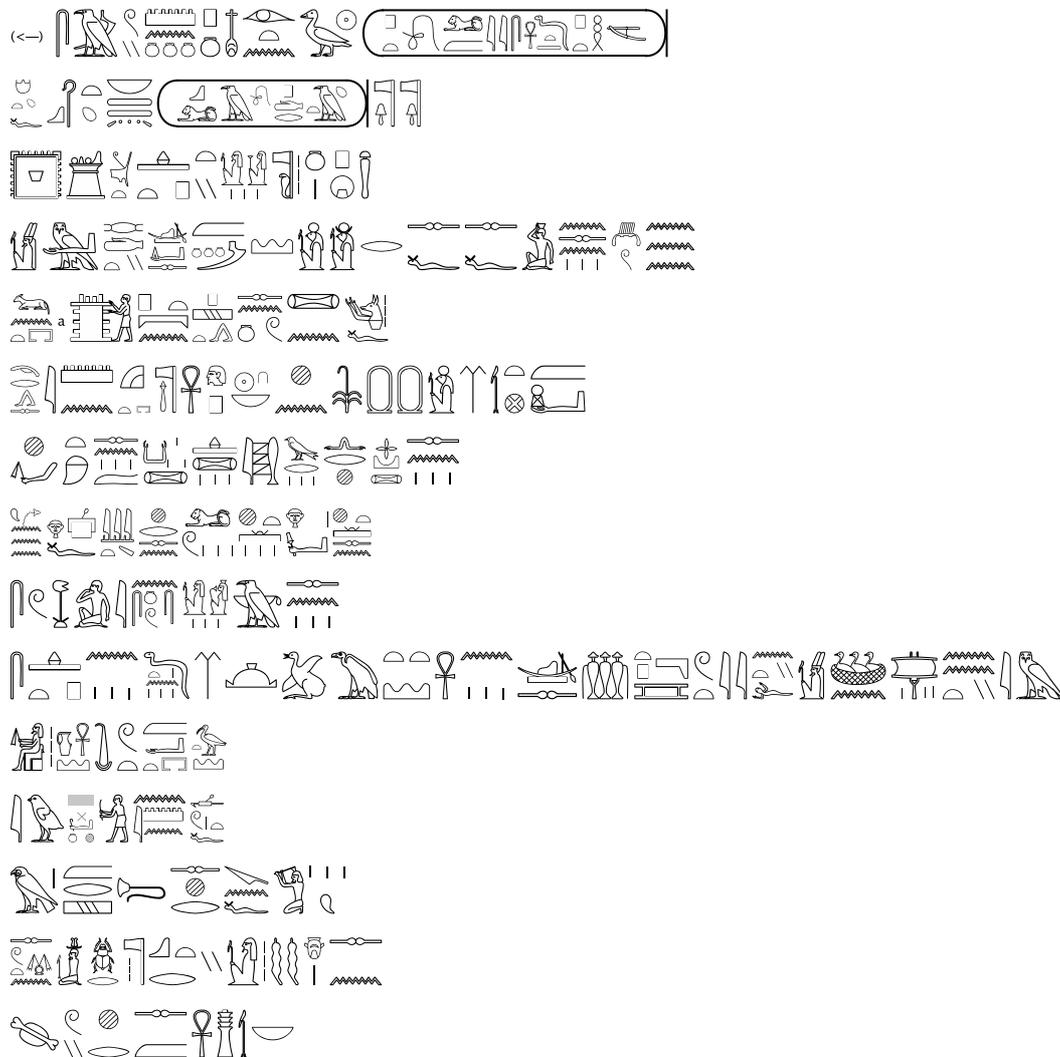
⁵⁷ K. SETHE, *Amon*, p. 97-99.

⁵⁸ P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 67 = *Urk.* VIII, n° 90c. Voir aussi le II^e pylône du temple d'Amon : *Urk.* VIII, nos 145b et 149b.

⁵⁹ É. DRIOTON, *Rapport sur les fouilles de Médamoud. Les inscriptions* II, *FIFAO* 4, 1927, n° 343, col. 4 ; K. SETHE, *Amon*, p. 56 ; E. JAMBON, A. FORTIER, « Médamoud n° 343 », dans *D3T* 1, p. 56.

⁶⁰ J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, *OMRO* 28, 1947, p. 38 et pl. II.

« dans la proximité de Khefethernebes » qui désigne de manière extensive la rive gauche thébaine ⁶¹. Pour la graphie de *hft-hr* (chat et vase) : D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische I*, Hützel, 2007, p. 200 ; un *n* superfétatoire a été introduit après le *s* ⁶².

Côté nord ⁶³

a. Déterminatifs partiellement disparus.

smꜣwy mnw pn nfr ḫr.n sꜣ R' (Ptwlmys 'nh dt mry Pth)

ḫmt.f ḫkꜣt nbt tꜣwy (Klꜣwprꜣ) ntrwy mnḫ

wsḫt ḫtpw nt ḫtptyw ntrw ntrwt nw pꜣwt tpyt

Ḫmn (m) m'ndt di sw m Mꜣnw r' nb r sfsf.f n.sn ꜣw

⁶¹ E. OTTO, *Topographie des thebanischen Gau*, p. 48-50 ; M. COZI, « La déesse Khefethernebes », *GM* 153, 1996, p. 17-31.

⁶² J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 83 : *ḫr.n.f nbt n.f ḫmw(t.s) m ḫw.s r sn(y)t*, « he having carried out the fashioning for himself of (its?) workmanship in its time, to be a chapel ».

⁶³ Cf. *supra*, n. 28.

iwnn k̄d pt n psš snw n psdt.f
spr sy Ỉmn-ỉpt n̄tr ʿz ʿnh tp hrw 10 nb
Hnsw-Św m Wzst m hrt hrw
hwd.sn m k̄w htpw ʿzbwt wrwt n rh wndw.sn
Hʿpy hr-s̄.f Sh̄t hr.sn nbw hwt hr hrp hwt.sn
sh̄z.ỉn Hmnyw k̄z.sn
sh̄tp.n (m) dt.n m ỉz̄t-t̄z-mwt
ʿnh.n ỉm.s hnt t̄ph̄t twy nt Nh̄b-k̄w s̄š n t̄w n ntyw ỉm
špsw hnmt-ʿnh mn.tw m ʿt ỉgrt ỉw [s]nh̄t.n (?) Ỉmn mʿbz̄yt.f
Hr m r̄šwt
sh̄r.n.f h̄ft̄w.f
srwd.n Tz-t̄nn h̄prw n̄trw
kr̄rtyw nd̄m-ỉb.sn
ỉsw hr.s m ʿnh dd w̄z nb

« Renouveler ce beau monument, c'est ce qu'ont fait le fils de Rê, (Ptolémée, vivant éternellement, aimé de Ptah), et son épouse, la souveraine, maîtresse du Double-Pays, (Cléopâtre), les dieux Évergètes,

(à savoir) la salle des offrandes des Hoteptyou, les dieux et les déesses de la Première Foix (a) ; Amon qui est dans la *mandjet* se manifeste dans Manou chaque jour pour leur apporter les offrandes (b).

(C'est) la chapelle du Constructeur, le ciel de Celui qui partage les pains *senou* pour son collègue divin (c).

Aménopé, le grand dieu, le vivant, y parvient au début de chaque décade et Khonsou-Choudans-Thèbes quotidiennement, ils (l')approvisionnent en vivres, offrandes, grandes offrandes, dont on ne connaît pas le nombre (d).

Hâpy est derrière lui, Sekhet auprès d'eux, les maîtres des provendes qui consacrent leurs provendes (e).

Alors les Huit pensèrent et dirent : nous nous reposons (dans) nos corps dans la butte de Djémê, là où nous vivons, dans la caverne de Nehebkaou, le nid du souffle pour ceux qui y demeurent (f).

Les vénérables de Khenemet-ankh perdurent dans la salle de l'igeret (g) ; Amon a rendu victorieux (?) son javelot, et Horus est en joie, car il a anéanti ses ennemis (h) ; Tatenen a rendu durables les manifestations divines, et les habitants des cavernes ont le cœur en joie (i).

La récompense de cela en toute vie, stabilité et puissance ».

NOTES

(a) Le texte de dédicace est consacré cette fois-ci à l'Ogdoade, d'abord désignée par le terme d'Hoteptyou ; il complète ainsi l'autre inscription et montre que la salle est dévolue à l'apport des offrandes adressées tant à Amon sous sa forme la plus primordiale de Kematef qu'à ce groupe d'entités qui émanent de Kematef, ou de Tatenen. Il existe deux formes : *htptyw* et *htpw* qui en sont venues à être confondues : cf. *LGG* V, 565a-c et *LGG* V, 583b-c. Pour ce qui est de

l'occurrence de Médinet Habou, elle est rangée sous le premier vocable évidemment, pour lequel le *LGG* donne le sens de « Die mit Opfer versehen sind ». Ces divinités correspondent plutôt à des « gisants », terme également attribué aux morts qui peuplent la douat : voir Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, I, 21, p. 49 et 106 ; II, 21, p. 52 et 136 ; cf. également *id.*, « Un hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 259, 272, n. 33 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 178, 202. Le terme de *Htptyw* est explicité et complété par l'expression « les dieux et les déesses de la Première Foie » : cf. *LGG* IV, 516c, où c'est la seule occurrence recensée. *Htpw* ou *Htptyw* n'est pas d'un usage très fréquent dans les textes relatifs à l'Ogdoade ; cependant, à Médinet Habou même, on le retrouve dans le texte consacré aux Huit sur la porte de la chapelle de la barque, montant gauche, où la dernière épithète qui les caractérise est *htptyw 'nhw m i3t-t3-mwt*⁶⁴. Il a peut-être été choisi ici pour annoncer l'assertion des Huit plus loin et lui faire écho : *shtp.n (m) dt.n*.

(b) La proposition suivante (cf. *LGG* I, 317a) qui ne pose pas de réelle difficulté de lecture, si ce n'est l'omission du *m*, ou peut-être une haplographie avec le début de *m'ndt*, soulève toutefois un problème d'interprétation⁶⁵. Amon en tant que dieu solaire, Rê étant sous-entendu, se manifeste chaque jour dans Manou pour approvisionner les dieux et déesses du commencement. Cette offrande quotidienne est exprimée par les termes de *sfsf 3w*, l'expression consacrée pour signifier l'offrande d'encens et d'eau due aux dieux morts, à l'Ogdoade, en particulier sur la butte de Djémê⁶⁶. Les inscriptions des scènes rituelles de ce type stipulent qu'elle a lieu tous les dix jours. Cette offrande décadaire est d'ailleurs dûment mentionnée à côté de l'offrande quotidienne de Khonsou-Chou, un peu plus loin dans le texte. Comment, dès lors, comprendre cette première offrande ? Il faut sans doute y voir l'affirmation que c'est le dieu primordial, dont on souligne toutefois l'aspect solaire, qui est le pourvoyeur en offrandes de ces entités, primordiales elles aussi, qui sont issues de lui. Sur la porte est de la cour d'Antonin, côté extérieur, dans un texte malheureusement lacunaire, il est question d'une offrande en « toutes bonnes choses » [...] « Manou quotidiennement, la douat sacrée des Huit »⁶⁷, ce qui paraît fournir une identification entre Manou et Djémê ou Médinet Habou. Dans un autre texte de la porte sud, « ceux qui sont dans Manou », *imyw M3nw*, autrement dit les défunts, se retournent pour voir le dieu salué dans le texte, Montou-Rê-Horakhty⁶⁸. Et à Karnak, sur le propylône de Khonsou, on dit également d'Amon : *d3.f sw m 'nh3t m m'ndt r sfsf 3w n htpw.s*⁶⁹.

⁶⁴ *Infra*, p. 251-252.

⁶⁵ Lecture et traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 84 : *3mn m m'ndt d3 s(t) m m3nw h33ty r sfsf n.sn 3ww*, « and of Amun in the evening bark, when the two lights set it in the western mountain, in order to present offerings ».

⁶⁶ Cf. Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 206.

⁶⁷ K. SETHE, *Notizbuch* 17, 10-11, et copie personnelle.

⁶⁸ K. SETHE, *Notizbuch* 17, 15-16.

⁶⁹ P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 14 = *Urk.* VIII, n° 59k ; voir aussi I. GUERMEUR, « Le groupe familial de Pachéryentaisouy Caire JE 35576 », *BIFAO* 104, 2004, p. 258, n. h, à propos de la barque *mandjet*.

(c) Deux appellations complémentaires de l'*ousekhet* en précisent la fonction et désignent l'occupant principal ⁷⁰. *iwnn* d'abord : cf. P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, Londres, 1984, p. 99-103, largement employé à l'époque ptolémaïque (WPL, 54), et qui s'applique de manière assez extensive, semble-t-il, à une chapelle. Un autre terme homophone peut être écrit de la même façon, *iwnyt* « salle à colonnes » : P. SPENCER, *op. cit.*, p. 63-67. Bien qu'il dérive du terme *iwn*, « colonne », d'où « salle à colonnes », il ne convient pas ici, car on évoque la chapelle en tant que telle et non le périptère à piliers, avec ses colonnes rajoutées sous Achôris. L'occupant des lieux est désigné comme *kd*, « le Constructeur », au sens de créateur : voir l'épithète d'Amon-Rê dans l'inscription consacrée au dieu et gravée sur le côté droit de l'embrasure de la porte du périptère : « Amon-Rê de Djeser-set *nb nbw kd kdw* » ⁷¹. Pour *kd*, voir aussi LGG VII, 227a-b ; *kd kdw* : LGG VII, 229a, qui ne recense pas l'exemple de Médinet Habou. Enfin, le parallélisme entre *kd* et *nb* est également présent si l'on met les deux textes de dédicace en parallèle : Amon est *kd* de ce côté et de l'autre *nb.n.f hmw*.

pt est une appellation métaphorique pour le temple, ou parfois plus précisément le sanctuaire, ainsi dans la désignation du prêtre qui accède au saint des saints qualifié de « celui qui ouvre les portes du ciel » : J.-M. KRUCHTEN, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^{mes} dynasties)*, OLA 32, 1989, index, *passim*. C'est encore une périphrase qui sert à nommer Amon, *psš snw n psdt.f*, et qui répond à l'épithète de l'autre texte, *sšm htpw nw ist.f*. L'écriture défective du verbe est bien attestée : *Wb* I, 553. Il existe d'autres expressions parallèles à *psš snw* comme *psš htpw* : LGG III, 116-117. *psdt* est écrit d'une manière connue à l'époque ptolémaïque par un vase à tête de canidé et animé par des bras, mais pour lequel on n'a pu jusqu'à présent proposer d'explication satisfaisante, nonobstant la suggestion de H. BEINLICH, *Die « Osirisreliquien ». Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, *ÄgAbh* 42, 1984, p. 304. Cet exemple montre une fois de plus que le vocable *psdt*, en parallèle à *ist*, a perdu dans la plupart de ses occurrences, son sens premier d'ennéade pour celui plus vague de troupe ou de collège divin qui s'applique ici, en fait, aux Huit.

La double définition que fournit ce texte de la chapelle de la barque montre que, même si la dédicace est faite en faveur des Huit, le dieu majeur occupant les lieux est Amon.

(d) Cette double proposition est centrale dans ce texte de consécration, venant rappeler d'une manière explicite le double rituel qui se joue à Djémê : les deux dieux porteurs d'offrandes atteignent, *spr*, la *ousekhet*, tous les dix jours pour Aménopé, simplement qualifié de « grand dieu, le vivant » ⁷² et quotidiennement pour Khonsou-Chou de Thèbes. Pour les nombreuses attestations de ces rites et la question débattue des rites de substitution, voir Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achoris* II, p. 130-134 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 206-207. Ici, à la différence des scènes rituelles où l'on trouve la même formulation du rite, il est clairement dit que le temple de Médinet Habou est le lieu même où parviennent les dieux porteurs d'offrandes,

⁷⁰ Lecture et traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 84 : *iwnt pt n(t) p(s)št snw n psdt.f*, « a shrine of heaven for the sharing out of offerings to this Ennead ».

⁷¹ *Infra*, p. 267.

⁷² Pour les épithètes du dieu, M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *RdE* 25, 1973, p. 121-122.

alors qu'ailleurs les textes parlent d'atteindre Djémê. Cela pose la question difficile à trancher sur la définition même de Djémê et son extension par rapport au noyau ancien, mais toujours utilisé du petit temple. Il est peut-être vain et erroné de vouloir établir une adéquation entre Djémê et un lieu spécifique du sud de la rive gauche. Je ne suis pas convaincue que la construction retrouvée au Deir el-Roumi soit précisément une butte de Djémê⁷³. Djémê appartient plutôt à une toponymie métaphorique qui englobe des constructions réelles telles que le temple de Djeser-set et l'édifice du Deir el-Roumi à une époque nettement postérieure, mais qui s'applique aussi bien au monde d'en dessous, à la douat, à ses cavernes qu'elles soient celles du Noun ou de Nehebkaou, qui communiquent avec les édifices terrestres où sont pratiqués les rites. Du reste, la suite du texte, consacrée à la seule Ogdoade renforce cette notion de passage incessant entre le lieu du temple et les espaces mythiques de l'autre monde.

La description des rituels apporte des précisions sur la nature des offrandes. Les deux dieux consacrent les pains *t* comme *kꜣw*, *ḥtpw* et *ʿḳbw(w) wrwt*, suivis d'une affirmation banale « dont on ne connaît pas le nombre », qui surenchérit par rapport à l'autre texte qui évoquait « les millions et dizaines de milliers de toutes bonnes choses »⁷⁴. Dans les représentations du rituel accompli pour l'Ogdoade à Djémê, et qui est effectué sur terre par le roi et dans le monde divin par Aménopé et Khonsou-Chou, ce sont l'encens et l'eau qui sont offerts, auxquels s'ajoutent parfois des pains. Ici, c'est Amon qui pourvoit en pains, définis par le vocable *snw*, son collègue divin. Mais y sont adjoints les *kꜣw*, *ḥtpw* et enfin *ʿḳbw(w) wrwt* qu'apportent les dieux chargés de l'offrande décadaire et quotidienne. Si les deux premiers demeurent assez généraux, le troisième a un sens précis. Ces grandes offrandes que le roi consacre, *ḥrp*, – verbe présent un peu plus loin dans le texte – comportent non seulement des pains, de la verdure, mais aussi différentes catégories de viandes. Une offrande d'un tel type est mentionnée au moins deux fois dans des textes plus anciens en rapport avec Djeser-set et Djémê. Dans l'inscription de restauration de Pinedjem sur le mur extérieur du petit temple⁷⁵, le roi rapporte qu'il est allé à Médinet Habou « pour voir l'horizon de son père vénérable, Amon-Rê de Djeser-set, dans sa barque [...] tombé en ruine ; renouveler le monument c'est ce qu'il fit pour apaiser le cœur de son père vénérable de Djeser-set et de son collègue. Il amena les offrandes *hotepou*, il renouvela l'offrande *aâbet*, il amena l'holocauste à chaque décade en pain, lait, vin, *chedeh*, encens, myrrhe, taureaux *ioua* et jeunes veaux, taureaux *oundjou*, oies grasses », ... *r mꜣꜣ tꜣ ʿḳht nt ʿt.f šps ʿImn-Rꜥ dꜣsr-st m wꜣ.f [...] wꜣ r*

73 G. LECUYOT, « Un sanctuaire romain transformé en monastère : le Deir er-Roumi », dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia Atti I*, Turin, 1992, p. 383-384 ; G. LECUYOT, M. GABOLDE, « A mysterious *dꜣwt* dating from the Roman Times at the Deir er-Rumi », dans Chr. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995, OLA 82*, 1998, p. 661-667. La structure circulaire qualifiée de bassin dans le premier article, est considérée comme l'emplacement d'une butte dans le second, butte qui serait associée à Djémê. Il est difficile de discuter d'un matériel non publié et donc des conclusions proposées par les auteurs : l'établissement du Deir el-Roumi à l'époque romaine conçu comme réplique de la butte de Djémê de Médinet Habou. Seules l'étude archéologique et celle des textes permettront, sinon de trancher cette question, du moins de l'analyser avec un peu plus de clarté.

74 Lecture et traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 84 : *ḥwꜣ.t(w) sn m kꜣw ḥtpw ʿḳbw(t) wr(w)t n rḥ(w) wꜣd.sn*, « they having been exempted from alimentation, offerings, and great oblations, since their (previous) provisionings were unknown ».

75 K. JANSEN-WINKELN, *Inscriben der Spätzeit I*, p. 18-19.

wꜣs smꜣ mnw ḫr.n.f r šḥtp ḫb n ḫt.f šps Dsr st ḫmꜣ psdt.f stꜣ.n.f ḥtpw kb.n.f ꜥbt stꜣ.n.f krr r tp hrw 10 nb m t ḫrtt ḫrp šdh snḥr ꜥntḫw ḫwꜣw rnmw wndw rꜣw ddꜣw. Dans cette mention, la plus ancienne qui signale indubitablement l'offrande décadaire faite devant l'Amon du temple de Médinet Habou et son collègue (plus tard l'Ogdoade) lors de la fête de la décade, à côté d'offrandes déclinées sous le terme général de *hotepou*, il est question non seulement de l'*aâbet* mais aussi de l'holocauste, *krr*⁷⁶. Un peu plus tard, dans l'inscription de Montouemhat gravée dans une crypte du temple de Mout, le quatrième prophète d'Amon se targue d'avoir rétabli les grandes offrandes *aâbet* pour les huit dieux, allusion à l'Ogdoade ; ceci à une date précise et unique dans l'année, semble-t-il, le deuxième mois de chemou (Payni), le 28^e jour⁷⁷. Ce vocabulaire ne se retrouve pas dans les scènes déjà analysées de l'époque ptolémaïque à Karnak, et nous ne disposons donc pas de jalons entre la dédicace de Pinedjem et l'inscription de Montouemhat d'une part et de l'autre celle de Ptolémée VIII. Faut-il envisager qu'il y ait eu deux types d'offrandes ? Celle strictement funéraire, destinée aux dieux morts, à base d'eau et d'encens, parfois accompagnés de pains, et celle dont bénéficiait Amon, le premier occupant des lieux, plus classique, comprenant toutes sortes de nourritures, y compris carnées ? Ainsi, lorsqu'on a affaire à Kematef, le serpent primordial enterré à Djémê, il se contente, lui aussi, de l'encensement et de la libation. Ceci est une hypothèse, mais qui tient compte des textes éloignés dans le temps, de Pinedjem et de Ptolémée VIII Évergète II, de la mention de Montouemhat, et montre que le culte rendu à Médinet Habou était sans doute plus complexe que la façon dont on l'envisage généralement, et pouvait prendre différentes formes selon le dieu auquel il était destiné, et peut-être aussi le moment de l'année où les offrandes étaient faites. Si l'on prend en compte les textes gravés au nom d'Antonin sur les portes qui donnent accès à la cour précédant le premier pylône du petit temple de Médinet Habou, on constate qu'il y est fait plusieurs fois allusion à l'arrivée des offrandes de toutes sortes, y compris toutes les catégories d'animaux destinés à l'offrande *aâbet*⁷⁸. C'est dans cet espace à ciel ouvert, comme l'attestent des inscriptions d'autres temples ptolémaïques et romains, qu'avaient lieu sur les autels à cornes des holocaustes en l'honneur du dieu du temple et sur les grands autels la présentation de la « grande offrande »⁷⁹.

(e) Comme dans le symétrique, on mentionne les divinités qui suivent les dieux chargés des offrandes et qui, elles, permettent la production de ces biens. Elles sont nommées cette fois Hâpy et Sekhet, en parallèle à Ouhemankh et Akhet. Cependant la construction en distique de ces deux propositions non verbales mérite attention. Hâpy est « derrière lui », masculin singulier ; Sekhet « derrière eux », pluriel. Il ne s'agit donc pas dans un cas d'Aménopé ou de

⁷⁶ Sur ce terme et son emploi dans l'inscription de Pinedjem, voir J. QUAEGBEUR, « 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. 342.

⁷⁷ K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, p. 200 ; cf. aussi Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris* II, p. 135, pour lequel il s'agirait de la date correspondant à l'unique traversée effective d'Amon jusqu'à Médinet Habou pour y accomplir une offrande solennelle, au moment de la fête de la Vallée.

⁷⁸ K. SETHE, *Notizbuch* 17, 6-7, et copie personnelle ; voir maintenant, D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*, p. 339, 343 et 347.

⁷⁹ H. ERNST, « Der Opferkult in den Vorhöfen der Tempel in Edfu, Medamud und Kom Ombo », *ZÄS* 129, 2009, p. 12-19, avec la bibliographie antérieure.

Khonsou-Chou et dans l'autre des deux à la fois, ce qui n'aurait pas de sens. Le pronom singulier renvoie à Amon cité avant les deux dieux porteurs, Amon qui demeure dans le temple et est aussi un pourvoyeur d'offrandes, tandis que le pluriel évoque Aménopé et Khonsou-Chou, qualifiés de « maîtres des provendes qui consacrent leurs provendes ». Cette répartition n'est pas dénuée de signification : en effet, Hâpy, l'inondation qui surgit de la caverne du Noun est étroitement lié à Amon primordial, tandis que la personnification de la campagne fournit les denrées nécessaires à l'approvisionnement des dieux.

(f) Introduit par une forme verbale *sdm.in.f*⁸⁰, un nouveau thème apparaît dans le texte, thème consacré à l'Ogdoade seulement mentionnée dans la formule de dédicace par le terme de Hoteptyou, jusqu'à présent⁸¹. « Les Huit pensèrent » ; c'est ce sens qu'il convient de donner ici à *shj*, plutôt que celui de la remémoration, avec l'idée que la pensée se met en branle pour être ensuite exprimée, *kj.sn*, dans un discours direct où ils utilisent la première personne du pluriel. Le Livre du Fayoum livre un parallèle à ce texte. Il s'agit d'une forme de dialogue entre l'Ogdoade présente dans le lac qu'elle a creusé de ses mains et le Noun qui y réside ; elle débute par les termes *dd.in Hmnyw r.f* (le Noun)⁸², et se poursuit avec une formulation très voisine de celle de Médinet Habou. Là, les Huit déclarent « nous nous reposons (dans) nos corps dans la butte de Djémê, là où nous vivons dans cette caverne de Nehebkaou ». Dans le Livre du Fayoum, le texte est un peu différent : *'nh.n im.f* (le Noun) *mî nty r-hjt* (var. *nty r hjst sty ?*) *shtp dt.n m ijt-ij-mwt m Wjst 'nh.n im.f r' nb 'nh msw nw h'w.n hr-sj.sn*. À Médinet Habou, les membres de l'Ogdoade affirment que leurs corps/cadavres/momies reposent dans la butte, et que c'est là leur lieu de vie (éternelle), puisqu'ils y ont été enterrés après avoir achevé leur vie, à Héliopolis ajoutent certains textes. On peut éventuellement considérer le discours des Huit comme une injonction : « reposons nous... », mais le sens ne l'impose pas. Cette même idée de la divinité qui a investi une forme corporelle se retrouve dans un texte d'Antonin sur la porte méridionale de la cour ; il s'agit alors de Rê *htp m dt.f m- [...] krrt.f*. Elle est exprimée également d'une manière un peu différente à propos de l'Ogdoade dans la scène dite de la résurrection d'Osiris dans le temple d'Opet : *wnn psdt 'k.tw m dt.sn*⁸³. Pour revenir au Livre du Fayoum, on se demandera si à partir d'un modèle d'origine thébaine qui était encore en usage au moment de la rédaction des papyrus de Tebtynis, les hiéroglyphes qui composèrent le livre n'ont pas fait un renvoi implicite à un passé révolu, *mî nty m-hjt*, et au lieu d'origine du mythe, *m Wjst*, transposant la théologie thébaine dans la création fayoumique qu'ils ont voulue à l'image de l'Égypte.

⁸⁰ Sur son emploi dans les textes ptolémaïques, cf. Å. ENGSHEDEN, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition 400-30 avant J.-C.*, *USE* 3, 2003, p. 194-198.

⁸¹ Lecture et traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 84 : *ht.sn shjw(w) in Hmnyw kj(i).sn shtp.n dt.n m ijt i3w mw(w)t 'nh.n m shnt twy nt Imn s3 n i3w n nty im špssw hnmnt-'nh mnw m 't i3rt*, « ... their offerings, which are acknowledged by the Ogdoad, so that they say, "In the mound of Djeme we shall satisfy our bodies ; in this resting-place of Amun we shall live, the nest of the wind of he is therein, and (of) the noble ones of the necropolis in the necropolis chamber" ».

⁸² H. BEINLICH, *Das Buch von Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, *ÄgAbh* 51, 1991, p. 262-263, 1240-1243.

⁸³ *Opet* I, 118-125 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 192.

À Médinet Habou, on précise le lieu spécifique où reposent les corps des Huit : la caverne de Nehebkaou, écrit simplement par son déterminatif qui prend valeur de signe-mot, suivi du déterminatif amonien (*LGG IV*, 275c pour cette occurrence). C'est une désignation rare parmi toutes celles qui peuvent servir à nommer la caverne de la douat, du Noun, et toutes autres variantes, sise à Djémê : K. SETHE, *Amun*, p. 55. Le choix de Nehebkaou déterminé par Amon insiste sur l'aspect nourricier du dieu primordial ophidien, à quoi s'ajoute une autre qualité caractéristique et fondamentale du dieu, évoquée par la métaphore qui désigne la caverne : « le nid du souffle pour qui y vit » : K. SETHE, *Amun*, p. 101 ; pour d'autres exemples, *Urk.* VIII, n° 142, comme épiclèse de Thèbes dans une des inscriptions dédicatoires du II^e pylône ; voir aussi *LGG VI*, 608a-b. Or, Amon est le maître du souffle, *ḥḥ, tꜣw* : *ibid.*, p. 90 sq. D'Amon primordial, on dit aussi *fnḏ.f sš n tꜣw* : P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 4 = *Urk.* VIII, n° 65c. Pour l'emploi de la forme *twy* du démonstratif féminin, cf. D. KURTH, *Einführung II*, p. 624.

(g) On en arrive à une forme de conclusion après les paroles des Huit. En effet, les vénérables de Khenemet-anekh, autre désignation du temple de Médinet Habou, ne sont rien d'autre que les dieux primordiaux installés durablement dans ce lieu désigné cette fois-ci comme la « salle de l'igeret » dont on connaît un certain nombre d'occurrences : cf. K. SETHE, *Amun*, p. 54, et variantes.

(h) Dans la partie supérieure du cadrat qui suit *iw*, une petite lacune complique la compréhension du passage⁸⁴. On peut éventuellement y restituer un *s* pour lire *snḥt*, écrit d'une manière quelque peu désordonnée et accompagné d'un deuxième déterminatif, homme tenant un bâton. Il serait alors fait allusion encore une fois au rôle solaire d'Amon rendant victorieuse sa lance ou son javelot qu'il lance contre ses ennemis, tandis qu'Horus, dieu fils, se réjouit de la victoire de son père. C'est Horus également qui « se lève et se couche dans le château d'Amon » dans l'hymne aux Huit gravé sur la porte du fond de la chapelle⁸⁵. L'allusion à Amon(-Rê) abattant ses ennemis rejoint indirectement la mention du dieu dans sa barque mandjet, se manifestant dans Manou. On retrouve sur le propylône de Khonsou dans une scène d'abattage des ennemis devant Osiris et Isis deux termes pour désigner l'arme du roi, *w'* et *m'bzyt* : P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 62 = *Urk.* VIII, n° 88e et g.

(i) L'autre forme sous laquelle agit le primordial est également évoquée ; c'est Tatenen qui rend stables les manifestations des dieux, tandis que les habitants divins des cavernes ont le cœur en joie. *ntrw* placé entre *hprw* et *krertyw* peut en fait s'appliquer aux deux par haplographie : cf. *LGG IV*, 548a-c, *ntrw krertyw*, où est classée l'occurrence de Médinet Habou, et *LGG VII*, 223c-224a pour *krertyw*.

⁸⁴ Lecture et traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 84 : *iw nḥ.n ḥmn w'ty nb m ršw šḥr.n.f ḥftyw.f... Wsir hprw ntrw kr(r)tyw ndm ib.sn*, « For Amun protected his unique one, the lord, in joy, he having overthrown his enemies, while Osiris had... the forms of the cavern gods, (so that) their hearts rejoiced ».

⁸⁵ *Infra*, p. 265.

2. Les inscriptions de la porte d'entrée de la chapelle de la barque (fig. 5)

- J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. XXXVIa [β].
- G. DARESSY, *Notice explicative*, p. 16 (pour le montant droit).
- K. SETHE, *Notizbuch* 16, 91-92.
- copies personnelles.
- J.Br. McCLAIN, dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Perspectives on Ptolemaic Thebes*, SAOC 65, 2011, p. 76-79.

Montant sud (gauche) ⁸⁶



a. Dans la copie de Dümichen, cet auteur a représenté un oiseau *ba* avec une tête de bélier, mais il semble bien qu'il s'agisse d'un faucon.

^[1] nṯrw wrw ḥt tpt ḥpr ḥnty
 ḥḥ sbꜣw nw dwꜣt ḥmntt r šḥn R' ḥn' Wsṯr
 ṯtw ṯs ḥn' mwwt m šꜣ' pꜣwtyw ḥpr m ḥꜣt
 ṯtw n R' msw Tꜣ-Tnn
 ḏdw ṯs ṯs bnnt m ^[2] wsr.sn grg tꜣ m prt ꜣḥt
 nṯrw wrw p'p' st Tꜣ-Tnn m Wꜣst nḥt m ṯpt rsy m ḥꜣw dwꜣt ḏsrt m ṯꜣt-tꜣ-mwt
 Ḥmnyw wrw nḥtw m Ḳpt-swt
 ḏꜣḏꜣt ^[3] ḏḏmw nw Wꜣst nḥt
 Ḥtptyw ḥḥw m ṯꜣt-tꜣ-mwt

⁸⁶ De très légères différences de copie avec le texte de J.Br. McClain, non significatives : voir *supra*, n. 28.

dī.sn ḥḥw n ḥbw-sd ḥfnw n rnpwt n nsw bīt (īwʿ n ntrwy pr stp.n Pth īr mʿt Rʿ snn ʿnh̄ Ḳmn) ḥnʿ snt.f ntrt ḥkʿt nbt tʿwy (Ḳlʿwpdrʿ) ḥnʿ ḥmt.f nbt tʿwy (Ḳlʿwpdrʿ) ntrwy mnḥ

« Les dieux anciens, la première troupe advenue au commencement (a),
 qui cherchent les portes de la douat de l'Occident pour unir Rê et Osiris (b).
 Ce sont les pères et les mères à l'origine,
 les primordiaux qui sont advenus en premier (c),
 les pères de Rê, les enfants de Tatenen (d).
 Ce sont les ancêtres qui fixent la matière primordiale grâce à leur force,
 qui pourvoient la terre avec les produits des champs (e),
 les dieux anciens que Tatenen a mis au monde dans Thèbes victorieuse, dans l'Opé du sud, à
 proximité de la douat sainte dans la butte de Djémê (f),
 les Huit anciens, victorieux dans Ipet-sout (g),
 le collègue des juges auditeurs de Thèbes victorieuse (h),
 ceux qui reposent, les vivants dans Djémê (i).
 Puissent-ils donner des millions de fêtes-sed et des centaines de milliers d'années au roi de
 Haute et Basse Égypte, (Héritier des dieux Épiphanes, élu de Ptah, qui accomplit la maât
 pour Rê, image vivante d'Amon), et sa sœur divine, la souveraine, maîtresse du Double-
 Pays, (Cléopâtre), et son épouse, maîtresse du Double-Pays, (Cléopâtre), les dieux Éver-
 gètes ».

NOTES

(a) La désignation de l'Ogdoade par les termes de *bʿw wrw* a été retenue par le *LGG* II, 720c, en s'appuyant sur la copie de Dümichen. Elle pourrait, de fait, convenir à ces entités, mais ne semble pas se rencontrer ailleurs, tandis que *ntrw wrw* est plus courante. Cf. K. SETHE, *Amun*, p. 48, et une occurrence au temple d'Opet sur la porte principale : *Opet* I, 26. On retrouve cette même appellation sur les deux scènes sud du linteau du pylône ptolémaïque de Médinet Habou, côté extérieur. C'est ainsi qu'ils sont qualifiés comme récipiendaires de l'encensement et de la libation dans le titre identique des deux scènes. Dans la colonne marginale relative aux dieux de la scène gauche de ce même linteau, les mêmes termes réapparaissent ; de même, sur les scènes du linteau au revers du pylône qui reprennent pratiquement à l'identique les textes du côté extérieur⁸⁷. *ht tpt* est une autre manière de désigner l'Ogdoade en tant qu'un collectif, comme ailleurs on peut la nommer *psdt*, ce qui n'est un paradoxe qu'en apparence. La primordialité des Huit est soulignée dans tous les textes qui en parlent, exprimée de différentes manières, ici *ḥpr ḥnty*, plus loin *m šʿʿ, ḥpr m ḥʿt* ; dans le texte symétrique, *m šʿʿ ḥpr*. Il y aurait en quelque sorte une concomitance entre le *kheper* du Primordial, Amon, Kematef en tant que dieu unique et seul, et celui des Huit qui représentent déjà la multiplicité et sont les truchements par lesquels adviendra la lumière.

⁸⁷ K. SETHE, *Notizbuch* 16, 110, 117-118, et copie personnelle.

(b) Cette épithète relevée par le *LGG* V, 467b, est à elle seule riche d'informations théologiques⁸⁸. Ce sont les membres de l'Ogdoade qui permettent l'union de Rê et d'Osiris au sein de la douat, motif largement développé dans la plupart des textes funéraires, mais aussi dans l'iconographie. Derrière cette assertion, on peut distinguer deux thèmes distincts qui s'entremêlent. Le plus récent, directement lié au rôle des Huit tel qu'il a été développé dans la théologie thébaine : ce sont en fait les pères de Rê, comme le dit ce texte même, un peu plus loin, tandis que dans le symétrique, on lit *ir šw* et *ms R'*. Une telle définition se retrouve dans nombre de textes consacrés aux Huit : cf. Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, *passim*. Cela est également répété dans les légendes des Huit représentés sur le pylône ptolémaïque du petit temple de Médinet Habou. Mais, en outre, ils sont ici ceux qui assurent le passage des portes entre ce monde-ci et l'autre, « la douat de l'occident » pour permettre l'union d'(Amon-)Rê et d'Osiris. Ce thème-là n'est pas propre à l'Ogdoade, mais si on l'y fait jouer un rôle, il faut peut-être l'expliquer d'abord par le lieu même où est gravé le texte. Le temple de Djoser-set est au cœur de Djémê où est enterré Osiris, selon la tradition thébaine. Une épithète d'Amon criocéphale sur la porte du fond de la chapelle de la barque, appelée « porte occidentale » signale qu'il est « dans/à la place d'Osiris »⁸⁹. Les créateurs de Rê sont les intermédiaires par excellence de cette union répétée sans fin du dieu solaire et du dieu mort pour rendre possible leur renaissance respective dans le monde du jour et dans celui de l'obscurité. Par ailleurs, le couple Hehou Hehet présent à la douzième heure de l'Amdouat avec Noun et Nounet⁹⁰, et figuré dans l'image finale du Livre du jour et de la nuit⁹¹, se retrouve parfois aux côtés de l'Ogdoade dont deux des membres, Hehou et Hehet sont les homonymes des précédents, mais non les *alter ego*, ainsi sur le couvercle d'un sarcophage de bélier de Mendès⁹². Ces deux entités jouent également un rôle similaire dans le passage du papyrus du Delta consacré à Héliopolis où elles semblent subsumer la totalité de l'Ogdoade dans ce récit mythologique :

« Son œil droit (= l'astre solaire) fut recueilli sur les mystérieuses falaises ; leurs deux mains jointes sur lui, les Huit tendent leurs bras pour l'enlacer ; on les appelle Héhou et Héhet. Ils le reçoivent de Séhétep-en-es (= la 9^e heure de la nuit)⁹³ ».

Là aussi ces deux divinités, étroitement associées à l'Ogdoade reçoivent l'astre solaire dans leurs bras lorsqu'il émerge de la douat et de la nuit où il s'est temporairement uni avec Osiris. Passeurs aux portes de la douat, l'Ogdoade tout entière assume ce rôle qui était jadis dévolu au couple Hehou et Hehet.

(c) Ce distique ne fait que reprendre pour les souligner les caractéristiques fondamentales des Huit : différenciation sexuelle en pères et mères dès le commencement, primordiaux

⁸⁸ Lecture et traduction de J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 77 : *ḥḥw sbꜣw tp(y)w nw dwꜣt imntt iw šḥn R' ḥn' Wsir*, « who passed through the chief gates of the western netherworld when Re united with Osiris ».

⁸⁹ Cf. *supra*, p. 232.

⁹⁰ E. HORNUNG, *Texte zum Amduat* 3, *AegHelv* 15, 1994, p. 794.

⁹¹ P. DORMAN, « Creation on the Potter's wheel at the Eastern Horizon of Heaven », dans E. Teeter, J.A. Larson (éd.), *Gold of Praise. Studies in Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, SAOC 58, 1999, p. 84-85.

⁹² Caire CG 29972 : A. MARIETTE, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1881, pl. 46.

⁹³ D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, MIFAO 125, 2006, VII, 8-9, p. 16-17.

présents dès l'origine des temps, dont on connaît de nombreuses attestations avec de légères variantes d'expression ; cf. K. SETHE, *Amun*, p. 52.

(d) Ce nouveau distique qui réaffirme des propositions bien connues (cf. K. SETHE, *op. cit.*, p. 51) permet par sa construction antithétique concise pères/enfants, Rê/Tatenen, de souligner encore une fois ce qui est une caractéristique essentielle des Huit. Ils sont les intermédiaires divins nécessaires à la création du soleil, mais eux-mêmes ont été créés par Tatenen, le « modèleur » par excellence des êtres, et ce, à Thèbes même, comme cela est explicité un peu plus loin. Ils tiennent leur pouvoir démiurgique du démiurge lui-même dont ils sont une émanation.

(e) Une autre assertion est introduite par *ḏdw is*, *ḏdw* étant déterminé par le personnage assis, comme dans d'autres occurrences : cf. K. SETHE, *op. cit.*, p. 52 ; le LGG VII, 684b, a privilégié la lecture *ḏdw špsw*, qui, je crois, ne s'impose pas, d'autant que la marque du pluriel suit l'individu assis ; remarque similaire pour la traduction de J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 77. Le pouvoir créateur des Huit ne s'exerce pas seulement sur l'apparition du soleil, mais aussi sur la matière elle-même d'où procède toute vie. Le verbe *ts* est fréquemment employé avec l'expression utilisée dans la seconde proposition : *prt ʒht*. Il indique alors le pouvoir d'un dieu créateur de fixer la semence pour permettre la naissance de nouveaux êtres ou pourvoir la terre des produits nécessaires. Ici, le verbe est suivi du substantif *bnnt* avec comme déterminatif le signe du terrain et un double trait oblique ; relevé dans LGG VII, 501b. Malgré ce déterminatif insolite, on retrouve très vraisemblablement le vocable déterminé par un *t* et un œuf, présent dans la cosmogonie de Khonsou⁹⁴, mais aussi dans une monographie relative à Iounou chema, Ermant, sur la face interne du pylône du temple, montant sud de la porte, et désignant la matière primordiale⁹⁵ ; car il ne peut pas s'agir ici du terme homonyme qui sert de nom au temple de Khonsou, et sur lequel les hiéroglyphes auteurs de la cosmogonie ont largement joué, en profitant de son ambiguïté. Le texte souligne que c'est grâce à leur force, *wsr*, qu'ils sont en mesure d'être procréateurs. Cette notion de force qui était absente des textes précédemment étudiés est encore présente plus loin avec *nḥtw*, mais aussi avec la désignation de Thèbes comme Thèbes victorieuse, *Wʒst nḥt*, à laquelle elle est probablement liée⁹⁶.

L'épithète très extensive *ts bnnt*, puisqu'elle renvoie au monde primordial, est complétée par une seconde qui révèle le pouvoir de l'Ogdoade sur terre : *grg ts m prt ʒht* : LGG VII, 322b ; autrement dit, c'est grâce à l'Ogdoade que la terre possède les moyens de subsister. On trouve une expression similaire à *Edfou VIII*, 137, 16 : il s'agit précisément d'un groupe de dieux désignés comme les *šḥmw wrw ḏdw ntryw nw Wʒst... grg ts m prt ʒht*. Pour une discussion sur ces termes : S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne I*, *BdE* 105, 1991, p. 272. Dans la légende des Huit présents dans une scène d'offrande du lotus, à Edfou également, *Edfou I*, 289, 2, il est dit qu'ils ont été créés par Tatenen pour « fonder le Double-Pays » *grg ts wy*, ce qui malgré la différence, relève toutefois de la même idée. Dans une autre figuration de ce rituel, *Edfou V*, 84, 12-86, 14, les Huit possèdent également ce pouvoir créateur. Sur cette

⁹⁴ D. MENDEL, *Die kosmogonische Inschriften*, p. 41 ; Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 193.

⁹⁵ K. SETHE, *Notizbuch* 17, 12, et copie personnelle.

⁹⁶ J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 77 : Thèbes au lieu de Thèbes victorieuse.

expression, voir B. MENU, « *Ts prt* en égyptien et le bordereau d'ensemencement », *CRIPÉL* 3, 1975, p. 141-149. À Médinet Habou même, cette notion est plus amplement développée sur le pylône dans la colonne marginale relative à l'Ogdoade, scène gauche du linteau, côté extérieur, reprise au revers⁹⁷ : *îr nîwwt grg spꜣwt ts prt n ntrw rmt*.

(f) Cette longue épithète n'apporte aucun renseignement nouveau, puisqu'elle reprend *ms Tꜣ-tnn* sous la forme *p'p' st Tꜣ-tnn*. Mais elle réunit trois toponymes qui jalonnent et précisent les lieux spécifiques des Huit. Ils appartiennent à Ouaset victorieuse, personnification de Thèbes, assez fréquemment présente dans les textes : *GDG* I, p. 179 ; E. OTTO, *Topographie des thebanischen Gaus*, p. 7-8 ; leur lieu de naissance c'est l'Opé du sud, autrement dit le temple de Louqsor où Tatenen se substitue à Amon d'Opé ou Amenopé, comme père des Huit. D'autres textes précisent qu'il agit « dans son officine de l'œuvre de la Première Foix » : propylône de Khonsou, P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 67 = *Urk.* VIII, n° 90c ; II^e pylône de Karnak, *Urk.* VIII, n° 149b. Enfin, ils ne sont pas éloignés de la « douat sainte dans la butte de Djémê ». Ainsi, sont clairement mis en lumière les liens entre rive droite et gauche, celle de leur lieu de naissance, et celle de leur inhumation, ce qui les rapproche d'ailleurs d'Osiris, né à Opet et enterré à Djémê.

(g) Le nom propre des Huit comme groupe n'apparaît qu'ici, après avoir été nommés par différentes périphrases. « Victorieux dans Ipet-sout » permet de mentionner Karnak après Louqsor. Cet emploi de *nḥtw* pour l'Ogdoade est l'unique répertorié dans le *LGG* IV, 315c. Il faut sans doute l'associer à la désignation répétée deux fois de Thèbes comme *Ouaset nakht*, mère et modèle des autres villes. En outre, on notera que c'est probablement la même désignation que l'on retrouve dans le texte symétrique⁹⁸.

(h) La caractérisation de l'Ogdoade comme « collègue des juges auditeurs de Thèbes victorieuse » paraît unique également ; relevé dans *LGG* VII, 604b. À première vue, le rôle de juges attribué aux Huit semble un peu surprenant. Néanmoins, déjà à Opet, dans un texte malheureusement lacunaire, *Opet* I, 26, l'Ogdoade est définie comme « protection du *Ba* au grand prestige, créée par Tatenen dans l'Opé du sud pour juger [...], *wꜣ' mdw* [...] ». On peut également envisager une relation avec les textes spécifiques du propylône de Khonsou et du II^e pylône, qui évoquent un âge où le mal n'existait pas, où Maât régnait sur terre, tandis que l'Ogdoade avait créé « toute chose utile » (P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 49 = *Urk.* VIII, n° 95k) ainsi que l'ordre, *tp-nfr* (P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 67 = *Urk.* VIII, n° 90k). C'est à ce temps révolu qu'il est sans doute également fait allusion par des épithètes des Huit, dans deux titres de scènes d'encensement et de libation de la porte principale du temple d'Opet, *Opet* I, 26 et 27 : « les dieux anciens... qui ont établi l'ordre en leur temps », *ntrw wrw... îr tp-rd m rk.sn*, et « les pères et les mères du disque solaire, qui ont agi avec efficacité en leur temps », *îtw mwwt n îtn îr ꜣḥw m hꜣw.sn*.

⁹⁷ K. SETHE, *Notizbuch* 16, 110, et copie personnelle.

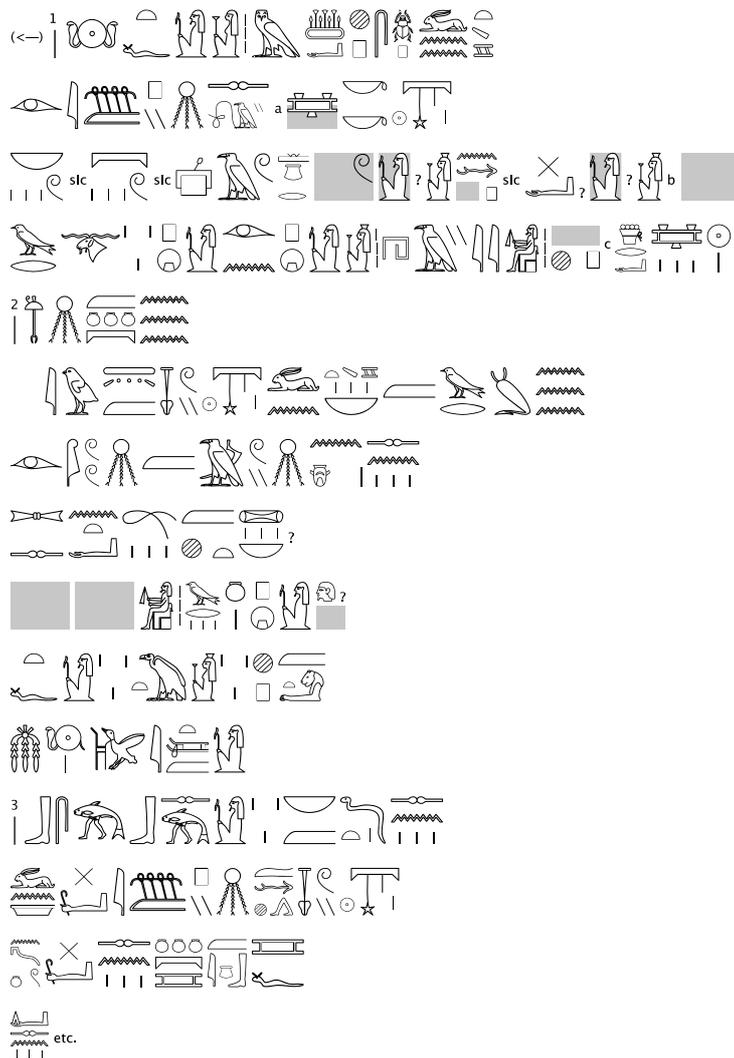
⁹⁸ Voir *infra*, p. 257-258.

Enfin, on peut peut-être suggérer un autre rapprochement avec une expression présente dans une scène d'offrande d'un sistre et d'une *menat* devant Khonsou-dans-Thèbes-Neferhotep : P. CLÈRE, *op. cit.*, pl. 59 = *Urk.* VIII, n° 94e. Il y est évoqué dans la longue formule de présentation de l'offrande, le collège des primordiaux de Khonsou, *dꜣdꜣt.k pꜣwtyw*, et l'ensemble des textes renvoie aux fonctions de juge de Khonsou et à ses assesseurs, ce que l'on retrouve également dans d'autres scènes du pylône : voir sur ce point Ph. DERCHAIN, « La justice à la porte d'Évergète », dans D. Kurth (éd.), *3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, *ÄAT* 33/1, 1995, p. 1-12. La scène de la planche 59 de *La porte d'Évergète* est à comparer avec son symétrique, planche 41, dont le protagoniste divin est aussi Khonsou-dans-Thèbes-Neferhotep dans son rôle de justicier.

On pourrait également envisager un rôle des Huit comme juges par rapport au lieu où l'on prêtait des serments à Djémê, mais qui n'est nulle part qualifié de *rout-di-Maât*. Les textes des serments retrouvés sur des ostraca à Médinet Habou sont prononcés essentiellement devant Montou et moins fréquemment devant Amon Nakhomneus, autrement dit « Amon de l'Ogdoade », ou dans quelques autres cas devant Djémê, le toponyme prenant valeur de nom divin (?) dans ces serments démotiques⁹⁹. Il n'est donc pas exclu que cet aspect de juges que l'inscription dédicatoire attribue aux membres de l'Ogdoade ait joué un rôle dans le choix de Djémê et de ses dieux comme lieu où l'on prête des serments, mais il ne peut que s'agir d'une hypothèse pour laquelle on ne dispose que de peu d'éléments pour l'étayer.

(i) Les dernières épithètes attribuées aux Huit reprennent d'une part la désignation adoptée également dans l'inscription dédicatoire, *Hꜣptyw*, d'autre part le terme de *'nhw*, qui apparaît en quelque sorte comme un antonyme du précédent. Ces dieux sont enterrés à Djémê et donc morts, mais en tant que dieux, le cycle de la vie et de la mort se renouvelle perpétuellement pour eux.

⁹⁹ Pour les serments dits de Djémê, voir U. KAPLONY-HECKEL, *Die demotische Tempelide*, *ÄgAbh* 6, 1963, *passim* ; *ead.*, « Sowahr der Stier von Medamod lebt ! Ueber die Ortsgötter in den Tempel-Eiden », dans Chr. Eyre, A. Leahy, L. Montagno Leahy (éd.), *The Unbroken Reed. Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, *OccPubl* 11, 1994, p. 148-159. Cf. aussi D. DEVAUCHELLE, « Les serments à la porte de Djémê », *RdE* 48, 1997, p. 260-263, qui cherche à montrer que cette porte, contrairement à ce que l'on a longtemps affirmé, ne se trouvait pas à Médinet Habou mais à Médamoud, les serments étant alors prononcés devant « le taureau de Médamoud ». D'ailleurs, les fouilles menées sur ce site ont amené à la mise au jour des éléments d'une porte précisément nommée « porte de la butte de Djémê ». Ce qui n'empêche évidemment nullement que des serments passés devant Amon des Khemenyou ou Djémê aient été prononcés à Médinet Habou même, Médamoud n'ayant pas l'exclusivité de cette pratique. En fait, cette question n'est pas évidente à trancher, car elle dépend à la fois du rôle de Montou à Médinet Habou, tel qu'il est connu par les textes, encore majoritairement inédits, et des trouvailles archéologiques qui permettraient ou non de confirmer telle ou telle hypothèse. J'y reviendrai en étudiant les textes de Médinet Habou où Montou joue un rôle de premier plan à côté des diverses formes d'Amon et de l'Ogdoade. On peut simplement constater le fait suivant. Si Montou est très présent dans les questions oraculaires, les dieux implorés dans les graffiti gravés dans le petit temple de Médinet Habou appartiennent, eux, surtout à la constellation d'Amon avec Aménopé et l'Ogdoade : H.J. THISSEN, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu. Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten. Transkription, Übersetzung und Kommentar*, *DemStud* 10, 1989, p. 214-216. Cette disparité entre ces deux aspects de manifestations de la religion personnelle devra être prise en compte dans la vision globale de Médinet Habou comme centre religieux de la rive gauche.

Montant nord (droit) ¹⁰⁰

a. Copie fautive de ce cadrat chez Dümichen qui y a vu *mꜣw*. b. Sethe indique trois traits du pluriel après les deux personnages. c. Petite lacune horizontale où l'on pourrait restituer *s*.

[¹] *itw m šꜣ' hpr shpr wnnt*

ir sšp swꜣ kkw

nbw hꜣryw sꜣw grgw (?) nḥtw (?) [...] wr šfyt pꜣwty ir.n pꜣwtyw

hꜣw [s]hpr (?) dr-ꜣ

[²] *wbn m nwn*

itw tꜣ m smꜣwy wnnt nbt m wrm

ir šw m mꜣwt n ib.sn

tꜣ nt-ꜣ m ḥt [nbt ?]

[...] wrw nw pꜣwty tpy

itw mwwt hpr m ḥꜣt

100 Le texte donné par J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 78, permet de compléter certaines lacunes d'une manière qui paraît assez sûre. Voir *infra*, les notes de commentaire.

ms R^c kmꜣ İtm

^[3] *bs bsw nbw m dt.sn*

wn sšp m-ht smꜣwy

nw.sn nwn m ꜣgb.f

dt.sn ḥ'w n R^c m pt n sꜣ R^c (Ptwlmys ḥnh dt mry Pth) ḥn^c snt.f ḥkꜣt nbt tꜣwy [(Kl)ꜣwpdrꜣ] ḥn^c ḥmt.f nbt tꜣwy (Klꜣwpdrꜣ) ntrwy mnḥ

« ^[1] Les pères au commencement,

ceux qui sont advenus et qui ont fait advenir ce qui existe (a),

qui ont créé la lumière et ont traversé l'obscurité (b),

les seigneurs, les supérieurs de la sagesse (?), les fondateurs (?), les victorieux (?) [...] de celui au grand prestige, le Primordial qui a fait les Primordiaux (c),

la troupe qui est advenue au commencement (d),

^[2] ceux qui ont surgi du Noun, alors que la terre était dans l'obscurité et la création tout entière dans le flot,

qui ont créé la lumière comme rayons selon leur volonté (e),

qui ont institué les rituels avec [toutes ?] les offrandes (f),

[...] anciens du premier Primordial,

les pères et les mères qui sont advenus au commencement (g),

qui ont mis au monde Rê, qui ont été créés par Atoum (h),

^[3] qui ont fait surgir toutes les formes de leurs corps (i),

qui ont fait advenir la lumière après l'obscurité,

qui ont amené le Noun avec son flot (j).

Puissent-ils donner la durée de vie de Rê dans le ciel au fils de Rê, (Ptolémée aimé de Ptah vivant éternellement) et à sa sœur, la souveraine, maîtresse du Double-Pays, (Cléopâtre), et à son épouse, maîtresse du Double-Pays, (Cléopâtre), les dieux Évergètes (k) ».

NOTES

(a) Variante de « pères et mères », ici simplement les pères au commencement pour marquer l'initialité de l'existence et de l'action de l'Ogdoade. On trouve un parallèle à *ḥpr šḥpr wnnt* au singulier comme épithète d'Amon de Karnak dans une scène du II^e pylône : *Urk.* VIII, n° 133b ; *LGG* V, 700c.

(b) Le rôle de créateurs de lumière, brièvement évoqué dans le texte symétrique par l'épithète *itw n R^c* est ici plus développé : ils créent la lumière *sšp* et par conséquence chassent l'obscurité *kkw*, en employant le verbe *swꜣ*, causatif de *wꜣ* ; cf. *LGG* VI, 206a. Le thème est repris un peu plus loin lorsque l'on évoque leur apparition et leur radiance, *wbn*, dans le Noun alors que la terre était encore dans l'obscurité et le flot, *smꜣwy* et *wrm*. Puis, ils ont mis Rê au monde ; enfin, ils font advenir la lumière après l'obscurité, en reprenant les termes *sšp* et *smꜣwy*. Apparaissant cinq fois dans le texte et le ponctuant régulièrement, le motif de la création de la lumière dans le Noun obscur, qui permettra l'émergence de la vie sur terre est particulièrement prégnant ; on le retrouve aussi, mais avec moins d'insistance, dans les deux longs textes consacrés à Amon gravés de part et d'autre de la porte du fond du sanctuaire de la barque. Ces caractéristiques

téristiques propres aux Huit apparaissent également dans les épithètes qui accompagnent leurs noms sur les scènes du pylône.

(c) Le passage est délicat à comprendre en raison de plusieurs lacunes, la paroi étant endommagée à cet endroit ¹⁰¹. Les *hryw s3w* en raison du déterminatif de *s3w/s3t* peuvent peut-être être compris comme « les supérieurs de la sagesse », même si je manque de parallèles à proposer. Pour une autre interprétation, *LGG* III, 816b, s.v. *nbw hryw s3w*, « Die Herren, die über ... sind », sans savoir ce que l'on fait de la suite. En suggérant de lire *s3w*, la sagesse, on établit un lien dans le texte même avec l'épithète *ts nt-ꜥ m ht*, mais aussi avec le texte symétrique où les Huit sont un collège de juges dans Thèbes.

Sous toute réserve étant donné la lacune qui sépare *gr(g)/hr* (?) des deux personnages masculin et féminin, je propose de lire ici le verbe *grg* dont le déterminatif serait dans la lacune. On retrouverait l'idée de dieux fondateurs et organisateurs de Thèbes et du reste de l'Égypte, ce qui s'ajusterait fort bien avec l'épithète déclinée plus loin *ts nt-ꜥ m ht [nbt]*, et que l'on pourrait également rapprocher des textes du propylône de Khonsou et d'Opet : les Huit ont créé « l'ordre en leur temps » ainsi que les *akhou* ¹⁰². On ne peut cependant pas exclure une lecture *hryw* suivi d'un mot en lacune pour lequel je n'ai pas de restitution à proposer. Quoi qu'il en soit, l'expression est accompagnée du double déterminatif du masculin et du féminin, comme cela est usuel dans les désignations variées des Huit.

Enfin une dernière épiclese définit les Huit et pose aussi problème. On distingue clairement un *n* puis le signe de la branche, avec en dessous une petite lacune et un signe identifié comme un *p* par tous ceux qui ont copié le texte, puis une croix et un bras qui ne semble pas armé, suivis du déterminatif de l'homme et de la femme, et de trois traits du pluriel selon Sethe. Après une lacune d'un cadrat, on lit *wr šfy t p3wty ir.n p3wtyw*, une entité au singulier qui désigne Amon et à laquelle il faut sans doute rattacher ce qui précède. Sethe dans sa copie proposait de lire *n-ht tpyw-ꜥ*, en restituant la tête devant le signe lu *p*. Selon cette lecture, on n'explique pas le signe de la croix dans *tpyw-ꜥ*, mais surtout, on comprend difficilement le lien qui unirait *nbw hryw s3w grgw* avec *tpyw-ꜥ* ; il s'agit de nommer les mêmes entités, comment seraient-elles *n/m-ht* les unes par rapport aux autres ? Je propose de lire dans les deux cadrats qui précèdent la lacune *nhtw*, les victorieux (?) que l'on trouve également dans l'autre texte avec la précision *m İpt swt*. Cela demande deux légers amendements : il ne s'agirait pas d'un *p* mais d'un trait épais après la lacune qui aurait contenu un *t* ; le bras aurait dû être de préférence armé, comme déterminatif de *nht*. Mais on peut même supposer, cette partie du mur étant aujourd'hui très abîmée – et elle l'était déjà au temps de Sethe et Dümichen – qu'on avait bien affaire à un trait et à un bras armé, qui ont été mal lus et mal interprétés.

La lacune avant *wr šfy t* a peut-être contenu originellement une autre dénomination encore de l'Ogdoade en tant qu'elle avait pour père Amon *wr šfy t*, Primordial qui a fait les Primordiaux, ce qui souligne une fois de plus le passage du Primordial un et unique à la multiplicité des

¹⁰¹ Comparer avec J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 77-78 : *gr[g]w dr[t]yw nhtw s3w[w] wrw šfy(t) p3wt(y) ir.n.(f) p3wt(y)w*, « the lords and masters of wisdom, the founders (?), the ancestor gods, the mighty ones, who protected those great of majesty, (and) the primaeval one who made for (himself) the primaeval ones ».

¹⁰² Cf. *supra*, p. 255, n. h.

Primordiaux qui peuvent dès lors agir comme créateurs de la lumière. Au lieu de la formule concise $p\omega ty p\omega tyw$ (LGG III, 21c) que l'on rencontre d'ailleurs aussi à Médinet Habou sur le pylône, on a ici une expression un peu plus développée dont on a relevé quelques occurrences : LGG I, 455c.

(d) Le substantif $h\omega w$ est déterminé par le personnage assis sur un siège, pourvu des traits du pluriel. Noter l'emploi du même terme avec le déterminatif sur la stèle de Ptolémée VIII trouvée à Héracélium : Chr. THIERS, *La stèle de Ptolémée VIII Évergète II à Héracélium*, OCMA 4, Oxford, 2009, p. 20. Je remercie Chr. Thiers qui m'a signalé cette occurrence. Cela incite à y voir le terme qui désigne une maisonnée, les membres d'une famille, plutôt que $h\omega y$, le mari, mais aussi le mâle, dont le déterminatif est un phallus. Lorsque l'on évoque les membres masculins de l'Ogdoade, c'est toujours le terme $t\omega$ que l'on rencontre, celui-là même qui est utilisé dans la désignation de la butte de Djémê. Je ne pense pas qu'il faille lire le signe qui sert de déterminatif, $h\omega w \dot{s}psw$, comme le propose le LGG IV, 792c. On rencontre exactement le même phénomène à propos d'une autre désignation de l'Ogdoade, $\dot{d}dw$ accompagné par le même déterminatif¹⁰³. Le terme est suivi de la formule $hpr \dot{d}r-\dot{c}$, qui souligne une fois encore, avec une variante, la primordialité de l'Ogdoade : LGG V, 707b-c¹⁰⁴.

(e) Ici, un nouveau développement sur le thème de l'apparition de la lumière dans le Noun, avec toujours un double sens possible pour $wbn m Nwn$, briller dans le Noun ou apparaître dans/hors du Noun, sens nullement contradictoires, qui font au contraire la richesse sémantique de ce verbe wbn à rattacher à la racine bn . Cette assertion est tellement présente dans les textes égyptiens qu'il s'agisse du cycle solaire ou du temps de la création que l'on n'y prête guère attention, alors qu'elle se réfère pourtant à un moment crucial de cette création répétée chaque matin. C'est pourquoi il faudrait pouvoir lui donner dans les traductions tout son poids : la lumière jaillit et éclaire, alors que la terre et toute la création, $wnnt nbt$, sont encore plongées dans l'obscurité, $sm\omega wy$, et l'eau primordiale, wrm , ce dernier terme désignant le flot dans les textes ptolémaïques : WPL, 244.

Une dernière proposition se rattache à cette thématique pour préciser comment les entités créent, $\dot{i}r$, la lumière, $\dot{s}w$ remplaçant cette fois-ci $\dot{s}\dot{s}p$, et se transformant en rayons, selon leurs cœurs, c'est à dire leur volonté ; ce qui est préférable à la traduction proposée par K. Sethe (*Amun*, p. 52) qui cite cet exemple parmi d'autres, le traduisant « die das Licht machten als einen Gedankenblitz ihres Herzens »¹⁰⁵. On ne peut sans surinterpréter le texte suggérer que $m\omega wt$ renvoie au vocable $m\omega t$, « pensée ». L'expression est également répertoriée dans LGG I, 512a, avec une traduction légèrement différente : « Die das Licht mit den Strahlen ihres Herzens erschaffen ».

(f) Créateurs de la lumière sur la terre, ils sont aussi ceux qui l'organisent et la pourvoient comme l'indique déjà le texte symétrique, comme le disent aussi les textes du propylône de Khonsou. $nt-\dot{c}$ désigne les rituels à accomplir, si bien que le terme de ht qui suit, probablement

103 Cf. *supra*, p. 254, n. e.

104 J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 79 : $h\omega y(w) \dot{s}psw \dot{s}hp(r) \dot{d}r-\dot{c}$, « the noble fathers who brought into being the beginning ».

105 Même choix de traduction chez J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 79.

accompagné de *nbt* presque disparu dans la lacune, peut aussi bien être compris comme les offrandes que comme les rites, ainsi que dans la formule banale *ir ht nbt*. Cf. *LGG VII*, 496c.

(g) Un mot est en lacune au début de la séquence suivante, déterminé par le personnage assis. K. Sethe (*Amun*, p. 47) propose de restituer *Hmnyw* suivi de *wrw*, comme dans d'autres exemples qu'il a rassemblés. C'est probable, mais étant donné la variété de vocables dont disposaient les hiéroglyphes pour désigner l'Ogdoade, on ne peut affirmer qu'il n'y avait pas là un autre terme, ce qui, du reste, n'a pas d'incidence sur le sens. Ce qui plaide néanmoins en faveur de *Hmnyw* plus que de toute autre désignation, c'est que celle-ci n'a pas encore été employée dans le texte, et ne l'est pas dans la suite ¹⁰⁶. L'expression suivante reprend presque à l'identique celle de l'autre texte : *itw mwwt hpr m hst* au lieu de *itw is hn' mwwt m šš*.

(h) Toujours en parallèle au texte symétrique, on indique qu'ils ont mis au monde Rê, au lieu de *itw n R'*, puisqu'ils ont eux-mêmes été créés par le Primordial. L'inscription de gauche est tout à fait conforme à la tradition bien établie à Thèbes qui en fait les enfants de Tatenen mis au monde à Louqsor. Ici, Atoum remplace Tatenen, ce qui est inusuel mais pas totalement absent des inscriptions ¹⁰⁷. On a rencontré à Opet cette même particularité, présente également à Deir Chelouit à l'époque romaine ¹⁰⁸. Il faut ajouter à ces deux attestations, une occurrence à Edfou dans une scène d'offrande du lotus à Rê enfant et l'Ogdoade, et une autre sur une stèle de Boukhis : *LGG VII*, 209a ¹⁰⁹. On ne tiendra évidemment pas compte de la traduction de K. Sethe (*Amun*, p. 52) qui fait des Huit les créateurs d'Atoum, ce qui est grammaticalement possible, mais pas théologiquement. Ce lien avec Héliopolis dont quelques inscriptions affirment que ce n'est pas seulement leur lieu de naissance mais aussi celui de leur mort, trouve très vraisemblablement son origine dans le fait qu'une tradition qui remonte bien en deçà de l'époque ptolémaïque situait une caverne des dieux primordiaux qui pouvaient être appelés les Huit dans la région héliopolitaine qui possédait également une butte de Djémê ¹¹⁰.

(i) En dupliquant *bs* comme verbe et substantif, on indique dans ce texte que la forme des êtres et des choses a surgi d'eux. C'est pourquoi, il semble qu'il vaut mieux conserver à *dt.sn* son sens premier « de leurs corps », *.sn* renvoyant aux Huit, que de lui donner la signification, certes fréquente, « selon leur aspect », qui renverrait à *bsw*. Les Huit à l'instar du primordial sont créateurs de toutes choses nées de leur propre substance. Cf. *LGG II*, 823b-c, qui traduit « aus deren Leib alle Gestalten hervorkommen », ce qui amoindrit le rôle de moteurs de la création que possèdent les Huit ¹¹¹.

¹⁰⁶ J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 79 : *špsw wrw*, « the noble and great ones ».

¹⁰⁷ *Ibid.* : « who bore Re and created Atum ».

¹⁰⁸ Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 197.

¹⁰⁹ Noter également l'association d'Atoum avec Tatenen créateur de l'Ogdoade dans certaines versions tardives de l'Amdouat : C. MANASSA, *The Late Egyptian Underworld Sarcophagi and Related Texts from the Nectanebide Period*, *ÄAT 72/1*, 2007, p. 157-159 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, p. 174-175, n. 49.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 197-198.

¹¹¹ J.Br. McCLAIN, p. 79 : « who introduced all the transcendent images into their bodies ».

le commencement du texte et doit donc être lue au début. Celui-ci se poursuit du même côté par une invocation à l'Ogdoade à la deuxième personne du pluriel, tandis que sur l'autre paroi, on fait état de la libre circulation de l'Ogdoade à travers les éléments du cosmos. Le texte s'achèvera alors par une prise de parole des Huit pour louer le dieu solaire, leur fils.

(b) L'Ogdoade également présente dans le texte symétrique est ici invoquée sous deux désignations dont la première n'est pas claire. Je propose en effet de lire *nnyw*, les « inertes », également traduits par certains auteurs comme les « assoupis »¹¹⁵. C'est une façon de qualifier les membres de l'Ogdoade, peu fréquente mais clairement attestée : cf. K. SETHE, *Amun*, p. 14 ; D. MENDEL, *Die kosmogonische Texten*, p. 70. Dans les exemples déjà répertoriés, le déterminatif, personnage agenouillé aux bras ballants, fournit évidemment une indication claire sur le sens à attribuer au terme *nnyw*, ce qui n'est pas le cas ici. Cependant d'autres occurrences du vocable sont également écrites sans déterminatif : LGG IV, 249-250. Mais on peut plus simplement voir dans ce texte le démonstratif *nn* suivi de *imyw dwꜣt*. Enfin, il faut évoquer une troisième possibilité, qui est une graphie de Khemenyou par confusion de signes dans la retranscription du hiéroglyphe : cf. D. MENDEL, *op. cit.* Il me semble cependant que certains des exemples proposés par cet auteur ne sont pas d'une lecture certaine. On peut d'ailleurs penser que les Égyptiens, sans être nullement dans la confusion, ont joué de l'ambiguïté de cette graphie qui permet d'évoquer la pluralité des sens du texte et sa richesse sémiologique. Quoi qu'il en soit, il s'agit bien des dieux primordiaux qui sont dans la douat et dans le Noun.

(c) Une longue lacune de sept cadrats ne permet pas de rattacher la mention d'Atoum à quoi que ce soit. Les hiéroglyphes ont adopté ici une graphie « sportive » pour transcrire le nom du dieu : un scarabée valant pour *t<t* est entouré par *i* et *m*. Il est impossible de savoir à quel dieu faisait référence le pronom suffixe *.f*. La présence d'Atoum est relativement exceptionnelle dans les textes consacrés à l'Ogdoade¹¹⁶, de sorte que nous n'avons guère de parallèle pour suggérer de qui Atoum pouvait être une forme amonienne de premier Primordial ; forme amonienne ainsi que l'indique toutefois le déterminatif de *pꜣwty*.

(d) *pꜣr ib* est employé avec un sens figuré : Wb I, 544-545 ; ALex 79.1029. Les Huit sont chargés de prendre soin du dieu solaire sous sa forme de Khepri. L'emploi du scarabée dans la graphie d'Atoum précédemment a très probablement été choisi à dessein pour évoquer une première fois cet aspect du dieu solaire lorsqu'il sort de l'horizon au matin, et qui est rappelé à la fin du texte par le substantif *hꜣrr*, qui définit la forme de scarabée du dieu jeune sortant de la douat. La relation entre les pères et le dieu fils qui illumine est fondée sur la réciprocité dont les termes étaient peut-être explicités dans la longue lacune qui précède. Encore une fois, le référent du *.f* ne peut être établi de manière sûre ; en principe, il renvoie au dernier dieu cité ; mais il ne s'agit pas nécessairement d'Atoum qui lui-même dépend d'un référent inconnu auquel renvoie peut-être le pronom suffixe.

115 Cf. Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, III, 13-14, p. 156.

116 Cf. les quelques cas où Atoum est qualifié de « père des Huit » : Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 197 ; cf. aussi *supra*, p. 261, n. h.

(e) Les Huit, tout en étant les créateurs du dieu solaire, font partie de la troupe qui l'accompagne dans son périple, assure après la sécurité de sa naissance celle de son voyage : *nn m-ht.f*. Ici, c'est bien du démonstratif qu'il s'agit, le pronom *.f* renvoyant, cette fois, clairement à Khepri. Y a-t-il là, de manière voilée, une évocation du rôle du couple Hehou et Hehet, tel qu'on le connaît tout particulièrement par quelques grandes compositions funéraires ¹¹⁷ ? En effet, dans quelques cas, ce couple qui n'appartient pas à la troupe de l'Ogdoade est associé à celle-ci, comme sur le couvercle de sarcophage de bélier de Mendès ¹¹⁸. Ailleurs, dans le passage du papyrus du Delta cité plus haut, ce couple paraît subsumer la totalité des membres de l'Ogdoade, lorsqu'il reçoit dans ses bras le soleil naissant à Héliopolis ¹¹⁹. Il est vraisemblable que les Égyptiens ont, non pas confondu, les entités entre elles, mais qu'ils ont pu parfois transférer à l'Ogdoade le rôle de protecteurs du soleil attribué à Hehou et Hehet, et en même temps se souvenir de la forme première probable de l'Ogdoade : des babouins adorant Rê à l'aube ¹²⁰.

(f) La dernière proposition éclaire et précise tout ce qui précède, en évoquant la navigation de Rê. Il semble qu'il faille accorder à la barque la valeur *ds* dans le présent contexte ; c'est celle qui fait sens ; dans la petite lacune entre le *.f* et le scarabée, il faut très vraisemblablement restituer un *m*. Cette navigation, le dieu l'effectue en tant que scarabée « advenu à l'existence de lui-même », dont les Huit assurent la protection. L'ajout de *hpr ds.f* peut sembler paradoxal, puisque tous les autres textes consacrés à l'Ogdoade dans la chapelle, et ailleurs aussi du reste, font des Huit les « pères » de Rê ou du disque, ou encore de la lumière. Mais il faut peut-être le rapprocher de l'émergence de l'enfant solaire hors du lotus qui est également évoquée dans les textes propres à l'Ogdoade à Edfou, mêlant un mythème héliopolitain à la tradition thébaine.

Embrasure sud (gauche)



¹¹⁷ Cf. *supra*, p. 253, n. b.

¹¹⁸ Cf. *supra*, p. 253 et n. 92.

¹¹⁹ Cf. *supra*, p. 253, n. b.

¹²⁰ Cf. Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T* 1, p. 173, 179. Voir aussi sur les différentes apparences que peuvent endosser les membres de l'Ogdoade, D. MENDEL, dans H. Knuf, Chr. Leitz, D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense*, p. 383-396.

Khonsou ¹²³, et dans une perspective un peu différente dans le texte cosmogonique de Khonsou, col. 40, où il est souligné que chacun des quatre mâles est accompagné d'une femelle : *hpr Ḥmnyw im m fdw.s tzyw ḥmt n w' nb* ¹²⁴. Cela amène d'ailleurs à poser une question à laquelle il est difficile de répondre de manière précise. Les Égyptiens faisaient-ils une différence entre « les pères et les mères » et « les mâles et les femelles », ou les deux expressions étaient-elles employées concurremment, sans réelle nuance ? Et l'on peut en même temps se demander pourquoi le toponyme qui définit par excellence le lieu privilégié de l'Ogdoade, Djémê, Iat-tja-mout, associe les « mâles » aux « mères », en prenant un terme dans chacune des expressions, si l'on s'en tient pour le terme de Djémê à l'explication « (butte) des mâles et des mères » ¹²⁵.

(d) Comme dans la dédicace nord de la chapelle, nous retrouvons les membres de l'Ogdoade s'exprimant à la première personne du pluriel dans une forme de discours direct où un verbe introduisant leurs paroles, *dd* ou *k3* comme dans le texte cité, est absent. Du même coup, « mâles et femelles » qui précède peut être compris comme une interjection.

Le fait que l'Ogdoade « contemple » la royauté du dieu solaire qui est ensuite désigné par des épicleses tout à fait claires, souligne la relation entre ces divinités primordiales et Rê qu'elles ont mis au monde et qu'elles vénèrent comme dispensateur de lumière. Cette thématique est présente dans les textes de Karnak : « l'Ogdoade adresse des adorations à son héritier car il éclaire la terre pour elle » sur le pylône de Khonsou ¹²⁶, tandis que dans ce même texte, Rê, lui, navigue pour voir l'Ogdoade. Dans une scène du II^e pylône « ils font advenir Rê dans le lotus, l'Ogdoade qui adresse des adorations à Rê, car il éclaire la terre pour elle » ¹²⁷, ou encore en conclusion de la cosmogonie de Khonsou : « ils adorent Rê lorsqu'il apparaît » ¹²⁸. Il paraît donc justifié de lire *ḥkn* le personnage debout un bras dressé, dans une graphie réduite à un signe-mot. Le verbe *n3s* pourrait également s'écrire ainsi, mais les parallèles invitent plutôt à voir ici un terme de louange.

Le dieu solaire est désigné par les épicleses de « vénérable », « l'aîné ancien » dont la lecture est probable en dépit d'une petite lacune. Cette expression à connotation solaire se trouve aussi dans la dédicace sud de la chapelle, déterminée par un personnage divin couronné du disque solaire, celui qui s'occupe de sa momie dans la caverne du Noun ¹²⁹. Enfin il est *'nh msh'w*, qui convient parfaitement pour une manifestation de Rê : LGG II, 147a-b.

Ces épithètes solaires sont encore renforcées par la proposition temporelle « quand il apparaît à l'aube », dont l'emploi est bien attesté pour Rê surgissant, *d3 sw*, au matin. *sw* a été placé en antéposition devant *m3*, à moins qu'on ait affaire à une haplographie, tout en jouant sur la multiplicité des valeurs de la plante de Haute Égypte ; il faudrait alors comprendre *nsw m3 d3.f sw dw3w*.

123 P. CLÈRE, *Porte d'Évergète*, pl. 67 = *Urk.* VIII, n° 90c.

124 Cf. D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, pl. 7.

125 Question que j'ai déjà évoquée précédemment, sans la reprendre dans son ensemble.

126 P. CLÈRE, *Porte d'Évergète*, pl. 67 = *Urk.* VIII, n° 90c.

127 *Urk.* VIII, n° 149b.

128 Cf. D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, pl. 7, col. 47.

129 *Supra*, p. 234-235.

4. Les textes consacrés à Amon dans le périptère

Pour compléter ces textes, une série d'autres sur la porte d'entrée du périptère, dans l'embrasure de la porte d'entrée de la chapelle de la barque et sur les panneaux de part et d'autre de la porte de sortie de cette chapelle sont, eux, consacrés à Amon.

Sur la porte du périptère ¹³⁰, il s'agit d'un côté d'« Amon-Rê de Djoser-set, Noun l'ancien, advenu au commencement, taureau qui crache le Noun, inondant les marais, créateur des créateurs, constructeur des constructeurs, qui a conçu son image selon sa volonté, ancêtre mâle et femelle des dieux et des déesses. C'est leur père qui a inauguré leurs [...] ¹³¹, *ba* à la voix puissante, sacré parmi les dieux ¹³², Primordial qui a fait les Primordiaux ».

*Īmn-R' dsr-[st] Nwn wr ḥpr m-ḥꜣt kꜣ 'ꜣ' Nwn m ttf ḥꜣwt nb nbw ꜣd ꜣdw ip.n.f ꜣmꜣty.f m ib.f
dfn dfnt nt ntrw ntrwt it.sn pw šꜣ' [...].sn bꜣ 'ꜣ ḥrw dsr m ntrw pꜣwty ir.n.f pꜣwtyw*



De l'autre, en symétrique, c'est « Amon-Rê, roi des dieux, puissance auguste, supérieur de tous les dieux, dieu des dieux ¹³³, père des dieux, sans qu'existe aucun dieu à sa ressemblance, qui est advenu de lui-même, qui a fait la totalité des choses ¹³⁴, celui qui est advenu et a fait advenir ce qui est. C'est le dieu [un] qui s'est transformé en millions, les dieux étant créés de ses chairs ¹³⁵. Le vent est son souffle, l'inondation sa sueur, sa salive [ce que crée] la mer, et

¹³⁰ Cf. G. DARESSY, *Notice descriptive*, p. 13-14.

¹³¹ On distingue des traces qui sont peut-être celles d'un oisillon, à lire *ꜣw*, mais cela demeure hypothétique. Selon J.Br. McCCLAIN, *op. cit.*, p. 73, lire *mwt.sn*, « he is their father who created their [mother] ».

¹³² *Ibid.* : *bꜣ 'ꜣ mdt-dsr m ntrw*, « the *ba* great of sanctity among the gods ».

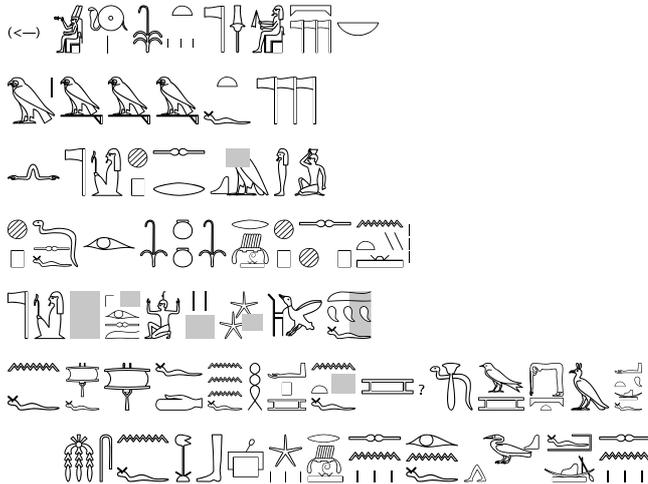
¹³³ *Ibid.* : *ḥry ntrw nb ntrw (it) ntrw*, « chief of the gods, lord of the gods, father of the gods ».

¹³⁴ *Ibid.* : *ir Ḥmnyw r-ꜣw*, « who made the Ogdoad entirely ».

¹³⁵ *Ibid.* : *ntr [ꜣ ?] p[w] ir s(w) m ḥḥw ꜣmꜣ ḥꜣw.f*, « th[is great ?] god who made himself into millions, who created his flesh ».

même la voûte céleste est une part de lui¹³⁶; il a créé la totalité des astres et institué la circulation parmi eux ».

*Īmn-R' nsw ntrw šhm šps hry ntrw nbw ntr ntrw it ntrw nn ntr hpr sw r ky.f hpr ds.f ir nn r
 3w hpr shpr nty ntr [w'] [p]w ir sw m hhw ntrw km3 m h'w.f nf.f t3w fdt.f h'py nt[t].f [pw ir]
 w3d-wr gbt 3y 't im.f ms.n.f h3bsw r 3w.sn ir.n.f 'k pr im.sn*



Sans entrer plus avant dans un commentaire de chacune des épithètes, on retrouve dans ces deux textes la définition d'Amon, autogène bisexué, et cosmogène, créateur des dieux, unique qui se déploie dans la multiplicité, que ce soit à Karnak ou à Médinet Habou.

Dans l'embrasement de la porte d'entrée de la chapelle de la barque, on constate pour Amon une disposition similaire à celle de la porte du périptère¹³⁷.

Amon-Rê de Djeser-set est « Amon l'ancien, advenu au commencement. Il a fait le ciel pour son *ba* et a rendu son horizon mystérieux pour son *ka*. Ses yeux *oudjat* ce sont le disque [...] les rayons [...] de son œil. Amon, sa protection ce sont les déesses (?); Amon, son disque... comme son disque ancien, la durée de vie dans [...] »¹³⁸.

*Īmn-R' dsr st Īmn wr hpr m h3t ir.n.f pt m h3yt n b3.f s3t3.f 3ht.s n k3.f w3dty.f pw itn [...]
 [m]3wt [...] n irt.f Īmn s3.f m ntrwt Īmn itn.f... ? m itn.f nhh 'h'w m [...]*



136 Sur cette expression longtemps obscure, D. KLOTZ, « *Articula Forma Dei. A Cosmic Epithet from Esna and Medinet Habu* », *ENiM* 5, 2012, p. 31-38 (p. 33-34 pour le texte de Médinet Habou); Chr. THIERS, dans ce volume, p. 158 et n. 37. J.Br. MCCLAIN, *op. cit.* : *nt[y ?]f [...]* *ir w3d-wr gbt nh(p) 't.f im.f*, « who [...], who made the sea and the sky, who mo(ld)ed his limb(s) from him(self) ».

137 Cf. G. DARESSY, *Notice descriptive*, p. 17-18; copies personnelles; J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 80.

138 *Ibid.* : *ntr s3.f m ntrw ntrwt ntr itn.f snhm (?) itn.f nhh 'h' [...]*, « the god whose protection is the gods and goddesses, the god whose disk preservest (?) his disk, the long-lived one [...] ».



Amon-Rê, roi des dieux est « la puissance auguste, supérieur de tous les dieux, grand dieu, seigneur du ciel, de la terre, de la douat, de l'eau et des montagnes, seigneur des trônes du Double-Pays dans Ipet-sout, dieu des dieux ¹³⁹, roi des rois, dieu unique qui [n']a [pas] son semblable ¹⁴⁰. C'est Kematef, le père de Irta, qui est advenu avant que ne soit advenu ce qui advient ; c'est le père des pères, la mère des mères, qui a façonné son corps de ses mains ».

Îmn-R' nsw ntrw šhm šps hry ntrw nbw ntr 'j nb pt t3 dw3t mw đww nb nswt t3wy hnty Îpt-swt ntr ntrw nsw n nsww ntr w'w [nn] [k]y hr hww.f Km-3t.f pw it Îr-t3 hpr n hpr hprw it itw pw mwt mwwt nb dt.f m 'wy.f



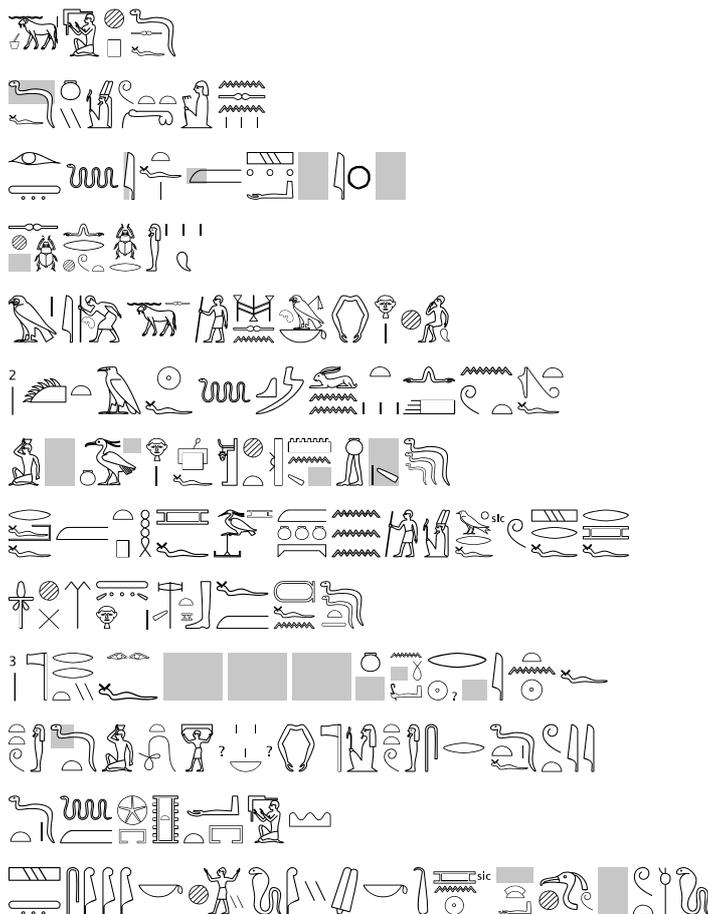
Ces deux textes symétriques se complètent utilement avec d'une part, l'accent mis sur l'aspect solaire d'Amon et sa présence dans le ciel et l'horizon, le rôle de ses yeux que nous avons du mal à suivre étant donné les lacunes qui grèvent le texte, et de l'autre Amon maître des éléments cosmiques, à l'origine de la création tout entière sous son aspect d'ancêtre, Kematef, père de Irta, une filiation rarement attestée en termes aussi clairs.

Deux longues invocations consacrées, elles aussi, à Amon, occupent la paroi ouest de la chapelle de la barque de part et d'autre de la porte. Elles sont surmontées par la représentation des quatre vents, répartis des deux côtés. Elles présentent un certain nombre de lacunes, de signes peu identifiables et des graphies particulières, ce qui rend leur lecture plus délicate encore que celle des autres textes ¹⁴¹.

139 *Ibid.* : Hr Hrw, « Horus of Horuses ».

140 J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 80 : ntr w'y hr hww.f : « the god sole in his uniqueness ».

141 J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. XXXVI a, a ; K. SETHE, *Notizbuch* 16, 84-85 ; copies personnelles ; voir aussi J.Br. MCCLAIN, *op. cit.*, p. 86-90.



À droite

« ^[1] Ô, celui qui [...] à son œil en son moment ¹⁵⁰, les portes de la salle cachée sont ouvertes pour toi, ta brillance parfaite (?) repose en paix, celui qui [parcourt ?] la terre ¹⁵¹, seigneur du secret, qui est dans la douat ¹⁵² ; vois, Sokar qui est sur son sable, il s'unit (?) à toi, bis ¹⁵³ ; les uraeus d'Atoum sont en jubilation devant toi en t'apaisant secrètement ¹⁵⁴ ; ^[2] dieu divin,

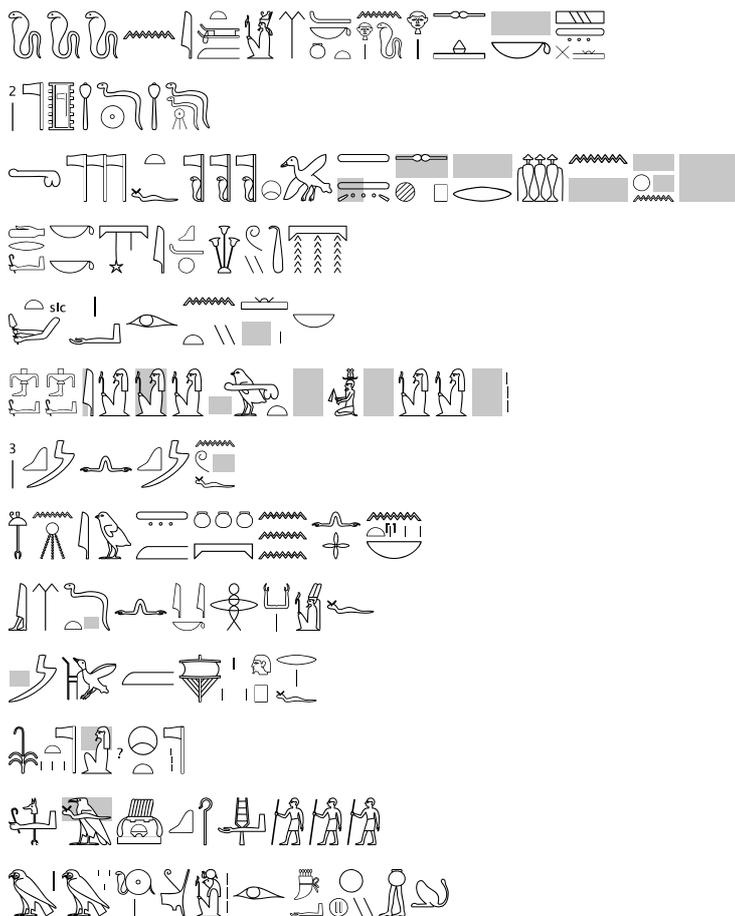
150 Un verbe en lacune que je n'ai pas pu lire ; *idem* chez J. Dümichen et K. Sethe. Cf. J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 89 : *i hnm sw m hnm[ty].f[ly] r nw.f*, « O you who united yourself with your two lunar eyes at your time ! ».

151 Le signe qui précède le disque rayonnant n'est pas très clair mais ressemble à *nfr* qui est employé de manière rare pour désigner la radiancie solaire. Une autre petite lacune avant les jambes ; le groupe étant déterminé par un personnage divin, on songe à une épiclèse avec un verbe signifiant parcourir : *phr*, *hns* ; *ht* selon J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 89 : *wn n.k 'w[wy] m 't imntt htp šspw.k ht t*, « let the door[s] open for you in the hidden chamber ; let your radiancie rest throughout the land ». Comme à la fin du texte précédent, c'est la seconde personne qui est utilisée dans tout le début de l'invocation, avec un retour à la troisième personne, presque à la fin : *hn' k.f*.

152 J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 89 : *nb nbt št nty m dw*, « (O) lord and lady of the secret that is in the netherworld ».

153 Le petit signe qui suit *hr š'y.f* pose problème. On peut hésiter entre la forme du cœur *ib* qui est celle choisie par K. Sethe et J.Br. McClain et celle du vase *hnm* tel que l'a reproduit J. Dümichen, et qui me paraît donner un sens plus satisfaisant à l'ensemble de la proposition. J.Br. McCLAIN, *op. cit.*, p. 89 : *mk Skr hr š'y.f ib.f ršrš*, « (for) behold, Sokar is upon his sand ; his heart is joyful ».

154 *Ibid.*, p. 89 : *i'rw t n(wt) Ítm m-b:ž.h.k Nwt nhrhr.s htp[w].k št(w)*, « the uraei of Atum are in your presence, (and) Nut as she makes your secret offering[s] jubilant ».



Ces deux invocations à Amon insistent sur son aspect primordial de Kematef ophidien, serpent sans égal et solitaire, autogène et inconnaissable, qu'on désigne aussi comme Irta. Il crée les dieux à l'origine, comme il crée le monde et maintient son existence en particulier par le biais de la crue. Mais son rôle de dieu solaire est également souligné dans les deux textes, illuminant la terre et descendant dans la douat où il retrouve Sokar sur le sable de sa caverne. La dernière formule de l'inscription du côté droit résume de manière lapidaire l'essence et la fonction du dieu « qui agit depuis l'origine et parvient à la fin (de l'éternité) ». Ces textes sont émaillés d'expressions rares sans parallèles repérés, témoignant du travail qu'ont opéré les théologiens de cette époque. L'insistance sur l'aspect ophidien du dieu se retrouve cependant dans un texte de l'embrasure de la porte du pylône ¹⁶⁴.

5. Les caractéristiques de l'Ogdoade à travers les textes du périptère de Médinet Habou

Au terme de cette lecture détaillée des textes de la partie avant du petit temple de Médinet Habou, il devient possible de mettre en lumière ce qu'ils apportent à notre connaissance de l'Ogdoade dans le cadre de la théologie thébaine. Datant de la deuxième partie de l'époque ptolémaïque (Ptolémée VIII Évergète II), ils sont plus récents que la plupart des inscriptions de Karnak précédemment analysées ; néanmoins, certains passages identiques que l'on retrouve

¹⁶⁴ Cf. K. SETHE, *Notizbuch* 17, 11-12 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *AEPHESR* 119, 2010-2011, p. 61.

dans les temples sur les deux rives du Nil, indiquent que les hiéroglyphes ont puisé à un fonds commun. Les différences qui peuvent surgir sont, semble-t-il, davantage liées au lieu où ils ont été gravés qu'à l'époque où ils ont été rédigés. Nous avons eu affaire au propylône du temple de Khonsou, à celui de Montou-Rê, au temple d'Opet où est honoré Osiris, enfin au temple de Khonsou lui-même ; les Huit apparaissent également sur le II^e pylône du temple d'Amon à Karnak, mais ces scènes renvoient au modèle qu'a été le propylône de Khonsou pour le décor de ces portes monumentales. Avec les textes de Médinet Habou, dans un édifice restauré par Ptolémée VIII pour le consacrer conjointement à Amon de Djeser-set et à l'Ogdoade, nous sommes au cœur de Djémê, qui abrite la butte des dieux morts et en même temps la caverne du Noun sous ses différentes appellations, caverne qui permet le passage du monde de la douat à celui de la terre et inversement, et également le surgissement de Hâpy, la crue. On ne s'étonnera donc pas que certains aspects de la troupe des Huit soient mis en exergue dans les textes du temple. On se souviendra aussi que si l'appellation de Djémê n'est clairement attestée qu'à partir de la Troisième Période Intermédiaire, de même que la présence de l'Ogdoade, le lieu lui-même est consacré à Amon de Djeser-set depuis la XVIII^e dynastie et considéré comme une zone originaire des débuts du temps. De plus, l'époque où ont été rédigés, ou du moins gravés, les textes de Médinet Habou coïncide avec une forte activité architecturale et religieuse dans la zone sud de la rive gauche. En particulier, le temple de Thot au Qasr el-Agouz a été décoré sous Ptolémée VIII et apparaît par les épithètes topographiques des dieux mentionnés, dont l'Ogdoade, comme appartenant au domaine de Djémê ¹⁶⁵. Phénomène que l'on constate également, d'une manière moins systématique, dans le temple de Deir el-Médineh dont le décor fut réalisé sous différents souverains, Ptolémée IV Philopator, Ptolémée VI Philometor, Ptolémée VIII Évergète II, Ptolémée IX Sôter II et Ptolémée XII Aulète ¹⁶⁶. Dans l'un et l'autre édifice, les huit entités de l'Ogdoade, purement anthropomorphes, sont représentées dans une ou deux scènes et reçoivent une offrande, tandis qu'elles sont mentionnées en association avec Amon-Rê Kematef dans plusieurs inscriptions.

À Médinet Habou, le périptère du petit temple réhabilité sous Ptolémée VIII était déjà un lieu clairement consacré à l'Amon primordial et à ses premières manifestations, les Huit, dans les inscriptions d'Achôris. Les théologiens de l'époque ptolémaïque ont enrichi les développements locaux de cette théologie à travers les inscriptions qui ont été gravées aux endroits essentiels de l'édifice mais aussi par le biais de l'organisation d'ensemble de ces inscriptions sur les montants de portes, le décor des linteaux et la frise supérieure de la chapelle de la barque. Comme cela était à l'origine, le temple est le domaine d'Amon de Djeser-set (inscription dédicatoire sud, embrasure droite de la porte de la chapelle du périptère, paroi du fond du sanctuaire de la barque à gauche de la porte), qui est Kematef, le demiurge autogène, *hpr ds.f*, advenu au commencement, *hpr m hꜣt* et variantes, Noun l'ancien, ancêtre de tous les dieux, père des Huit. C'est Amon également qui est présent sur les scènes centrales du linteau de la porte extérieure

¹⁶⁵ D. MALLET, *Le Kasr el-Agoûz*, MIFAO 11, 1909, *passim*. Voir aussi Cl. TRAUNECKER, « Le temple de Qasr el-Agoûz dans la nécropole thébaine, ou Ptolémées et savants thébains », *BSFE* 174, 2009, p. 29-69.

¹⁶⁶ P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna. Textes édités et indexés par L. Gabolde*, MIFAO 121, 2002, *passim*. Voir aussi pour Deir el-Médineh et le Qasr el-Agouz, Chr. ZIVIE-COCHE, *AEPHESR* 118, 2009-2010, p. 51-55.

et sur les montants de la porte du fond du sanctuaire de la barque, une place n'étant faite à l'Ogdoade que sur le linteau de la porte d'entrée de ce sanctuaire. Néanmoins, elle tient une place éminente aux côtés d'Amon. La *ousekhet hotepou* lui est également consacrée en complémentarité avec Amon ; elle est présente sur les deux portes de la chapelle et dans les inscriptions dédicatoires. D'une certaine manière, ces émanations du Primordial, du père des pères, que sont les huit entités primordiales sont inséparables de lui, particulièrement à Djémê même. Elles jouent le rôle de truchement entre l'Amon qui a accompli son temps, Kematef, et les dieux solaire et funéraire, Rê/Amon-Rê et Osiris. La variété des termes utilisés pour les désigner est en elle-même une preuve de l'importance qui leur est accordée. Si *Hmnyw* est la plus traditionnelle avec ses développements *Hmnyw wrw* et *Hmnyw nw hwt-Imn*, les hiéroglyphes ont fait preuve d'inventivité pour jouer sur des épicleses qui évoquent tel ou tel aspect ou fonction de ces divinités : *Htptyw ntrw ntrwt p3wtw tpy* et *Htptyw 'nhw* ; *ntrw wrw*, *ntrw hnty nwn*, *ntrw krptyw*, *nnw/nyw imyw dw3t*, *itw m š3'*, *itw hn' mwwt*, *itw mwwt*, *t3w hmwt*, *p3wtyw*, *ddw*, *špsw hnmw-'nh*, *ht tpt*, et *nhw m İpt swt*, *d3d3t sdmw nw W3st nht*.

Les rites spécifiques qui sont effectués en faveur des dieux morts, Kematef et les Huit, sont rappelés dans l'inscription dédicatoire. C'est en effet dans la salle des offrandes, également qualifiée de « chapelle du Constructeur » et de « ciel de Celui qui partage les pains *senou* pour son collègue divin », que parviennent Amon d'Opé tous les dix jours et Khonsou-Chou-dans-Thèbes quotidiennement pour apporter leurs offrandes. Nous sommes dans le lieu même où sont déposés les tributs qui assurent leur maintien en vie. Il faut noter une différence importante par rapport à ce que nous enseignent par ailleurs les scènes rituelles consacrées à l'Ogdoade ; elle y reçoit l'encens et la libation d'eau fraîche, l'offrande par excellence réservée aux dieux morts. Certes, quelques exemples évoquent les offrandes *hotepou* ou encore les pains *senou*¹⁶⁷. Mais ici, nous avons affaire à tout autre chose puisqu'il s'agit de la grande offrande *aâbet*. Une telle offrande accompagnée d'un holocauste était déjà mentionnée par Pinedjem dans son texte de restauration du petit temple de Médinet Habou, où il était bien question d'Amon et des entités primordiales désignées comme le « collègue divin d'Amon » dans le cadre d'une offrande décadaire. Par ailleurs, les textes gravés au nom d'Antonin sur les montants des portes de la cour font également allusion à de grandes offrandes comportant toutes sortes de produits, dont des viandes, qui devaient être consommées sur des autels dans cette cour¹⁶⁸. Il est donc vraisemblable qu'il faille faire une distinction entre l'offrande de type funéraire spécifiquement offerte aux Huit, à Kematef et à Osiris, en tant que dieux morts enterrés dans la douat de Djémê et l'offrande présentée à Amon primordial accompagné de ces huit dieux qui sont en quelque sorte ses avatars traduisant la multiplicité par rapport à son unicité. On peut en effet constater que sur le pylône ptolémaïque qui précède le périptère, les Huit, seuls ou accompagnés d'une forme du dieu primordial, Amon ou Montou et d'un dieu porteur d'offrandes, Aménopé ou une autre forme particulière de Montou, reçoivent bien l'offrande et la libation¹⁶⁹. Pour pourvoir à ces

167 P. CLÈRE, *La porte d'Évergète*, pl. 65 = *Urk.* VIII, n° 91c ; II^e pylône : *Urk.* VIII, n° 145h.

168 *Supra*, p. 248, n. d.

169 K. SETHE, *Notizbuch* 16, 110, et copie personnelle.

offrandes « innombrables », les divinités économiques qui génèrent la crue ou qui produisent les différentes sortes d'aliments sont convoquées : Ouhemankh et Akhet, Nehebkaou et son collègue, Hâpy et Sekhet. Les textes ajoutent en outre que le dieu solaire dans la caverne qui abrite sa momie invoque Hâpy et que cette caverne tantôt désignée comme *imht*, tantôt comme *tpht*, est celle de Nehebkaou. Ce dernier sous sa forme d'ophidien est étroitement associé à Amon par son déterminatif qui représente précisément ce dieu.

Les dédicaces qui ont pour but d'explicitier la fonction de la salle où elles sont gravées apportent d'autres renseignements essentiels sur les Huit « du château d'Amon » et ce lieu où ils sont enterrés depuis le début du temps, si mon interprétation est correcte. Ce château, c'est le tombeau du père des dieux, autrement dit Amon primordial. Du fait que les Khemenyou y sont également inhumés, ils y dissimulent leurs corps, *t3m.sn h'w.sn*. Ce qui permet aux hiéroglyphes une magnifique pseudo-étymologie du nom de Djémê qui s'appelle (*ist-)**t3-m(wt)* parce que leurs dépouilles y sont cachées (*t3m*). Créée *a posteriori*, cette explication ne détruit pas le sens originel du nom de ce lieu, « la butte des mâles et des mères », pas plus qu'elle ne se substitue à lui. Mais elle en enrichit le sens, créant un double niveau de lecture. C'est non seulement le lieu consacré aux entités mâles et femelles du commencement, émanations d'Amon primordial, mais aussi celui où ayant, elles aussi, accompli leur tâche et leur temps, peuvent se reposer, *htp*, en tant que Hoteptyou, terme repris sur le montant gauche de la porte d'entrée de la chapelle, à l'abri dans leur caverne. Car le texte symétrique fournit un autre complément d'information sur cette butte et la caverne qu'elle abrite. Les Huit formulent leurs pensées ; ce que le texte signifie par l'emploi des verbes *shw* et *kw*, et celui de la première personne du pluriel. Ils reposent, *shtp*, leurs corps dans la butte de Djémê où se trouve la caverne de Nehebkaou ; ils y vivent et ils y respirent. Cette intrusion du discours direct peut paraître surprenante dans ce type de texte à l'incipit très classique. On la comprendrait mieux dans le cadre d'un hymne ou d'une narration. On songe ainsi au dialogue qui s'instaure entre Neith et les dieux primordiaux, dont l'Ogdoade, dans la cosmogonie d'Esna¹⁷⁰. Néanmoins, à Médinet Habou même, cet emploi de la première personne et du discours direct par l'Ogdoade se retrouve dans l'hymne de la porte du fond de la chapelle. Faut-il voir dans cette assertion des Huit un emprunt à un texte plus développé où elle s'intégrait à un dialogue ou à un récit circonstancié sur la « vie » de l'Ogdoade ? Le parallèle du Livre du Fayoum s'inscrit effectivement dans un dialogue entre le Noun et l'Ogdoade dans le lac primordial représenté par le lac du Fayoum¹⁷¹. On ne sait pas cependant quel est le lien entre les deux textes séparés par quelques siècles de distance. Sans doute puisent-ils à une source commune dont l'origine serait thébaine et qui aurait été connue et transmise par la suite aux savants de Tebtynis, qui transposèrent la réalité du Djémê thébain dans le monde fayoumique. Quoi qu'il en soit, il ressort clairement du texte que le petit temple de Médinet Habou était considéré comme la tombe des Huit et de l'Amon primordial, nommée butte de Djémê. Ils s'y cachent et y vivent dans la caverne d'où surgit l'inondation et où règne le souffle qui rend la vie possible.

170 S. SAUNERON, *Esna V*, p. 257-258.

171 *Supra*, p. 249, n. f.

Les deux textes de consécration ne s'achèvent pas cependant sur ces indications concernant Djémê. Ils précisent qu'y vivent le grand *ba* de Kematef et les vénérables de Khenemet-ankh, autrement dit les dieux morts. Mais ce lieu est aussi le théâtre de divers événements fondateurs et d'autres qui en maintiennent la pérennité. Le grand *ba* a créé toutes les formes d'œuvres, comme Tatenen rend durables les manifestations divines, tandis qu'Amon, sans doute sous sa forme d'Amon-Rê, combat et défait les ennemis pour la satisfaction d'Horus. Ainsi sont évoqués aussi bien le moment de la création que celui toujours renouvelé du combat du dieu solaire pour le maintien de l'ordre et parallèlement de la royauté sur terre, à laquelle la présence d'Horus fait clairement allusion.

Le dieu solaire évoqué dans un de ces textes sous les termes de *smsw* 𓂏, lorsqu'il est dans la caverne du monde funéraire à s'occuper de sa momie et dans un autre lorsqu'il resurgit de la douat à l'aube, est également en rapport étroit avec les Huit. Comme dans les scènes rituelles dont ils sont les protagonistes, ils apparaissent au fil des inscriptions des portes de la chapelle comme les pères, et mères, de Rê qu'ils ont mis au monde, les créateurs de lumière qui chassent l'obscurité. Le texte du montant droit de la porte d'entrée de la chapelle insiste tout particulièrement sur ce rôle des Huit, à l'origine quand la terre et toute chose étaient encore dans la pénombre, avec une richesse lexicographique qui indique l'importance que l'on attribue à ce moment crucial : *ir šsp, ir šw m mꜣwt n ib.sn, wbn m nwn, wn šsp, swꜣ kkw, iw tꜣ m smꜣwy wnnt nb m wrm, m-ht smꜣwy*. L'action des Huit ne s'exerce pas seulement lors de la Première Foix, mais quotidiennement dans le cadre du cycle solaire, puisque le texte symétrique évoque leur recherche des portes de la douat de l'Occident « pour unir Rê à Osiris », c'est à dire pour perpétuer chaque jour le passage obligé du dieu solaire par l'obscurité de la douat où il rejoint temporairement Osiris avant de resurgir au matin. Ils reprennent à leur charge la fonction de Hehou et Hehet des grandes compositions funéraires du Nouvel Empire, sans se confondre avec eux, cependant. Un exemple iconographique presque contemporain à Deir el-Médineh conforte ce rapprochement qui plonge dans des traditions anciennes. Sur le linteau de la porte de la chapelle centrale au fond du temple¹⁷², un scarabée ailé poussant le disque solaire, le soleil renaissant, est adoré par le couple Hehou et Hehet anthropomorphes, tandis que l'assiste l'Ogdoade représentée sous sa forme ancienne de babouins adorant et qualifiée de « Khemenyou qui adorent Rê dans le bel Occident/dans Khenemet-ankh dans la butte de Djémê ». Ce lien avec le soleil de la nuit qui renaît à l'aube se retrouve encore dans l'hymne gravé dans l'embrasure de la dernière porte, même si l'un d'eux ne peut être totalement exploité en raison de la longue lacune qui le grève. Les Huit entretiennent un rapport de réciprocité avec Khepri et sa forme de scarabée : *phr.tn n.f ib n Hprî mî phr.f n.tn*. Ces dieux sont à sa suite tandis que Rê navigue en tant que scarabée. En complémentarité, tandis que le dieu solaire sous la forme d'Horus se lève et se couche dans le château d'Amon, l'Ogdoade va constater et observer sa royauté, rendant hommage à la forme du *smsw* 𓂏 quand il se manifeste à l'aube.

En mettant en œuvre différents aspects du dieu solaire, Rê, Horus-(Rê), Khepri, le grand aîné vénérable, les Huit participent à tous les moments du cycle solaire, le jour comme la nuit. Les

172 P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, n° 36.

Huit sont également déclarés enfants d'Atoum, en parallèle à l'assertion plus fréquente qui en fait les enfants de Tatenen. Il est vraisemblable que cela permet de les rattacher à un cycle mythologique héliopolitain qui est attesté de différentes manières : ils ont achevé leur temps de vie à Héliopolis, disent quelques textes de Karnak. Il a été possible de lier cette tradition à l'existence d'une butte et d'une caverne primordiales dans la région d'Héliopolis¹⁷³, mais les textes de Médinet Habou mettent peut-être en lumière un autre aspect de ce lien avec la mythologie héliopolitaine. Atoum comme démiurge, mais aussi comme soleil du soir doit être associé à l'Ogdoade qui joue un rôle indispensable dans la création du soleil et dans la poursuite sans faille de son cycle. Le texte lacunaire de la porte du fond de la chapelle évoque précisément Atoum en relation avec un dieu primordial sans que nous puissions, malheureusement, en tirer rien de plus.

Reste un dernier aspect de l'Ogdoade à souligner, leur rôle de créateurs non seulement de la lumière, mais aussi des éléments du monde, et d'organiseurs de la terre ; aspects qui ne sont pas totalement absents de leurs épithètes dans les scènes rituelles de Karnak mais qui prennent plus d'importance à Médinet Habou. Ce sont eux, en tant qu'ancêtres, *djedou*, qui ont la maîtrise sur la matière primordiale, la *benenet*, d'où ils sont issus selon la cosmogonie du temple de Khonsou. Pour cela, le texte souligne qu'ils usent de leur puissance, *ouser*. Cette même qualité est encore présente dans une autre épiclese, employée pour les désigner comme « les victorieux dans Ipet-sout », tandis que Ouaset est nommée, elle aussi, « la victorieuse », *nakht*, à deux reprises. Outre le fait qu'ils sont maîtres de la *benenet*, ce texte souligne la présence des Huit sur les deux rives avec une spécificité particulière dans chacun des lieux auxquels ils sont attachés. Ils vivent éternellement à Médinet Habou dans leur sépulture mais ils sont nés à Louqsor dans l'Opé de Tatenen, et sont victorieux dans Karnak, la ville victorieuse, la mère et le parangon de toutes les villes. C'est un lien étroit qui est tissé entre les trois grands centres religieux de la région thébaine, que l'on retrouve par ailleurs pour Osiris entre Opet et Djémê, pour Aménopé entre Louqsor et Djémê, pour Khonsou-Chou entre la Benenet, le temple de Khonsou, et Djémê. Les Huit ont pouvoir sur la terre également qu'ils pourvoient avec les produits des champs, et sur le flot de la crue qu'ils font surgir, *nw Nwn m 3gb.f*. Sur le plan des êtres divins ou humains, ils créent toutes les formes *bs bsw nbw*. Enfin, ils jouent le rôle de juges auditeurs, *d3d3t sdmw*, dans Thèbes victorieuse. Cette désignation est unique et semble renvoyer peut-être à une pratique de justice divine, telle qu'elle a pu fonctionner dans les *rout-di-mâât*, et dont on trouve des échos très clairs dans certaines des scènes du propylône de Khonsou¹⁷⁴. Il est dit d'eux aussi qu'ils instaurent les rituels, *nt-ꜥ*, avec toutes les offrandes, en toutes choses. Ce qui s'apparente au fait de rendre la justice par l'instauration de l'ordre. Ces caractéristiques étaient présentes dans les textes évoquant ce que l'on a appelé « l'âge d'or », sur le propylône de Khonsou et sur le II^e pylône, et repris plus tardivement à Edfou¹⁷⁵ ; mais elles renvoyaient à un temps mythique, *illo tempore*, qui avait disparu. Ici, il semble qu'on leur

173 *Supra*, p. 261, n. h, et Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 197-198.

174 *Supra*, p. 255-256, n. h.

175 Cf. Chr. ZIVIE-COCHE, dans *D3T 1*, p. 203-204.

attribue cette fonction de faire régner la justice dans le temps présent, comme une de leurs attributions divines. Ces mêmes fonctions se retrouvent dans des termes voisins dans les colonnes latérales qui leur sont consacrées dans les scènes des linteaux (face et revers) du pylône ptolémaïque, en tant que créateurs de « ce qui est dans le ciel et de ce qui est en dessous », créateurs des villes et fondateurs des districts ¹⁷⁶. Elles sont sans doute aussi évoquées dans les légendes qui accompagnent les huit membres de l'Ogdoade dans les deux scènes du Qasr el-Agouz où ils apparaissent ; elles sont malheureusement lacunaires et copiées de façon peu fiable par D. Mallet, ce qui empêche d'en tirer tout le parti qu'on souhaiterait. On y lit cependant que Niout-Hemset, une désignation unique de Niout, « mesure cette terre et détruit [...] » ¹⁷⁷. Là encore, les Huit ont une fonction de régulateurs de l'ordre du monde.

L'analyse que j'ai tentée de mener ne peut, certes, être considérée comme complète dans la mesure où je n'avais pas eu, ou pratiquement pas, la possibilité de prendre en compte le décor des linteaux de portes et des scènes des montants (porte du fond) ¹⁷⁸. J'ai également traité plus rapidement les inscriptions relatives à Amon sur les montants de portes et la paroi du fond de la chapelle, tout en tenant compte de leur contenu. Néanmoins, l'étude de tous les autres textes, dédicaces sur les bandeaux, inscriptions sur les montants de porte permet de comprendre comment a été conçu le programme de restauration sous Ptolémée VIII Évergète II, avec toutes ces inscriptions d'une importance théologique indéniable, tandis que les scènes d'origine au nom de Thoutmosis III étaient regravées à l'identique par les sculpteurs ptolémaïques. Comme déjà Achôris, le souverain lagide fait œuvre de piété mémoriale à l'égard de son prédécesseur illustre, pharaon de la XVIII^e dynastie. Une question se pose ici, évidemment, à laquelle il ne me paraît pas possible de donner de réponse claire et définitive, du moins dans l'état actuel, avant que l'ensemble du décor de la chapelle n'ait été publié. Quels liens avaient envisagés les hiéroglyphes qui ont conçu ces nouveaux textes entre ceux-ci et les scènes rituelles traditionnelles qui ornaient les parois sud et nord, parmi lesquelles de nombreuses scènes d'offrandes alimentaires ? Il s'agissait peut-être simplement d'explicitier les développements théologiques qu'avait connus Amon de Djoser-set, maître du lieu depuis les origines, de graver sur la pierre la connaissance acquise par les savants dans les maisons de vie, et d'actualiser tout en la pérennisant la présence du dieu dans son temple. Les brefs textes de la « porte occidentale » de la chapelle de la barque et ses représentations d'Osiris et d'Amon criocéphales suggèrent que les salles du fond du temple représentaient symboliquement la douat de Djémê où s'unissaient Rê et Osiris sous une forme de momie criocéphale ¹⁷⁹.

Les inscriptions confirment que nous sommes dans le temple d'Amon de Djoser-set, appelé « château d'Amon ». C'est ce dieu qui en est le patron depuis son origine. Au fil du temps avec le développement de la théologie amonienne qui a connu différentes évolutions, au cours du Nouvel Empire, à la Troisième Période Intermédiaire, à la XXV^e dynastie et par-delà, à

¹⁷⁶ K. SETHE, *Notizbuch* 16, 109-112, et copies personnelles.

¹⁷⁷ D. MALLET, *Le Kasr el-Agoûz*, p. 81.

¹⁷⁸ Cependant, les informations de l'article de J.Br. McClain ont apporté des compléments utiles pour la description de ces éléments architecturaux décorés et inscrits.

¹⁷⁹ Cf. *supra*, p. 232-233.

l'époque ptolémaïque enfin, l'Amon de la rive gauche s'est enrichi d'aspects nouveaux largement développés par les textes. C'est le dieu primordial par excellence, le père des pères, l'ancêtre, Kematef qui a achevé son temps dans sa forme ophidienne ou encore le *ba* de Kematef, mais aussi Noun l'ancien, et même Nehebkaou. Il demeure dans ce lieu au prestige doté d'une vénérable antiquité, désormais également connu comme la butte de Djémê ou, de manière plus explicite, « la butte des mâles et des mères ». Cette butte abrite une sépulture réservée aux dieux morts, qui est aussi une caverne d'où surgit l'inondation sur l'ordre des Primordiaux. En effet, Amon n'est pas seul, mais accompagné de cette troupe spécifique, les Huit, nés de Tatenen/Aménopé dans le temple de Louqsor et enterrés dans la butte. Les textes de Karnak sont riches de renseignements sur leur « vie » mais c'est à Médinet Habou que l'on trouve bien davantage d'informations sur leurs fonctions, plus importantes que ce qu'il pouvait apparaître au premier abord. Ils sont présentés comme jouant un rôle essentiel dans le cycle solaire depuis la mise au monde de Rê jusqu'à son parcours quotidien qui lui fait traverser la caverne où demeurent aussi bien Kematef qu'Osiris auquel il s'unit le temps de la nuit, et les Huit qui y dissimulent leurs corps. Comme une contrepartie des inscriptions de la rive droite, celles de la rive gauche permettent aussi de suivre les fils qui rattachent les lieux de culte de part et d'autre du Nil. On voit arriver à Djémê, but de leur traversée, les dieux porteurs d'offrandes pour tous les Primordiaux, Aménopé et Khonsou-Chou. Mais dans cette salle des offrandes, Amon, Hotepy ou « dans la mandjet », pourvoit lui aussi à l'approvisionnement de ses acolytes. Tout comme dans les scènes rituelles de Karnak, on constate que ces derniers bénéficient en quelque sorte des offrandes par réversion de celles qui sont offertes à Amon primordial.

Ce qui différencie essentiellement les inscriptions de Karnak de celles de Médinet Habou, c'est que nous sommes à l'emplacement même de Djémê pour lequel les hiéroglyphes ont eu le souci de fabriquer, ou d'utiliser, une pseudo-étymologie liée au caractère funéraire et donc secret et dissimulé de la butte. L'Ogdoade y joue évidemment un rôle capital ; elle est en quelque sorte l'image diffractée du dieu advenu à l'origine et qui subsiste après ce passage à la multiplicité, à la différenciation des sexes ; Amon est l'ancêtre masculin et féminin à la fois, *dfn dfnt*, les Huit sont les mâles *ḥw* et les femelles *ḥmwt*, ou plus souvent *mwwt*. Les détails de leur naissance, c'est la cosmogonie du temple de Khonsou qui les fournit dans un texte tout à fait singulier, mais les inscriptions de Médinet Habou résument avec une concision resserrée la raison d'être et les fonctions de l'Ogdoade sur le lieu même de leur sépulture. Elles confirment en même temps la réalité des cultes de type funéraire ou alimentaire qui assurent le lien entre les temples de Thèbes-Est et ceux de la rive gauche. Nous sommes ici au cœur du temple et de Djémê, dans le domaine amonien par excellence avec le maître des lieux accompagné de ses épigones ; mais le temple s'ouvre aussi vers d'autres horizons du Palladium de Thèbes comme le révèlent le décor et les textes du pylône, à peine postérieurs.

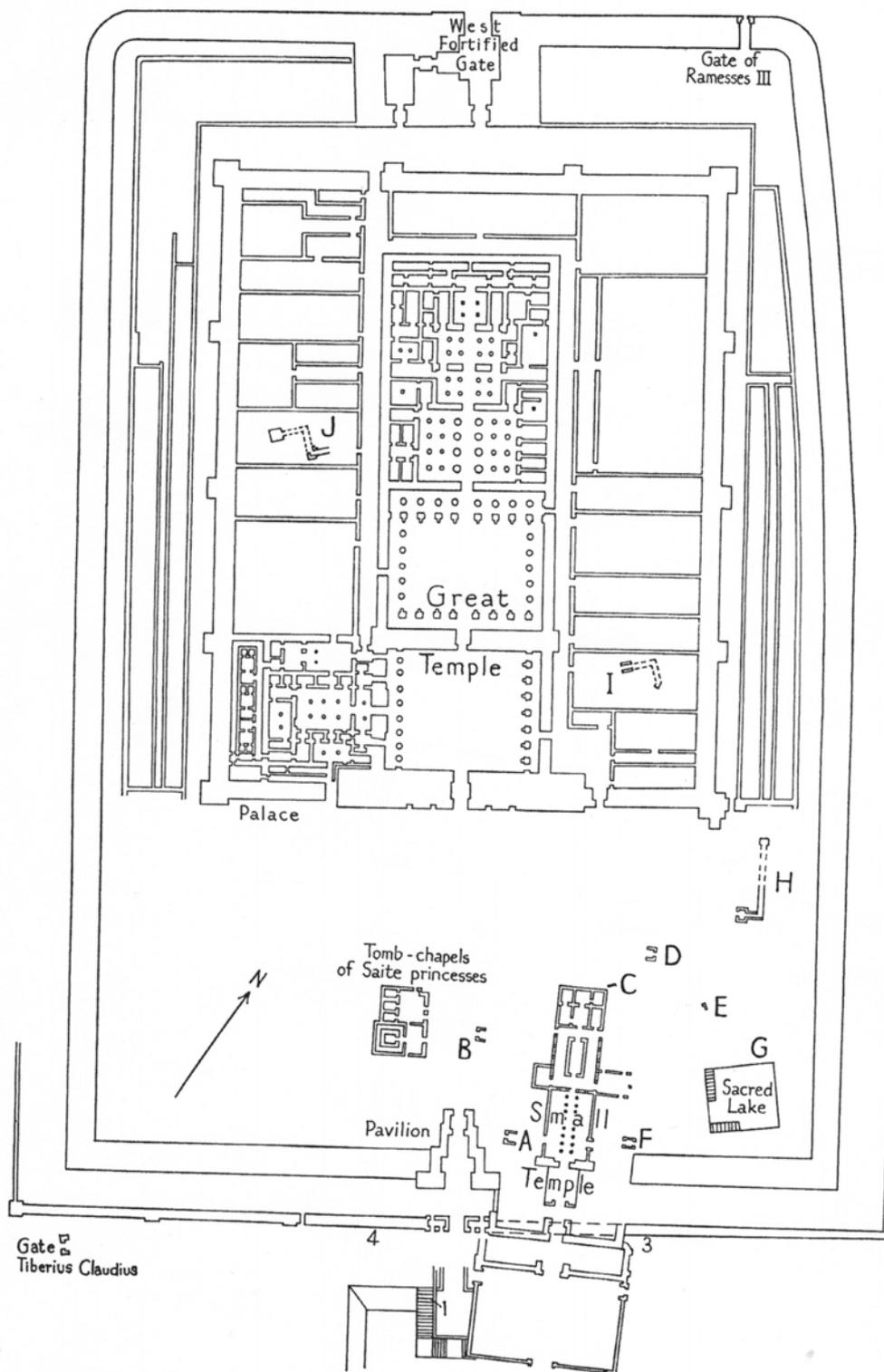


Fig. 1. Plan général de Médinet Habou (d'après PM II², pl. XLIII).

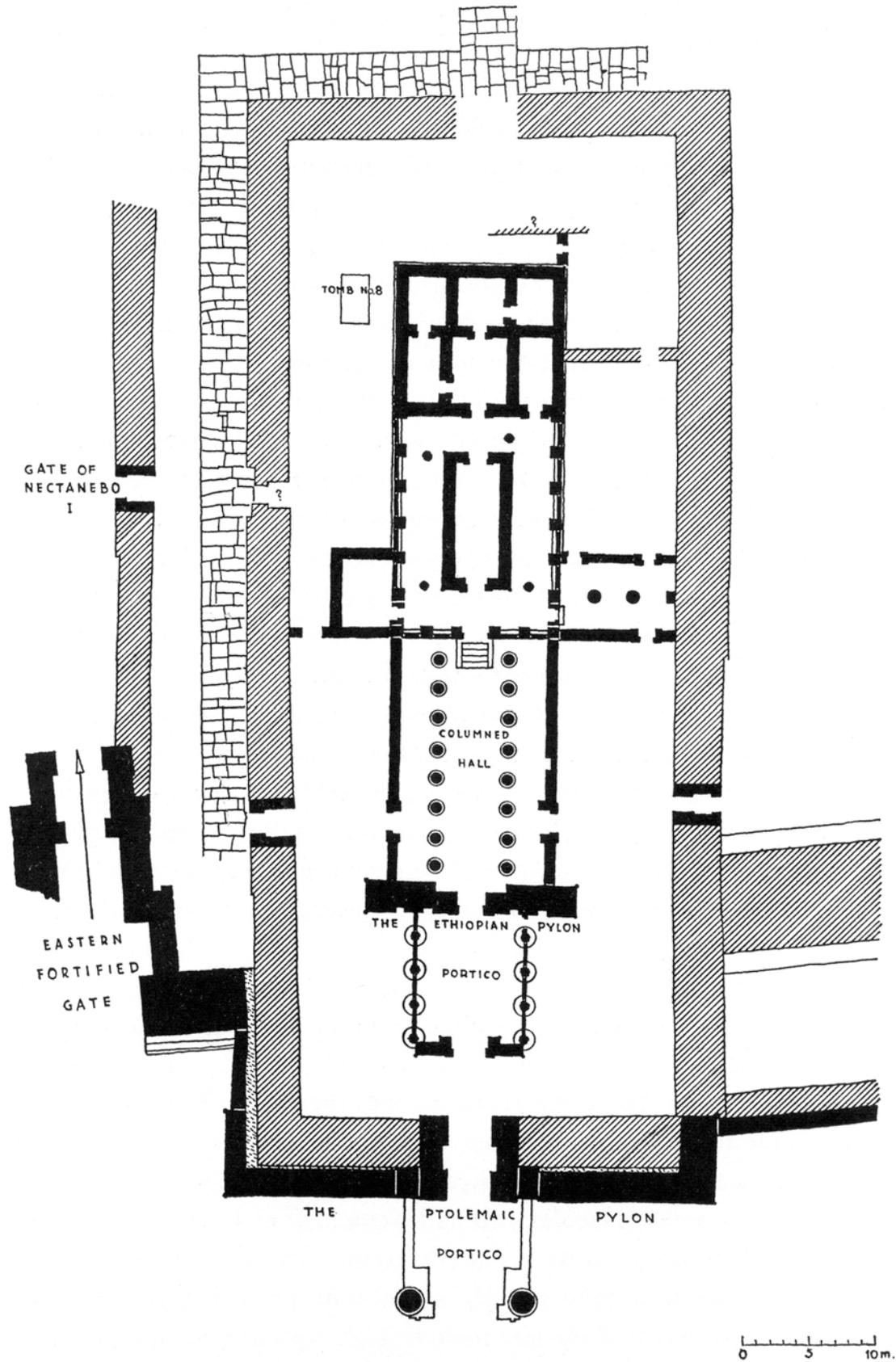


Fig. 2. Plan du petit temple de Médi-net Habou à l'époque ptolémaïque (d'après U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu II. The Temples of the Eighteenth Dynasty*, fig. 48, p. 56).

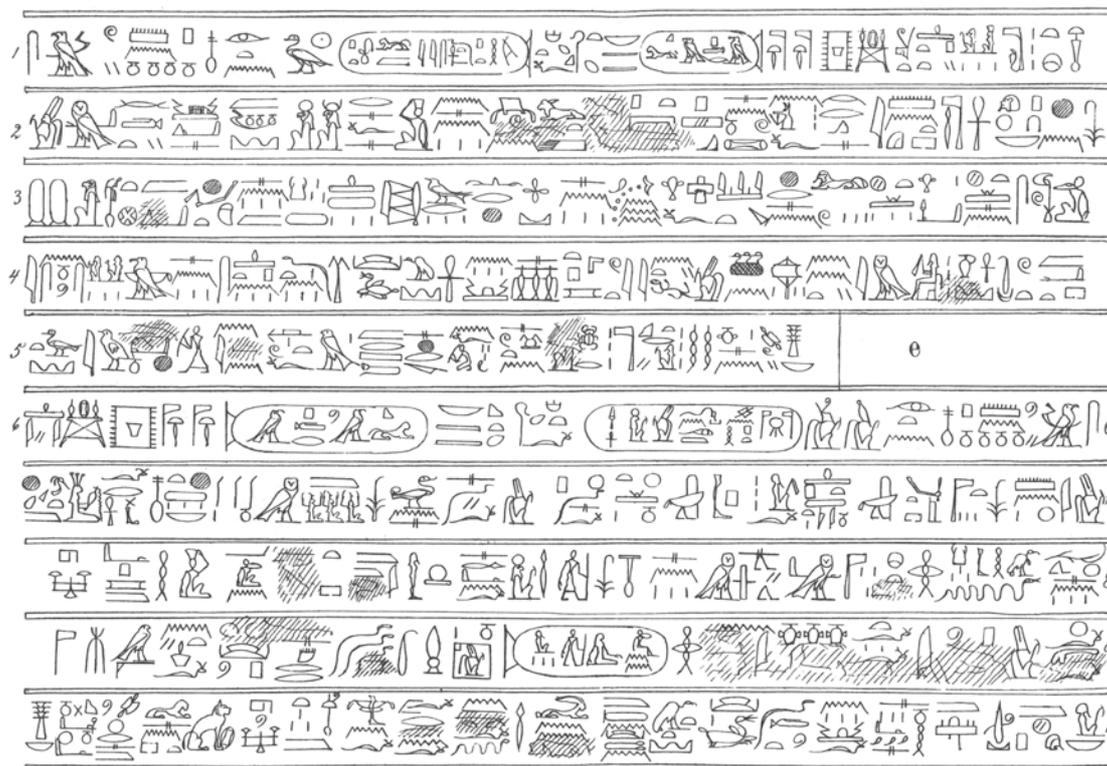


Fig. 3. Inscriptions dédicatoires de la chapelle de la barque (d'après J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften II*, pl. XXXVIe).

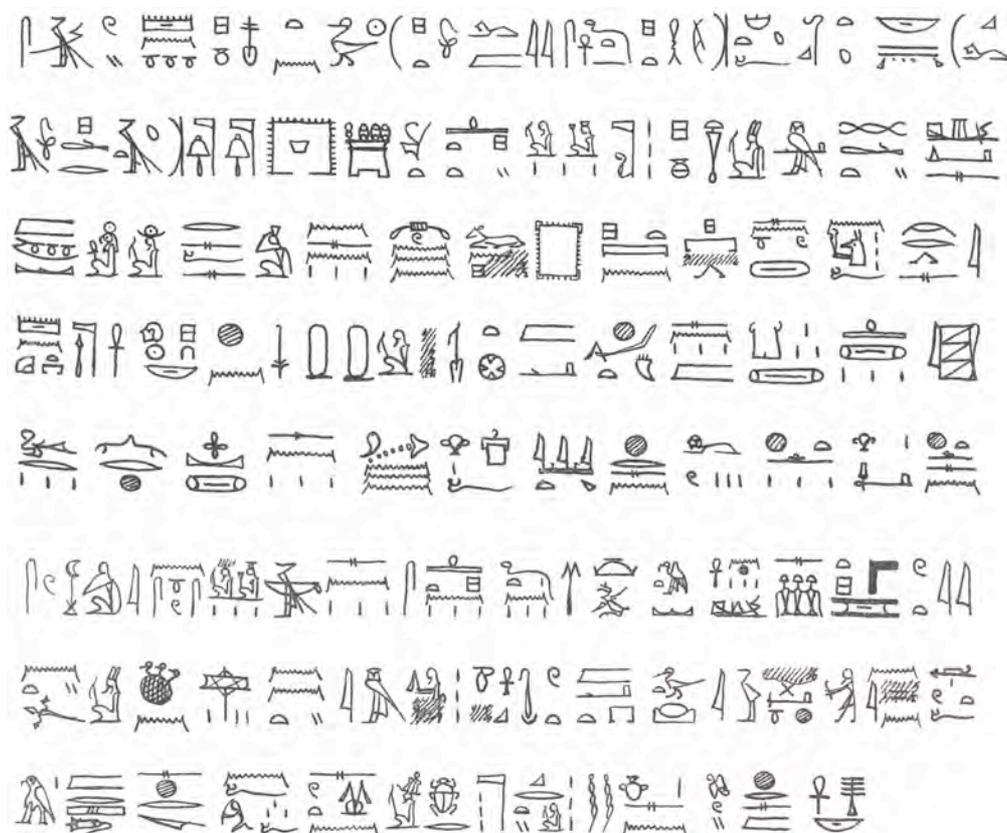


Fig. 4. Inscription dédicatoire de la chapelle de la barque (d'après J.-Fr. CHAMPOLLION, *Notices descriptives I*, p. 715-716).

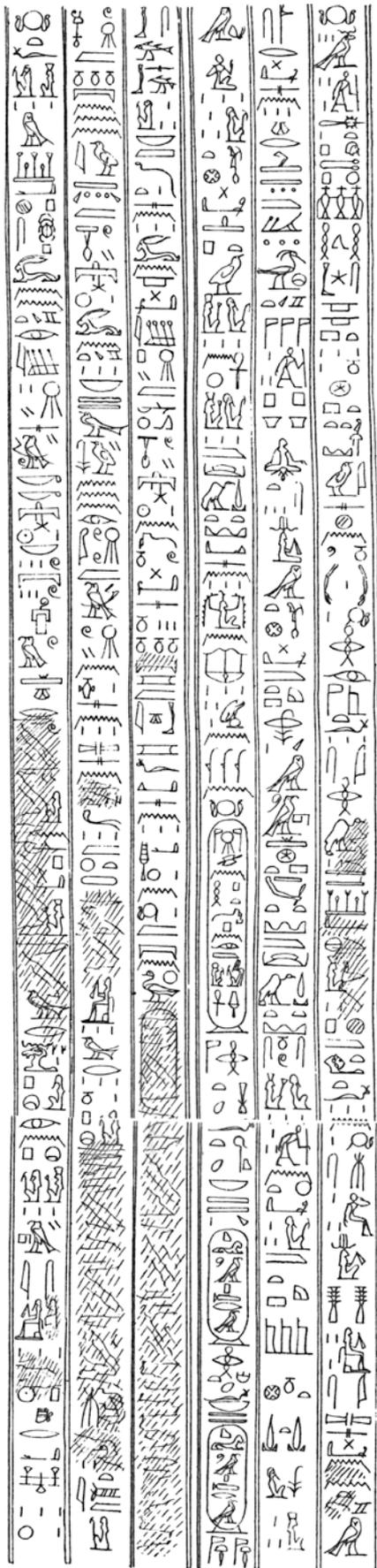


Fig 5. Inscriptions de la porte d'entrée de la chapelle de la barque (d'après J. DÜMICHEN, *Historische Inschriften* II, pl. XXXVIa [β]).

ABSTRACTS AND KEYWORDS

John Coleman DARNELL, David KLOTZ, Colleen MANASSA, « Gods on the Road: The Pantheon of Thebes at Qasr el-Ghueita », pp. 1-31.

While temples represent static elements within the landscape, the pantheons that inhabited the immobile monuments could travel during annual festivals or serve as ambassadors from temples connected via desert routes to far-flung locales. Worshippers and priests might similarly use the desert and its thoroughfares to perform ritual activities in the landscape and at distant temples. The presence of Theban deities at Ghueita Temple in Kharga Oasis provides an additional case study for perambulating deities and their associated ritualists.

Based on the epigraphic and archaeological work of the Theban Desert Road Survey, the present article offers new copies and translations of key texts in the rear central sanctuary and hypostyle hall of Ghueita Temple. Darius I dedicated the rear sanctuary to the triad Amun, Mut, and Khonsu of Ghueita, Hibis, and Karnak temples, and within the bandeau text Darius I claims to use “cedar of the west,” possibly a reference to Atlas Mountain cedar. In the hypostyle hall, parallel bandeau texts of Ptolemy III and IV describe an economic connection between Bahariya Oasis, Ghueita Temple, and Thebes, and the deities on the south wall of the same hall mirror Ptolemy III’s construction activities within Thebes itself. A unique bark procession scene carved during the reign of Ptolemy IV suggests that the Theban festival cycle, as well as the Theban pantheon, was imported via desert roads to Kharga Oasis.

Keywords: Kharga Oasis; Darius I; Ptolemy III; Ptolemy IV; Qasr el-Ghueita; Hibis; Nadura; Western Desert; desert roads; temple economy; Persian Period; Ptolemaic Period; Libya; Cyrene; building inscriptions; cedar; processional routes; bark procession; Karnak; Khonsu Temple; Ptah Temple; North Karnak.

Jean-Claude GOYON, « Thèbes, Thot et la monarchie pharaonique après la III^e Période de transition. Fête de Thot du 19 du premier mois de l’année et rites de confirmation du pouvoir royal à Karnak, Edfou et Philae. Première partie », pp. 33-93.

Studying the screen-walls of Osorkon III, reused in the foundations of the kiosk which Taharqa built in front of Khonsu Temple in Karnak (discovered by the Cfeetk in 1976-1977), this paper deals with the Theban ritual for the Confirmation of Royal Power at the New Year. Khonsu-Thoth, the protagonist in this ritual that takes place during the first month of the year, plays a role in different episodes: the ceremonial anointment and release of messenger birds; great royal offering to Iah-Lunus and the festival of Thoth 19; holocaust of Thoth 19; race between young bulls; cosmic coronation of Khonsu-Thoth-Iah. The Theban documentation is supplemented by iconographic and textual parallels from Edfu and Philae.

Keywords: Osorkon III; festival of Thoth 19; Confirmation of Royal Power; Khonsu-Thoth; Khonsu Temple; Philae; Edfu; scribal palette; djed-pillar.

René PREYS, Audrey DÉGREMONT, « Cléopâtre I et la couronne d’Arsinoé. À propos des scènes de culte royal sur la porte ptolémaïque du 2^e pylône de Karnak », pp. 95-109.

In a scene depicting the ancestor cult on the Ptolemaic gateway of the Second Pylon of Amun in Karnak, the crown of Cleopatra I has been transformed from that of Arsinoe into a simple Hathoric crown. The reason behind this change is to be sought in the relationship between the decorative scheme of the Second Pylon and the propylons of Chonsu and Montu in the same temple complex. Indeed, similar scenes were engraved on all three gates. However, the scenes on the Chonsu gate are dedicated to

Ptolemy II and Arsinoe, ancestors of Ptolemy III, while those on the Montu gate show Ptolemy III and Berenice II, ancestors of Ptolemy IV. On the other hand, the Second Pylon was decorated under Ptolemy VI. The incorrect attribution of Arsinoe's crown to Cleopatra I, mother of Ptolemy VI, could indicate that the decoration of the Second Pylon was conceived during the reign of Ptolemy III, when the ancestral queen should have been Arsinoe II, but that this work was not executed until the reign of Ptolemy VI, at which time the necessary change of crown was overlooked. Another possibility is that the design dates to the reign of Ptolemy IV, whose name is the earliest to appear on the gate. In that case, the scenes of the Chonsu propylon could have served as a model, and a careless "copy and paste" would have caused the changes in the crown of Cleopatra I.

Keywords: Karnak; Karnak; Second Pylon; Gate of Chonsu; Gate of Montu; Arsinoe's crown; royal cult; Ptolemy III; Ptolemy IV; Cleopatra I.

Daniel VON RECKLINGHAUSEN, « Zwei originelle Bezeichnungen für Ober- und Unterägypten im Tempel von Tôd », pp. 111-129.

In the opening scenes of one of the geographic processions in the soubassement of Tôd temple (*Tôd* I, 80 and 103), many unusual designations of Upper and Lower Egypt (and parts of these regions) occur. Although most of them have already been the subjects of extensive and detailed studies, this is not the case for two particular terms, namely *Hꜣt-nsty* and *Phwy-wꜣd*. The plants *nsty* (a variant of *swt*) and *wꜣd* are often employed to represent Upper and Lower Egypt in other contexts throughout the Graeco-Roman temples of Upper Egypt. Combined with the nouns „start“ (*hꜣt*) and „end“ (*phwy*), they serve as toponyms designating the two parts of Egypt and thereby reflect the dualistic nature of the country.

Keywords: *Hꜣt-nsty* and *Phwy-wꜣd* as toponyms, *nsty*-plant, emblematic plants of Upper and Lower Egypt, patterns naming Upper and Lower Egypt, duality, Tod, Mut temple (Karnak).

Frédéric SERVAJEAN, « Anubis, Khnoum et les autres. À propos d'une figuration de la TT 335 de Deir al-Médîna », pp. 131-148.

Inside the burial chamber of the tomb of Nakhtamun in Deir al-Medina, one finds the figure of a ram-headed deity who seems at first to be the god Khnum. Yet the hieroglyphic texts designate him as Anubis. This iconographic "game" and the location of the scene allow for different readings. This paper tries to highlight these readings and to explain the reasons that produce them.

Keywords: Deir al-Medina, TT 335, Nakhtamun, Khnum, Anubis, Satis, Anukis, Ptah, Elephantine

Christophe THIERS, « La chapelle d'Ipet la Grande / Époëris sur le parvis du temple de Louqsor. Relecture d'un stèle kouchite », pp. 149-175.

New publication of a Kushite stela found by Mohamed Abdul-Qader Muhammad in 1958-1959 (*ASAE* 60, 1968, pp. 243-247) in a small chapel in front of Luxor temple. Analysis of this stela makes it possible to connect this chapel to the goddess Ipet-weret and to propose that the text celebrates a festival when the goddess journeyed from Karnak to Luxor before giving birth to Osiris in Opet temple, under an *Acacia tortilis*.

Keywords: Taharqa, Luxor, Karnak, Opet temple, Ipet-weret, *Acacia tortilis*.

Claude TRAUNECKER, « Thèbes, été 115 avant J.-C. : les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu “Château de l’Or” à Karnak », pp. 177-226.

At Thebes, the architectural interventions in the name of Ptolemy IX Soter II seem disparate: a wall of the temple of Deir el-Medina, the Ptolemaic gate of Medinet Habu, and at Karnak, the restoration of a door in Khonsu temple, and a few scenes in a room of the central part of the temple of Amun. Examination of the context shows that all of these interventions are related to the rituals of Djeme. In late Theban theology, royal legitimacy is justified by the sovereign’s participation in the cult of Djeme. We know that Ptolemy IX Soter II visited Upper Egypt in 115 BC in the first year of his reign. It is likely that decisions were made then regarding new building programs and continuing old programs, based on both theological and material criteria. A room in the center of Karnak (XVA), then ruined, was restored in the latter period of his reign and inscribed with scenes commemorating the royal activity in Theban temples.

Keywords: Ptolemy IX Soter II, royal legitimacy, decade rituals, temples of Deir el-Medina, Qasr el-Agouz, royal visit, Karnak.

Christiane ZIVIE-COCHE, « L’Ogdoade à Thèbes à l’époque ptolémaïque II. Le périptère du petit temple de Medinet Habou », pp. 227-284.

Publication, transliteration, translation, and commentary of the Ptolemaic scenes and inscriptions carved in the Small Temple of Medinet Habu during the reign of Ptolemy VIII Euergetes II. The New Kingdom scenes were restored without changes, preserving Thutmose III’s names. The different gates were enlarged and inscribed with small ritual scenes and texts devoted to Amun-Re of Djoser-set (the name of the temple) and the Ogdoad; two dedicatory inscriptions for the *usekhet-hotepu* were added to the frieze of the bark shrine. All the texts show that the temple is considered the heart of the mound of Djeme, where Kematef, Osiris, and the Ogdoad are buried. This duat, or *tjephehet*, is also the secret place where Re joins Osiris each night before his rebirth at dawn, the place where Hapi bursts forth from Nun at the time of the inundation.

Keywords: Ogdoad, Amun-Re, Amenope, Kematef, Irta, Nun, Chonsu-Shu, Re, Isis, Osiris, Hapi, Medinet Habu, Djeme, Luxor, Thebes, Deir Shelwit, Duat, theology, cosmogony, mythology, funerary rituals and offerings.

INDICES

1. SOURCES

1.1. Compositions funéraires et littéraires

Livre de parcourir l'éternité: I,21: 245 ; II,21: 245 ; III,13-14: 263 n. 115 ; III, 15-16: 2 n. 6
Livre des Morts 123, 2: 79 ; 144: 136-137 ; 161: 137
Textes des Pyramides, 404, § 702: 123 n. 24 ; 480d, 994e, 1476c: 163 n. 70
Textes des Sarcophages, IV, 148-151: 126, 127 n. 46 ; 150c-d: 127 n. 46 ; VII, 33h: 163 n. 70 ; 107k-l: 136 n. 26

1.2. Recueils et éditions de textes

Coptos, n^{os} 56 et 34: 208 n. 127
Deir al-Médîna n^{os} 2,14-15: 25 n. 130 ; 11-16: 187 ; 12-14: 186 n. 34 ; 14,1: 211 n. 133 ; 15-16: 186 n. 34 ; 23,5-7: 24 n. 118 ; 23,9-10: 25 n. 130 ; 28: 24 n. 123 ; 36: 277 n. 172 ; 58: 221 n. 197 ; 80,1: 188 n. 45 ; 81,2: 188 n. 46 ; 101: 208 n. 119 ; 181-183: 183 n. 28, 185 ; 182: 188 ; 182,5: 188 n. 39 ; 182,11: 188 n. 42 ; 183: 188 ; 183,5: 188 n. 43 ; 183,10-11: 188 n. 44 ; 183,17: 188 n. 47, 208 n. 117 ; 191: 208 n. 119 ;
Deir Chélouit I, n^o 4,1: 114 ; 21,13: 121 ; 31: 213 n. 141
 III, 127: 165 n. 88
Deir el-Bahari, n^o 65: 212 n. 135
Dendara II, 77,1: 77 ; 211,14: 91
 III, 22,12: 77 ; 35,10: 25 n. 130 ; 128,10: 159 n. 38 ; 155,1: 86
 IV, 78,4: 39 ; 137,5: 159 n. 38 ; 138,13: 86 ; 175,3: 77
 VI, 43,9: 159 n. 38 ; 116,2: 159 n. 38
 VII, 82,7: 92 ; 87,11: 92 ; 85,5: 92 ; 105,17: 89
 VIII, 10,5: 39 ; 40,14: 92 ; 40,16: 92 ; 85,11: 56
 X, 36,12: 120 n. 16 ; 57,7: 164 n. 80
 XI, 23,3: 86 ; 25,7: 89 ; 32,4: 86 ; 40,8: 89 ; 80,2: 89 ; 92,12: 89
 XII, 201,7: 156 n. 17
 XIII, 76,3-4: 120 n. 13 ; 216,12: 120 n. 13 ; 247,13: 120 n. 13 ; 352,6-7: 120 n. 13
 XIV, 36,3: 120 n. 13 ; 180,5: 120 n. 13 ; 180,10-11: 120 n. 13
Dend.Mam., 159,12-13: 56 ; 236,18-19: 51 n. 41 ; 247,5: 115
Edfou I, 84: 25 n. 128 ; 98: 25 n. 128 ; 115,11-18-116,1: 56 ; 149,16: 122 ; 158: 73 n. 86 ; 239,19: 122, 124 n. 30 ; 249,4: 40 n. 21 ; 253,7: 54 n. 58 ; 253,11: 54 n. 58 ; 254,8: 82 ; 255,8: 40 n. 18 ; 255,11: 40 n. 18 ; 262,11: 40 n. 18 ; 267 droite,3-11: 76, 90 ; 267,5-6: 75 n. 88 ; 267, 8: 92 ; 267 gauche,8: 92 ; 270,9:

40 n. 18, 270,9-10: 40 n. 21 ; 272,2: 73 ; 273,17: 83 ; 274,1: 79 ; 274,10: 83 ; 275,17: 83 n. 103 ; 276,12: 40 n. 18 ; 278,9-10: 40 n. 18 ; 289,2: 254 ; 293,2: 39 ; 341(13): 62 n. 68 ; 377,13: 86 ; 378,5-6: 82-83 ; 378,9: 92 ; 383,6: 122 n. 20 ; 395: 24 n. 120 ; 398,7: 73 et n. 86 ; 477,14-17: 89 ; 490,10: 63 n. 73 ; 498: 25 n. 128 ; 508,15: 89 ; 513,5: 92 ; 521,9: 89 ; 522,8: 92 ; 529,15: 90
 II, 15,18: 39 ; 36: 25 n. 128 ; 99,7: 24 n. 116, 38 ; 100,14: 24 n. 116, 38 ; 192,1: 122, 123 n. 27 ; 227,3-16: 122 n. 21, 123 n. 27 ; 227,10: 122 ; 227,16: 122
 III, 10,15: 158 n. 37 ; 38,12: 122 ; 79,2: 89 ; 79,12: 92 ; 115,9: 122 ; 194,4: 89 ; 207,10-11: 72, 92 ; 207,13: 45 ; 211,9: 50 ; 343,13: 89 n. 108
 IV, 38,9-10: 156 n. 17 ; 57,1: 77 ; 90,1: 86 ; 90,4: 86 ; 122,14: 105 n. 59 ; 123,3: 105 n. 59 ; 143,18: 91 ; 204,14: 122 ; 246,12: 86 ; 251,13: 91 ; 292,14: 86 ; 299,5-6: 86 ; 299,14: 86 ; 345,10: 91 ; 349,7: 91 n. 110 ; 381,1: 91
 V, 24,2: 122 ; 59,1-2: 77 ; 59,5: 89 ; 84,12-86,14: 254 ; 91,5: 86 ; 96,4: 91 ; 147,2: 91 ; 157,11-12: 77 ; 290,3: 47
 VI, 55,15: 73 ; 143,18: 91
 VII, 95,17: 122 ; 126,15-16: 86 ; 129,11: 91 ; 134,14: 141 n. 61 ; 196,5: 120
 VIII, 84,17: 122 ; 89,10: 92 ; 123,3: 92 ; 137,6: 254 ; 169,10: 63 n. 73
EdfouMam., 42,15: 89 ; 76,13: 89 n. 108 ; 165,2: 39
Ermant I, n^{os} 3-4: 24 n. 123
Esna II, n^{os} 55,1: 51 n. 45 ; 66: 51 n. 41
 III, n^o 245A: 122 ; 319,14: 126 n. 41 ; 225,16 (43): 140 n. 55 ; 328A: 140 n. 54 ; 378,14: 140 n. 54
Hibis III, pl. 2, reg. V: 162 n. 60 ; 4 reg. II: 162 n. 60 ; 4 reg. III: 13 n. 58, reg. V: 12 n. 55 ; 6-8: 4 n. 18 ; 9: 12 n. 54 ; 10: 4 n. 20 ; 10-11: 4 n. 22 ; 11-13: 4 n. 18 ; 11: 13 n. 57 ; 12: 4 n. 23, 5 n. 31 ; 13: 12 n. 55 ; 13-14: 4 n. 22 ; 17: 13 n. 57 ; 18: 4 n. 22 et 27, 13 n. 57 ; 18bis: 3 n. 17 ; 22-25: 4 n. 20 ; 28: 4 n. 18 ; 29: 14-15, 16 n. 73 ; 31-33: 4 n. 18 ; 30: 5 n. 31, 12 n. 55 ; 31: 4 n. 24, 5 n. 32, 12 n. 55 ; 34: 4 n. 22 ; 36: 13 n. 57 ; 37-38: 4 n. 19 ; 41: 4 n. 23 ; 44-45: 12 n. 53, 14-15 ; 45: 5 n. 31, 16 n. 73 ; 46-49: 4 n. 18 ; 48: 16 n. 73 ; 50-51: 4 n. 18 ; 51: 14-15, 16 n. 73 ; 52: 4 n. 23-24 ; 53: 13 n. 57 ; 55-56: 4 n. 18 ; 57: 4 n. 23-24, 12 n. 55 ; 58-59: 14-15 ; 59: 16 n. 73

- Kasr el-Agoûz*, 38: 212 n. 135 ; 40: 212 n. 136 ; 53: 24 n. 124 ; 66-68: 208 n. 125 ; 76-78: 232 n. 25 ; 79: 232 n. 25 ; 81: 279 n. 176 ; 82: 24 n. 124 ; 89-91: 208 n. 125 ; 97-98: 25 n. 130 ;
- Kôm Ombo I*, n^{os} 17: 25 n. 128 ; 93,6: 123 ; 333: 92 ; 462: 97
- Kom Ombo Ombos II*, n^o 705, x+1-2: 92 ; 859: 122 n. 23, 123
- Khonsu II*, pl. 115A: 24 n. 115 ; 115B: 24 n. 124 ; 126: 25 n. 130, 101 n. 42 ; 127: 101 n. 42 ; 129: 101 n. 42 ; 191A: 24 n. 124 ; 191B: 24 n. 115 ; 194: 190 n. 55
- Khonsu (kosmogonischen Inschr.)*, col. 40: 266 ; 47: 266 et n. 128
- KRI II*, 593,11-12: 25 n. 130
- III, 647,6: 163 n. 68
- IV, 15, 9-12: 16 n. 79
- VI, 334,6-7: 164 n. 76
- LD IV*, 28b: 189 n. 54 ; 30c: 162 n. 65 ; 63c: 161 n. 53 ; 65: 161 n. 53 ; 66a: 189 n. 50
- Médamoud*, n^o 139,6: 163 n. 71 ; 343,4: 242 n. 59
- Medinet Habu Graffiti*, n^{os} 314-321: 194 n. 72
- Opet I*, 17: 165 n. 88 ; 17, 1-2: 164 ; 18: 161 n. 56 ; 22: 211 n. 131 ; 23: 38, 54 n. 57, 207 n. 117 ; 24: 208 n. 128 ; 25: 208 n. 128 ; 26: 252, 255 ; 27: 208 n. 128, 255 ; 28: 208 n. 128 ; 30: 126 n. 42 ; 31: 24 n. 124 ; 60: 24 n. 124, 52 n. 50 ; 60: 54 n. 58 ; 91: 239 ; 114: 24 n. 123 ; 118-121: 240 n. 44 ; 118-125: 249 n. 83 ; 119: 212 n. 135 ; 123: 24 n. 124, 54 n. 58 ; 131: 212 n. 135 ; 135: 25 n. 130, 206 n. 116, 207 n. 117 ; 139,4: 158 n. 34 ; 142: 54 n. 58 ; 145: 25 n. 130 ; 149: 212 n. 135 ; 157: 24 n. 124 ; 164: 25 n. 130 ; 168: 161 n. 56, 162 n. 65 ; 174: 165 n. 88 ; 183-184 sud: 164, 165 n. 88 ; 187,2: 158 n. 34 ; 253: 53 n. 54 ; 255: 25 n. 130 ; 262: 208 n. 128 ; 265,4-8: 213 n. 145
- Pétoisiris*, n^{os} 61 et 81: 241 n. 50
- Philae*, 104 (5),3: 91 ; 105,19-106,1: 164 n. 80 ; 108 (VI) 4-6: 91
- Philä I*, fig. 54: 211 n. 132 ; 100: 224 n. 213 ; 101: 224 n. 214
- Philä II*, 340: 123
- Porte d'Évergète*, pl. 2: 83 ; 4: 83 n. 101, 250 ; 5: 24 n. 124 ; 8: 24 n. 115, 52 n. 49, 82 ; 9: 52 n. 51 ; 12: 46 ; 13: 24 n. 124, 38 n. 14, 237 n. 31 ; 14: 24 n. 124, 245 n. 69 ; 15: 24 n. 115, 78 ; 16: 24 n. 115, 82-83 ; 17: 44 n. 27 ; 18: 44 n. 27 ; 22: 38 n. 14, 82, 86, 92 ; 23: 38 n. 14, 53 n. 53, 56-57 ; 29: 86, 92 ; 31: 24 n. 115, 38 n. 14, 53 n. 53, 90 ; 32: 24 n. 124, 38 n. 14 ; 34: 53 n. 55 ; 35: 39, 53 n. 54 ; 40: 24 n. 124, 37 n. 12-13, 80 n. 95, 82 ; 41: 24 n. 124, 78, 86, 90 n. c, 91, 256 ; 43: 97 n. 15, 103 n. 53 ; 47: 24 n. 118 ; 49: 242 n. 55, 255 ; 59: 24 n. 115, 37 n. 11, 80-81, 84-87, 91, 256 ; 60: 24 n. 115 ; 61: 104 n. 55 ; 62: 250 ; 65: 275 n. 167 ; 66: 62 n. 69 ; 67: 238 n. 35, 242 n. 55, 255, 266 n. 123 et 126
- Porte de Mout*, n^o 3,7: 121, 129 n. 58
- Propylône d'Amon-Rê-Montou*, fig. 19-20: 54, 82 ; 23-24: 100 n. 35 ; 25-26: 100 n. 35 ; 29: 24 n. 123 ; 30: 24 n. 123 ; 36-37: 103 n. 53 ; 44: 63 n. 70 et 75, 100 n. 36 ; 45: 63 n. 75 ; 100 n. 36 ; 46: 63 n. 70 ; 52: 66, 70, 73 ; 53: 66 ; 57-58: 100 n. 36 ; 61: 208 n. 128 ; 63: 213 n. 141, 241 n. 49, 208 n. 128 ; 74: 25 n. 128
- Sanktuar Alexanders (Luxor)*, pl. 6b: 24 n. 120
- Taharqa*, pl. 22: 90
- Tôd I*, n^{os} 65: 113 n. 9, 119 ; 80: 112-116, 120 ; 80,11: 121 ; 103: 113, 116-118 ; 103,7: 115 ; 103,12: 116 ; 120-121: 118 ; 120D: 119 et n. 12, 121 ; 121B: 119 ; 161: 24 n. 119
- II, 173,6: 118 ; 220,11: 118 ; 230,12-13: 24 n. 124 ; 233,5: 89 ; 298: 24 n. 123
- Urk. IV*, 771,6: 25 n. 127 ; 881,11: 158 n. 30 ; 882,3: 158 n. 30 ; 1553,11: 47
- VIII, n^{os} 1d: 207 n. 118 ; 3d: 207 n. 121 ; 3c: 24 n. 124 ; 7: 211 n. 131 ; 10b: 24 n. 124 ; 11: 54, 211 n. 131 ; 11b: 82 ; 11c: 206 n. 115, 207 n. 118 ; 13b: 24 n. 118 ; 13g: 206 n. 115, 207 n. 118 ; 13o: 72 ; 14g: 207 n. 118 ; 19b: 212 n. 136 ; 35: 213 n. 141 ; 35a: 208 n. 128 ; 35c: 241 n. 49 ; 35f: 207 n. 121 ; 38c: 66, 73 ; 48,1: 72 ; 48,4: 73 ; 49: 208 n. 128 ; 49b: 114 ; 51b: 186 n. 37 ; 51c: 24 n. 124 ; 51e: 207 n. 118 ; 52b: 186 n. 37 ; 53f: 44 n. 27, 46, 52 n. 48 ; 53h: 52 n. 48 ; 54f: 44 n. 27 ; 54h: 52 n. 48 ; 55f: 53 n. 54 ; 55k: 39 ; 56a: 53 n. 55, 73 n. 86 ; 57i: 78 ; 59e: 207 n. 118 ; 60f: 38 n. 14 ; 58b: 82-83 ; 58c: 38 n. 14 ; 59k: 245 n. 69 ; 60g: 237 n. 31 ; 61b: 46 ; 63: 211 n. 131 ; 63a: 52 n. 49 ; 65c: 250 ; 65g: 83 n. 101 ; 67: 52 n. 51, 208 n. 128 ; 67c: 52 n. 51 ; 67i: 52 n. 51 ; 68: 211 n. 131 ; 69: 54 ; 71c: 38 n. 14 ; 71d: 207 n. 118 ; 73: 90 ; 73c: 38 n. 14 ; 73d: 207 n. 118 ; 75b: 92 ; 75d: 86 ; 76: 206 n. 114 ; 78: 54, 56 ; 78c: 38 et n. 14, 40 n. 22, 53 n. 53 ; 78h: 53 n. 53 ; 81: 206 n. 114 ; 83b: 82, 92 ; 83c: 38 n. 14 ; 83d: 86 ; 85: 206 n. 114 ; 85b: 38 ; 86b: 62 n. 69 ; 88e: 250 ; 88g: 250 ; 89b: 73 n. 86, 92 ; 90c: 213 n. 141, 238 n. 35, 242 n. 55, 255, 266 n. 123 et 126 ; 90k: 255 ; 91: 54, 208 n. 128 ; 91c: 275 n. 167 ; 93a: 104 n. 55 ; 93g: 104 n. 56 ; 94: 40 n. 19, 80, 206 n. 114 ; 94e: 256 ; 95c: 213 n. 141, 242 n. 55 ; 95k: 255 ; 96g: 24 n. 118 ; 98a: 103 n. 53 ; 99b: 86 ; 99d: 90 n. c ; 99k:

78 ; 100b: 25 n. 130 ; 101: 211 n. 131 ; 104: 80 n. 95 ; 104d: 82 ; 104c: 37 n. 12 ; 106 x+2: 83 ; 108 x+1: 78 ; 133b: 258 ; 134b: 24 n. 119 ; 135: 211 n. 131 ; 137: 211 n. 133 ; 139: 24 n. 120 ; 139b: 73 ; 139c: 25 n. 130 ; 149: 211 n. 131 ; 142: 250 ; 144e: 207 n. 118 ; 145: 208 n. 128 ; 145b: 213 n. 141, 242 n. 58 ; 145h: 275 n. 167 ; 146a: 97 n. 18, 103 n. 53 ; 146b: 96 n. 6 ; 146c: 96 n. 12 ; 146d: 97 n. 17 ; 146e: 96 n. 7, 103 n. 51 ; 146f: 96 n. 8, 103 n. 52 ; 149: 208 n. 128 ; 149b: 213 n. 141, 242 n. 58, 255, 266 n. 127 ; 150a: 97 n. 19, 104 n. 55 ; 150b: 98 n. 25 ; 150c: 97 n. 20 ; 150d: 97 n. 23 ; 150e: 97 n. 19 ; 150f: 97 n. 21, 104 n. 56 ; 150g: 97 n. 22 ; 150h: 98 n. 24 ; 156: 203 n. 108 ; 157: 203 n. 108 ; 158: 211 n. 133 ; 160b+BM 74170: 24 n. 118 et 120 ; 160c: 25 n. 130 ; 164: 24 n. 119 et 120 ; 179-206: 215 n. 151 ; 179-184: 215 n. 153 ; 180: 215 n. 153 ; 180-184: 216 n. 164 ; 185-188: 215 n. 158, 217 n. 165 ; 186: 215 n. 159 ; 187: 208 n. 128, 217 n. 167 ; 187c: 121 ; 188: 211 n. 131, 217 n. 166 ; 189: 215 n. 160 ; 190: 206 n. 114, 215 n. 160 ; 191-192: 215 n. 158 ; 191-195: 217 n. 165 ; 191: 208 n. 128 ; 192: 215 n. 159 ; 193: 216 n. 160 ; 194: 216 n. 160 ; 195: 215 n. 160 ; 195b: 188 n. 41 ; 194: 216 n. 160 ; 195: 215 n. 160 ; 196: 25 n. 126 ; 197: 217 n. 165 ; 200-206: 215 n. 155 ; 201-202: 216 n. 164 ; 204-205: 216 n. 164 ; 209: 25 n. 126 ; 217b: 25 n. 126, 212 n. 136 ; 218a: 24 n. 124 ; [223a]: 25 n. 126 ; 225: 25 n. 126 ; 228b: 25 n. 126, 212 n. 136 ; 229a: 25 n. 126 ; 231: 25 n. 128 ; 231d: 212 n. 135 ; 234,1: 25 n. 126 ; 235,1: 25 n. 126 ; 238c: 83 ; 277c: 24 n. 124

1.3. Ostraca, papyrus

o.Petrie 11: 158 n. 37
 p.Berlin 3115: 220 n. 187
 p.BM EA 10477 (Nou): 136 n. 25
 p.Brooklyn 47.218.50 (p.Delta), VII,8-9: 253 et n. 93 ; XVI,8: 55
 p.Caire 86637: 49
 p.Carlsberg 180.11: 164-165 et n. 85
 p.Chester Beatty IX, r° 11,2: 159 n. 40 ; 14, 8-16,11: 43 n. 26
 p.dém.Berlin 13608: 224 n. 217
 p.dém.Caire 30963: 224 n. 217
 p.dém.Strasbourg 33: 165 n. 88
 p.Ebers, 106 (25,16): 123 n. 25 ; 107 (25,18): 123 n. 25
 p.Ermitage 1116 A, v°: 49
 p.Géo.Tanis X, 12: 62 n. 68
 p.Leyde I 350 (hymne à Amon) II, 28: 242

p.Leyde T 32, III (*Livre de parcourir l'éternité*) 5-7: 62 ; 6: 87 ; 15-16: 2 n. 6
 p.Rylands III, 20: 179 n. 11
 p.Turin A: 75
 p.Turin 54031, V,20,I,8 = 1886, v°8: 164

1.4. Stèles, statues...

amulette Caire CG 12225: 39 n. 16
 bassin New York MMA 25.10.1: 18 n. 89
 bloc Londres BM EA 74170: 24 n. 118 et 120
 naos Caire 16.8.34.1: 128 n. 52
 naos Caire CG 70027: 162 n. 63, 169 n. 110
 palette de scribe Londres BM 12786: 39 n. 17
 palette de scribe Londres BM 12779: 39 n. 17
 statue Caire CG 39145: 161 n. 58, 162 n. 63
 statue Caire CG 39146: 161 n. 58
 statue Caire CG 39146bis: 161 n. 58
 statue Caire CG 39147: 161 n. 58
 statue Dresde Aeg 773/V3029: 161 n. 58
 statue Louvre E.25479: 161 n. 58
 statue New York MMA 17.2.5: 5 n. 1
 stèle Berlin 22489: 73 n. 87
 stèle BM EA 1054: 97 n. 15
 stèle BM EA 1066: 193 n. 73, 218
 stèle Caire CG 22186: 99 n. 31
 stèle Caire JE 36410: 168 n. 105
 stèle Caire JE 36861: 169 n. 110
 stèle Daschour, 3: 157 n. 28 ; 8: 157 n. 23
 stèle Deir el-Médineh 361: 53 n. 55
 stèle Kawa IV: 168 n. 102
 stèle Kawa VI: 156 n. 19
 stèle Kawa VII: 160 n. 48
 stèle Londres BM EA 278, l. 4: 1 n. 1
 stèle Oxford AM 1941.1132: 168 n. 105
 table d'offrandes Turin 22029: 163 n. 68

1.5. Auteurs classiques

Diodore I, 68: 18 n. 96
 Falvius Josèphe, *Ant. Juives* XIII, 64-68 et 70-71: 167 n. 99
 Hérodote II, 161: 18 n. 96 ; III, 13: 19 n. 102 ; 17: 19 n. 103 ; 19: 19 n. 103 ; 26: 19 n. 103 ; IV, 159: 18 n. 96 ; 165: 19 n. 102 ; 165-205: 19 n. 105
 Pausanias I, 9,3: 225 n. 219 ; VIII,23,2: 225 n. 219
 Plutarque, *De Iside et Osiride*, 36: 120 n. 16 ; 44: 134 n. 10
 Polybe, *Histoire* XV,25,2: 100 n. 34
 Strabon XVII,46: 225 n. 221

2. ANTHROPONYMES ET NOMS ROYAUX

Achôris: 169, 200 n. 104, 208, 220 n. 192, 229-230, 241, 246, 274, 279
 Adikran: 18

- Alexandre le Grand: 177, 178 n. 4, 189 n. 52, 192 n. 63
 Amasis: 18 et n. 98, 19, 160 n. 50
 Amenemhat: III 2 n. 4, 220 n. 189
 Amenhotep III: 7
 Antonin le Pieux 15: n. 69, 245, 249, 275
 Apriès: 18 et n. 89
 Archesilas III: 19 et n. 102
 Arsinoé II: 98 et n. 27, 99 et n. 30, 104, 105 et n. 59-60
 Artaxerxès I: 19
 Aryandès: 19
 Auguste: 106 n. 63, 213 et n. 142
 Battus: 18
 Bérénice II: 20, 97 n. 15, 99 et n. 30, 100, 101 et n. 43, 104, 105 n. 59
 Bérénice III: 179
 Cambyse: 13, 19 et n. 102-103
 Chabaka: 160 n. 50, 168 n. 105, 196, 214
 Chabataqa: 160 n. 47
 Chéchonq III: 161 n. 58
 Chepenoupet: 169 n. 111
 Claude: 229
 Cléopâtre I: 97, 104, 105 et n. 59
ḥm.t nswt sn.t nswt: 97
 Cléopâtre II: 95-109, 179 et n. 13, 193, 223 n. 204, 231
ḥqꜣ.t nb.t tꜣ.wy: 97
 Cléopâtre III: 98, 105 et n. 60, 179-180, 184, 188-189, 191, 193, 195, 218, 220-221, 223, 224 et n. 215, 231, 244
 faucon femelle, la maîtresse du Double-Pays (Cléopâtre) avec son fils: 180
ḥmt.f ḥkꜣt nbt tꜣwy: 234-235, 243, 252, 258
 Cléopâtre V Sélééné: 179, 218, 224 et n. 215
 Cléopâtre VII: 98
 Darius I: 7, 8, 12 et n. 54, 13 et n. 64, 15, 16, 18, 20, 21, 23
 Dedousobek: 2 n. 4
 Domitien: 230
 Espmêtis II: 223
 Hatchepsout 2, 151, 168, 229
 Henenou: 5 et n. 29-30
 Hermias: 167
 Hermocratès: 218
 Hor: 5
 Horemheb: 231
 Horemheb I^{er}: 217 et n. 172
 Horemheb II: 217
 Horsaisis: 226
 Ibia: 2 n. 5
 Inaros: 19 et n. 106
 Kapefhamontou: 166, 168
 Kephalos: 222
 Ladike: 10
 Merenptah: 16 n. 79
 Min: 5 n. 34
 Montouemhat: 159 n. 39
 Montouhotep II: 2 n. 4, 5 et n. 30, 6
 Nakhtamon (TT 335): 131-148
 Nakhtmontou: 217 et n. 172, 226
 Néchao II: 18, 160 n. 50
 Nectanébo I^{er}: 229
 Onias IV: 167 n. 99
 Osorkon III: 33-93
 le dieu, souverain de Thèbes: 36 et n. 8, 43
 Pabasa: 162 n. 63, 169 n. 111
 Pached (TT 3): 134, 141
 Padimanenopé: 194 n. 76-77, 225 n. 221
 Parennefer: 4
 Pheretime: 19
 Philippe Arrhidée: 178 n. 4
 Phommous: 218, 223
 Piay: 131, 140
 Pinedjem I^{er}: 229, 275
 Piye: 160 n. 47
 Platon: 224-226
 Psammétique: 19
 Psammétique I: 18
 Psammétique II: 18
 Psamouthis: 169
 Ptolémée I^{er} Sôter: 223
 Ptolémée II Philadelphe: 98, 104, 105 n. 59, 128 n. 52
 Ptolémée III Évergète I^{er}: 6, 8, 20, 23, 25, 26 et n. 132, 27-31, 59, 99-100, 100 et n. 43, 102-104, 105 et n. 59, 208 n. 128, 214, 219 n. 183, 227
 le dieu parfait, fils d'Isdes, réplique de [Chou ?]: 77
 le roi de Haute et Basse Égypte, forme incarnée de Chou, réplique de Thoth à la tête des vivants, expert en plans judicieux, exempt de <toute> ignorance, qui forge les lois, au conseil pénétrant, qui arbitre les *Henmemet* à l'instar du juge et vizir, le seigneur des couronnes (Ptolémée): 82
 le roi de Haute et Basse Égypte, le Frère du Frère, le cœur attentionné des Deux-Amis, le doux par excellence uni avec le *Ba* divin qui protège le Double-Pays quand ils planifient ce pays en leur nom de *Ba* réuni: 83
 L'Horus-Rê au sujet de qui jubilent les dieux et les humains quand il reçoit les royautés de la part de son père: 82
 Ptolémée IV Philopator: 6, 20-22, 30, 77, 99, 101 et n. 43, 102, 104 et n. 57, 105 et n. 58-59, 106, 186, 214, 222 n. 200, 274
 dieu parfait, agathodaimon de l'Égypte-*Baqet*: 77

- maître de Maât, réplique d'Isden: 77
 Thot deux fois grand dans Hermopolis: 88
 Ptolémée V Épiphane: 97, 104, 105 n. 59, 223 n. 204
nswt jt ntr: 97
 Ptolémée VI Philométor: 68, 95-109, 167 n. 99, 208 n. 128, 214-215, 222 n. 200, 274
 grand, fils d'un grand, qui protège les deux parties de son père: 97 n. 19
 Ptolémée VIII Évergète II: 88, 90, 104 et n. 57, 105 et n. 60, 106, 162, 178-179, 189-193, 196-197, 203 n. 110, 215, 220-221, 222 n. 200, 223 n. 204, 227-284
 le dieu Évergète: 88
 le dieu parfait, agathodaimon de l'Égypte-*Baqet*: 77
 Ptolémée IX Sôter II: 229, 177-226, 274
 l'Horus, saint d'apparitions avec l'Apis vivant, divin de transformations qui s'associe au lieu de naissance du fils d'Isis: 180
 l'Horus, qui renouvelle les apparitions avec l'Apis vivant, divin de transformations qui s'associe au lieu de naissance du fils d'Isis: 180
 Celui des deux déesses, sa mère l'a fait apparaître sur le trône de son père, celui qui s'empare de l'héritage du Double-Pays en toute justification: 180
 Le grand de puissance, gouverneur de la Grande Verte, qui s'empare de l'héritage du Double-Pays en toute justification, le généreux auprès des dieux et des hommes, celui dont la Majesté est invoquée avec joie par ses troupes: 182
 L'Horus d'Or, qui reçoit l'Égypte et qui gouverne dans la joie, seigneur des fêtes-*sed* de Ptah-Tatenen, père des dieux et des rois, le prince, qui affermit les lois comme Thot, le deux fois grand: 182
 Seigneur des très nombreuses fêtes-*sed* comme Ptah-Tatenen, père des dieux, il a reçu la royauté de Rê en force et victoire, le prince, qui juge selon Maât, et affermit les lois comme Thot, le deux fois grand: 182
 Le roi de Haute et de Basse Égypte, (Héritier du dieu évergète et de la déesse qui aime sa mère, la salvatrice, l'élude Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon): 182
 (Héritier des dieux évergètes, l'élue de Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon): 182
 (Héritier parfait des dieux évergètes, l'élue de Ptah, qui réalise Maât pour Rê, l'image vivante d'Amon): 195-196, 206-207, 211
 Le fils de Rê, seigneur des couronnes, (Ptolémée, vivant à jamais, aimé de Ptah), le dieu qui aime sa mère: 183
 (Ptolémée, vivant à jamais, aimé d'Isis), le dieu sauveur: 183, 208, 211
 le dieu Philométor: 183, 195
 le dieu sauveur: 183, 195, 198, 206
 Ptolémée X Alexandre I^{er}: 179, 193-194, 215, 218, 224, 225
 Ptolémée XI Alexandre II: 197 n. 92
 Ptolémée XII Néos Dionysos: 164, 196-197, 208 n. 128, 215, 229, 274
 Ptolémée Néos Philopator: 193
 Puyemrê: 31
 Qenherkhepeshef: 1 n. 1
 Ramsès II: 102 n. 48, 151, 221 n. 198
 Ramsès III: 151 et n. 7, 230, 199 n. 101
 Ramsès IV: 199 n. 101
 Sénou/Zénon: 168 n. 100
 Sêti I^{er}: 151 n. 12, 231
 Sêti II: 220 n. 189
 Spotous I^{er}: 217
 Spotous II: 217
 Sosibios: 100
 souverain inconnu (cartouche vide)
 Rê des villes, maître (?) des provinces, Atoum des temples, père des souverains: 117
 Taharqa: 17, 34, 101, 103, 105, 149-169
 Takelot III: 36 et n. 7
 premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Principal de ceux qui voient, qui concilie le cœur de Rê-Atoum dans Thèbes, le chef: 36
 gouverneur du Sud: 36 n. 7
 Thoutmosis I^{er}: 198, 200-201
 Thoutmosis III: 31, 158 n. 30, 166, 193, 198 et n. 98, 201, 212, 214 n. 148, 229-231, 279
 Thoutmosis IV: 151 n. 8
 Tibère: 231 n. 22
 Toutânkhamon: 135, 136 n. 24, 137, 145, 167 n. 96
 Zi: 7 n. 42
- 3. TITRES**
 choachyte: 217 n. 172, 220 n. 187
 épistratège: 218, 223 n. 204
 phrourarque: 219
 prêtre de la Blanche et d'Horus le grand des deux diadèmes: 217 n. 169
 prophète des dieux de Djémê: 223
 serviteur de la Place de Vérité: 134
 stratège: 218, 224
jmy-r3 pr n Jmn hr wh3.t: 7 n. 42
jmy-r3 s.t n pr Wsjr m wh3.t rsy.t: 4
rwḏw m pr Wsjr m wh3.t rsy.t: 4
ḥ3ty-^c n wh3.t-mḥt.t: 7 n. 42

ḥꜣty-ꜣ m-ḥt m Wꜣs.t: 217 n. 170 et 173
ḥꜣty-ꜣ de Thinis: 5 n. 34
ḥry-tp de l'oasis: 5 n. 34
ḥrp-nsw.t n šm'ꜣ: 5
sš-nsw.t ḥsb: 5

4. DIVINITÉS ET ÉPITHÈTES DIVINES

Aker (lions –): 137, 146
 Akhet (campagne): 235, 237, 248, 276
 Amaunet: 231-232
 Aménopé/Aménémopé/Amon d'Opé: 24 n. 118-120, 191, 196, 203, 208 et n. 124 et 128, 215 n. 158, 217 n. 167, 225, 236, 246-249, 256 n. 99, 275, 278, 280
 de Djémé: 191, 208, 231 et n. 23, 233
 grand dieu, le vivant: 244
 grand dieu, la réplique vivante d'Harsiésis, l'héritier parfait des Huit: 191
 Amenhotep I^{er}: 138 n. 35, 147
 Amenhotep fils de Hapou: 161, 203, 211-212
 scribe royal, beau de visage: 212
 Ammon: 178 n. 4
 Amon/Amon-Rê: 3 n. 17, 20, 22, 25, 39 n. 16, 54, 68, 74, 100, 140, 149, 159 n. 42, 162, 164-165, 166 n. 92, 184, 188 et n. 41, 189, 203, 206-207, 215 n. 155, 223, 228, 230, 231 n. 23, 232, 237-238, 244, 247-249, 252-253, 256 n. 99, 259, 262, 274-276, 279-280
Ba vivant de naissances: 164
 celui dont le nom est caché: 54 et n. 58, 60, 164-165
 celui qui a placé Ptah comme chef des artisans pour accomplir tout travail selon son cœur: 242
 d'Hibis: 4 et n. 18, 12, 21
 dieu divin, éclatant de l'éclat de ses rayons, qui a engendré les dieux, père des dieux et des déesses, primordial du Double-Pays, qui est advenu [au commencement ?] [...], qui chasse l'obscurité, illuminant les nuées, au bras dressé, qui a fait tout ce qui existe, modeleur des modeleurs, qui a engendré [...], Tatenen [...], qui a créé sans avoir été créé, qui a surgi quand la terre était encore dans le Noun et que rien n'existait, qui vient en tant que serpent sans aucun autre avec son *ka*, qui crée grâce au souffle de ses paroles, roi des dieux primordiaux, puissant de splendeur, souverain (pour qui) les grands se tiennent debout (?), Horus des Horus, Rê des Rê, qui agit depuis le commencement, bis, et parvient à la fin: 271-272
 dieu, serpent sans égal, roi des dieux, de Djeser-set, seigneur des trônes du Double-Pays, à la tête d'Ipet-sout, *ba* caché qui est

advenu de lui-même, ancêtre qui a engendré les Saou-en-sen, Irta, père au commencement [...], qui a fait advenir ce qui advient à l'existence, sans que ses manifestations soient connues, Horus l'ancien, *ba*/bélier, l'aîné, leur supérieur (?), faucon dont il n'existe pas de semblable ; Kematef qui a créé ce qui existe sans que soit connue son image ; qui porte le Benou sur son dos, qui soulève le monde, qui amène [la terre ?] dans son entièreté quand il sort de sa caverne, débordant comme grand Noun: 270
 Djeser-[set ?], père des pères, Noun [l'ancien ?], qui est là avec les Khemenyou du château d'Amon: 235
 de Karnak: 4 n. 18, 20, 23, 27, 43 n. 26
 de Kawa: 168 n. 102
 de Louqsor: 23, 24 n. 118
 de l'Ogdoade/Nakhomneus: 256
 de Qasr el-Ghueita: 12, 20, 21, 30
 dieu vénérable qui vient vers celui qui l'appelle: 164
 grand de prestige: 258-259
 grand dieu: 165
 Primordial des Primordiaux: 272 n. 161
 Primordial qui a fait les Primordiaux: 258-259, 267
 souverain: 165-166
 Amon-Min: 163
 Amon-Rê/Amon: 3, 54, 75, 126 n. 41, 149, 151 et n. 12, 161, 169, 206, 215 n. 153 et 155, 231-233, 238, 274-275
 Amon l'ancien, advenu au commencement: 268
ba à la voix puissante, sacré parmi les dieux, Primordial qui a fait les Primordiaux: 267
 celui dont le commencement débute après qu'il a fait advenir la fin: 126 n. 41
 celui qui partage les pains *senou* pour son collègue divin: 244, 275
 celui qui repose: 235-236, 238
 créateur des créateurs, constructeur des constructeurs: 246, 267
 constructeur: 244, 247
 d'Hibis: 13
 de Djeser-set: 186, 231, 246, 279
 de Djeser-set, le grand dieu dans Djémé: 186
 de Djeser-set, Noun l'ancien, advenu au commencement, taureau qui crache le Noun, inondant les marais, créateur des créateurs, constructeur des constructeurs, qui a conçu son image selon sa volonté, ancêtre mâle et femelle des dieux et des déesses: 267
 Kamoutef, qui est sur son [grand] siège: 233

- maître des trônes du Double-Pays: 149 n. 3, 153, 186, 233
 maître des trônes du Double-Pays, qui préside à Ipet-sout: 186
 maître d'Hibis: 3
 Primordial [du Double] Pays: 233
 puissance auguste, supérieur de tous les dieux, grand dieu, seigneur du ciel, de la terre, de la douat, de l'eau et des montagnes, seigneur des trônes du Double-Pays dans Ipet-sout, dieu des dieux, roi des rois, dieu unique qui [n']a [pas] son semblable. C'est Kematef, le père de Irta, qui est advenu avant que ne soit advenu ce qui advient ; c'est le père des pères, la mère des mères, qui a façonné son corps de ses mains: 269
 qui préside à son Ôpé: 23-24, 26, 73
 qui préside à Manou dans la butte de Djémê: 233
 Rê-Horakhty, qui est advenu de lui-même, Horus aux formes sacrées, la Première Fois: 233
 roi des dieux: 36
 roi des dieux, de Djeser-set, Noun l'ancien... maître du ciel, de la terre et de la douat: 233
 roi des dieux, de Djeser-set, qui apporte les offrandes de sa troupe: 235-236
 roi des dieux, l'effigie vénérable, celui qui est supérieure à tous les dieux: 206
 [roi des dieux, l'effigie vénérable], seigneur du ciel, de la terre, [de la douat, des eaux et des montagnes]: 206
 roi des dieux, grand dieu au commencement: 25
 roi des dieux, maître du ciel, souverain de Thèbes: 24
 roi des dieux, puissance auguste, supérieur de tous les dieux, dieu des dieux, père des dieux, sans qu'existe aucun dieu à sa ressemblance, qui est advenu de lui-même, qui a fait la totalité des choses, celui qui est advenu et a fait advenir ce qui est: 267
 roi des dieux, puissance auguste, maître des trônes du Double-Pays: 232
 roi des dieux, puissance auguste, supérieur de tous les dieux, grand dieu du commencement [...], qui traverse l'éternité: 233
 supérieur à tous les dieux, riche en offrandes divines [plus que tous les dieux, grand est son] nome plus que toute ville comme grand [est son travail plus que (celui de) tout dieu]: 206
 taureau des parfaites, fécondant les vaches, en vie: 73
pr m-ḥnt W3s.t pḥr dw.w m nfrwz:f: 3
nb Hb.t nṯr ʿ3 wsr ḥpš ḥnʿ [psd.tz:f]: 14-15
 Amon-Rê-Kematef: 24 n. 120
 Amonet: 25, 215 n. 155
 très vénérable, souveraine des Deux-Terres, maîtresse de Karnak: 25
 Anoukis: 138 et n. 35, 148
 Anubis: 132-136, 139, 141-141, 143-144
 qui atteint le temps à chaque instant: 135
 qui atteint le temps (*neheh*): 134, 141
 qui est dans la place de l'embaumement: 132
 qui est dans la place de l'embaumement, grand dieu, seigneur de la nécropole: 133
 qui préside au pavillon divin: 132-133
 qui préside au pavillon divin, qui est dans la place de l'embaumement, seigneur de la nécropole: 132, 138-139
 qui préside au pavillon divin, qui place ses bras à l'entrée de la caverne, qui atteint le temps (*neheh*): 134
 qui est dans la place de l'embaumement, (qui préside au pavillon) divin, qui se satisfait de Maât et qui donne une place au juste: 133
 Asklépios: 161
 Atoum: 20, 50, 120, 160, 258, 261 et n. 109, 262-263, 271, 278
 père des Huit: 263 n. 116
Ba des Huit: 230
Ba réuni: 83, 89
Ba vénérable sur le sycomore: 159
 Babouin vivant (*pʿ ʿnn ʿnh*): 80
 Benou: 270
 Boukhis: 261
 Celui dont la manifestation est advenue lors de la première fois: 159
 Celui dont le visage est en bas, celui aux nombreuses formes: 136
 Celui qui suce, qui vit de *deshertyou*: 92
 Celui qui vit de sang qui s'écoule: 92
 Chou: 54, 61, 77, 82, 86, 236
 Dédoun: 161 n. 53
 Douaou: 50
 Iôh dans le lac Ândj: 50
 pupille de l'Œil de Rê: 50
 Ennéade: 13 n. 57
 Époëris/ Ipet la Grande: 149-175
 Geb: 4 n. 26, 12, 13 n. 57
 de Coptos: 13 et n. 58
 Geb-Kronos: 13
 Grands *Ba*: 230
 Ha: 3 et n. 11
 Hâpy: 12, 127, 235, 237-238, 248, 274, 276
 Harendotes: 4, 224
 Haroëris: 4 n. 27, 91
 de Qous: 13 n. 57

- Harpocrate: 99-101 et n. 39 et 42-43, 215 n. 160, 224
 𓇗 *wr tpy n Jmn*: 100, 101 et n. 39
- Harsisiésis: 100, 191, 196, 206 n. 116, 207, 208 et n. 128, 215 n. 158, 217 n. 167, 231 et n. 23
 fils d'Osiris, grand dieu qui réside dans la butte de Djémê: 231
 fils d'Osiris, héritier parfait des Huit: 196
 héritier parfait d'Onnophris, le dieu grand qui réside dans la butée de Djémê: 196
 maître de Thèbes, souverain de Coptos des deux terres et prince dans la ville du sud: 100
- Hathor: 5, 25, 101 et n. 42, 149, 162, 184, 186, 188 et n. 41, 189, 215 n. 153, n. 158, n. 160, 217 et n. 166, 221
 chef de Thèbes: 25, 29
 de Dendara: 101
 de Medjedny: 5
 de Thèbes, dame de l'Occident: 186
 la grande, dame de l'Occident: 186
 imposante, qui réside au sanctuaire-*benenet*, fille de Rê, uræus de Chou, réceptacle qui produit ses énergies: 61
 Isis mère divine: 101
 puissante, qui réside à Benenet [...] qui est dans Thèbes: 38
 qui réside à Benenet: 23-24 et n. 116, 28, 35, 38-40, 53, 55, 61, 237
 dans la chapelle de la Jambe, Maât, gardienne du gosier du juge et vizir, Seshat l'imposante qui diffuse ses ordres, dame de l'écrit dans la demeure-du-livre: 61
- Hathor-Maât: 55
 Hathor-Mehyt: 4 n. 24
 Hehet: 232, 238, 253, 264, 277
 Hehou: 232, 238, 253, 264, 277
 Horsemataoui: 215 n. 155 et 160
 Horus: 5, 51, 55, 63, 140-141, 233
 d'Edfou: 5
 de Létopolis: 127
 le bélier..., le combattant, dont la fin/arrière est sur la colline, dont le début/avant est l'Inondation: 127
 douaou: 50
 fils d'Isis et d'Osiris: 40, 75
 Khentyirty: 50
 qui élève le ciel pour son *ba*: 141
- Horus (?) l'ancien: 270
 Horus des Horus: 272
 Hygie: 161
 Huit: voir Ogdoade
 Igay: 3 et n. 11
 Imhotep: 161, 203, 211-212, 217
 fils de Ptah, le dieu parfait, créé par Tatenen, qui préside au Château de l'Or: 212
- Iôh(-Lunus) voir Khonsou-Iôh
 taureau embrasé: 53
- Ipet la Grande/Époëris: 149-175, 191
 qui donne naissance aux dieux, la grande dans l'Opê, l'ouseret, la mère divine de Kamoutef: 191
- Irta: 242, 269-270
 Isden: 77, 89
 Isdes: 40, 77
- Isis: 3, 4, 24 n. 118, 25, 98, 100-101, 134, 150 n. 5, 188 n. 41, 215 n. 155, 224, 232
 (celle) du reliquaire 168 n. 100
 d'Akhmîm: 12 et n. 55
 de Coptos: 13
 de Louqsor: 23-24, 26
 grande qui réside dans la butte de Djémê: 231
 qui réside à la porte occidentale: 232
'pr-s.t: 12 n. 55
- Isis-Hathor: 99, 101
 Kamoutef: 191, 233
 Kematef: 208, 228, 235-238, 242, 244, 248, 252, 269-270, 273-275, 277
 celui qui voit et qui entend sans dommage: 242
 grand *ba* d'Amon: 228
 père des dieux: 242
 père des pères: 242
- Keket: 191, 232
 Kekou: 191, 232
 Khepri: 262-264, 277
 Khnoum: 138-140, 142, 218
 Khnoum-Ptah: 140
 Khonsou: 12, 15 n. 69, 23, 25, 33-93, 99, 102, 103 et n. 50, 166, 184, 186, 189, 206, 215 n. 153 et 155, 225, 228, 232, 254, 266, 280
 celui qui recense les revenus, définit la norme, il est le juge et vizir que l'on ne peut corrompre, (car) la subsistance de sa Majesté est la loi parfaite, celui qui juge les plaidoiries, punit par nature, qui intercède en faveur de tout être humain: 61
 dans Thèbes Neferhotep: 33-93, 237, 256
 aîné, fils de Rê, réplique de Celui dont le nom est caché, (quand) sa forme est celle d'un enfant, son corps étant une momie, l'*Imakhy* maître de la tresse bouclée, *Lunus* qui brille dans le disque au croissant, comme Rê quand il se lève dans l'œil droit: 60
 commandeur des dieux, qui crée leurs moyens de subsistance: 91
 qui dispose des provisions alimentaires et rend prééminents les trônes: 89
jpy: 89

- dans Thèbes Neferhotep, maître de Maât: 24
dans Thèbes Neferhotep, Horus maître de la joie dans Ipet-sout: 207
dans Thèbes Neferhotep, maître de la joie: 24 et n. 124, 28, 45, 54 n. 58
aîné des enfants de Celui dont le nom est caché 54 n. 58
Chou l'imposant, le fils aîné de Rê qui élève Maât pour Celui dont le nom est caché 54 n. 58
d'Edfou: 54 n. 58
aîné des enfants de Celui dont le nom est inconnaisable: 54 n. 58
imposant, réplique du disque dans le ciel: 54 n. 58
d'Hibis: 12
de Karnak: 23
de Qasr el-Ghueita: 12, 30
fils aîné de Celui dont le nom est caché: 54
Khonsou-Chou: 54, 187-188, 208 n. 128, 228, 245-247, 249, 280
dans Thèbes: 186, 244, 275
qui élève Maât pour Amon: 188
wr smsw s3 R^c: 54
nb bnnt: 54 n. 57
smsw: 54
smsw s3 R^c: 54
Khonsou l'enfant: 207
le grand, le premier d'Amon, Rê a renouvelé pour lui les naissances: 208
Khonsou-Iôh: 33-93
Khonsou-Ounenky: 52
Khonsou-Thot: 33-93, 99-100
aîné selon Maât, maître du fouet, le taureau de la corporation divine, qui juge les plaidoiries, dont la nature est de punir, le qui intercède en faveur de tout être humain: 59
cœur d'Atoum: 88, 90
fils aîné de Rê: 90
langue de Rê: 90
sn-nw n jtn: 92
Maât: 38 n. 14, 40, 53, 61, 89 n. 108, 184, 189, 215 n. 153
fille de Rê, dame de l'Occident: 186
Mehet-ouret: 228
Mehyt: 4 et n. 24
Merymoutef: 4 et n. 27, 13 n. 58
Min: 24 n. 120, 62, 73 n. 87, 99-101
d'Akhmîm: 12 et n. 55
de Coptos: 12 n. 55, 13, 163
qui abat ses ennemis: 63
Montou: 20, 25, 30, 54, 70, 100, 102, 215 n. 153, 231 n. 22, 256 n. 99, 275
de Karnak-Nord: 23
Montou-Rê: 23, 55, 113, 117 et n. 11, 118, 274
Grand dieu, maître du Temple du Taureau, souverain des villes, maître des provinces, souverain de la Fin est le papyrus: 117
maître de Thèbes: 23-24 et n. 123, 55
maître de Tôd: 113-114, 117
dont la force est grande, qui est sur le grand trône, le fils bien-aimé de Rê: 114
Montou-Rê-Horakhty: 245
Mout: 2 n. 6, 15 n. 69, 20, 25, 151, 166-167, 169, 184, 215 n. 153, 232, 248
d'Hibis: 12
de Karnak: 23
de Qasr el-Ghueita: 12, 20, 22, 30
maîtresse de l'Isherou: 24, 27
[la grande, maîtresse de] l'Icherou, l'œil de Rê, [maîtresse du ciel, dame de tous les dieux]: 207
Nebmaât: 135, 137, 140, 145
le grand dieu qui est dans la nécropole: 135
seigneur du Double-Pays: 139
Nefertoum: 215 n. 158
Nehebkaou: 235, 237, 247, 249, 276, 280
Neith: 276
Nekhbet: 20, 23, 45, 120, 224, 233
blanche de Nekhen: 37
œil droit de Rê: 120
Nephthys: 23, 134
Niou: 232
Niout: 232
Niout-Hemset: 278
Noun: 191, 232, 233, 235, 237-239, 247, 253, 258, 260, 263, 266, 270 et n. 145, 272, 274
Noun l'ancien: 233, 239, 267, 274, 280
Nounet: 191, 232, 253
Nout: 4 n. 26, 12, 13 n. 57, 163 n. 68, 164, 167
de Coptos: 13
qui enfante les dieux: 163 n. 68
Ogdoade: 138, 191, 196, 208, 227-284
ancêtres qui fixent la matière primordiale grâce à leur force, qui pourvoient la terre avec les produits des champs, les dieux anciens que Tatenen a mis au monde dans Thèbes victorieuse, dans l'Opé du sud, à proximité de la douat sainte dans la butte de Djémê, les Huit anciens, victorieux dans Ipet-sout, le collège des juges auditeurs de Thèbes victorieuse, ceux qui reposent, les vivants dans Djémê: 213, 251
ceux se reposent/Hoteptyou: 235, 244, 249, 252, 256, 276
dieux anciens, la première troupe advenue au commencement, qui cherchent les portes de la douat de l'Occident pour unir Rê et Osiris: 251

- Huit anciens, victorieux dans Ipet-sout, le collègue des juges auditeurs de Thèbes victorieuse, ceux qui reposent, les vivants dans Djémê: 251
- inertes (?) qui êtes dans la douat, les dieux qui êtes dans le Noun: 262
- mâles et femelles: 265
- pères au commencement, ceux qui sont advenus et qui ont fait advenir ce qui existe, qui ont créé la lumière et ont traversé l'obscurité, les seigneurs, les supérieurs de la sagesse (?), les fondateurs (?), les victorieux (?) [...] la troupe qui est advenue au commencement, ceux qui ont surgi du Noun, alors que la terre était dans l'obscurité et la création tout entière dans le flot, qui ont créé la lumière comme rayons selon leur volonté, qui ont institué les rituels avec [toutes ?] les offrandes [...] les pères et les mères qui sont advenus au commencement, qui ont mis au monde Rê, qui ont été créés par Atoum, qui ont fait surgir toutes les formes de leurs corps, qui ont fait advenir la lumière après l'obscurité, qui ont amené le Noun avec son flot: 258
- pères et mères à l'origine, les primordiaux qui sont advenus en premier, les pères de Rê, les enfants de Tatenen: 251
- protection du *ba* au grand prestige, créée par Tatenen dans l'Opé du sud pour juger: 255
- qui adorent Rê dans le bel Occident/dans Khenemet-ankh dans la butte de Djémê: 277
- Onnophris: 164, 196
aîné de Geb: 164
- Onouris: 91
- Onouris-Chou: 4, 91
- Osiris: 3, 4, 134, 140, 161 n. 53, 165 et n. 88, 167, 169, 188 et n. 41 et 45-46, 215 n. 155, 224-225, 228, 231 n. 22, 232, 237, 239, 241, 249, 253, 265, 274-275, 277-279
- Coptite: 26
- Neb-djet: 161 n. 58
- Padedânkh: 161 n. 58
- seigneur du temps primordial de la nécropole: 232
- Ouadjyt: 20, 43, 120, 138 n. 35, 147, 233
œil gauche d'Atoum: 120
- Ouhemankh: 235, 237, 248, 276
- Oupouaout: 5
d'Assiout: 5
- Pakaaâour: 208 n. 128
- Pakhet: 157 n. 21, 168
- Ptah: 23, 25, 30, 140, 203, 211, 213, 215 n. 153 et 158, 217-218, 223
maître de Thèbes, maître de Maât: 25, 29
qui préside au Château de l'Or, le grand de puissance, qui donne naissance aux dieux: 211-212
- Ptah-Nebmaât: 139-142
qui élève le ciel: 139-140
qui écarte le sol: 139-140
roi du Double-Pays, celui au beau visage, qui est sur le grand siège, qui soulève le ciel, qui écarte le sol: 139
- Ptah-Tatenen: 213
- Rattaouy: 23-24, 25, 215 n. 153
[dans Thèbes]: 23
- Rê: 3, 14-15, 51 n. 45, 54, 61-62, 69, 88, 120, 134, 166 n. 90, 208, 228, 237-238, 253-254, 258, 261, 264-266, 277, 279
aîné ancien: 238, 277
qui va librement sur le chemin, pour toujours: 134-135
- Rê des Rê: 272
- Rê-Atoum: 75
- Rê-Horakhty: 45, 158 n. 37, 233
- Satis: 138 et n. 35, 147
- Sechat: 96, 102, 103 et n. 50 et 53, 104
maîtresse de l'écriture et dame de la bibliothèque: 96
- Sekhet: 237, 248, 276
- Sekhmet: 62, 92
- Sematoui/Somtous: 101 n. 42, 184, 186, 188 et n. 41, 217, 222
[l'enfant, le grand, l'ancien, le premier] d'Amon: 188
- Sérapis: 95
- Seth: 3 et n. 11, 16 n. 79, 51, 134
- Smithis: 2
- Sobek: 163
- Sokar: 271, 273
qui est sur son sable: 271
- Soped: 163 et n. 70
- Tatenen: 228, 242, 244, 250-251, 254-255, 261 et n. 109, 272, 277-278, 280
- taureau de Médamoud: 256 n. 99
- Temet-Sekhmet-Hathor: 62
- Thot: 2, 40, 53, 61-62, 64, 69-70, 73-74, 76-79, 82, 88-89, 91-92, 99, 103 n. 53, 192, 196, 221, 274
celui de la palette: 39-40, 75, 78 et n. 94, 82, 84, 86
celui qui préside à Héseret: 78
deux fois grand: 92
deux fois grand, maître d'Hermopolis, qui départage les Deux Contestataires, Celui-de-*<la-palette-de-scribe>*, qui détermine ce qui est juste, scribe au geste assuré, qui exalte Maât pour Rê, qui règle la conduite de ce qui doit être ou ne pas être, qui fonde les

- domaines divins et établit le temple, qui crée les subsistances de tout être humain: 78
 le maître du triomphe, le dignitaire des dieux, celui qui est à la tête de la corporation divine, celui qui sépare les Deux Contestataires, qui établit les lois, [...], [qui a en abomination] le désordre, qui décompte le temps pour les dieux et les humains: 69
 noble imposant des dieux: 79
 qui apaise les dieux: 88
 qui sépare les Deux Contestataires, qui apaise les dieux, maître de l'écrit, qui départage les voix, qui apaise la flamme dans *Philæ-Senmet*, qui voue l'offrande divine aux dieux, l'offrande d'invocation aux Glorifiés: 69
 maître d'Hermopolis: 77
 scribe de Maât: 91
 taureau du Cœur <de Rê>: 69 n. 84
 unique et solitaire qui crée les moyens de subsistance des dieux et des déesses: 91
pꜣ ḥms nfr: 3 n. 9
ḥr tmꜣ:f: 89
 Thot-Isden: 89
 Thot-Chou: 62
 Thot-Khonsou: 103 n. 53
 Thouéris: 138 n. 35, 148, 149-175
 du palmier-*doum*: 163 n. 68
 Nout qui enfante les dieux: 163 n. 168
 Triste de voix: 136
- 5. TOPONYMES, ETHNIQUES ET LIEUX DE CULTES**
- Abydos: 2 n. 4, 4, 221 n. 198
 Aghourmi: 18
 Akhmenou: 192 n. 63,
 Akhmîm (Panopolis): 12, 13
 Alexandrie: 101 n. 43, 177
 Amheida: 18
 Antef: 5 n. 34
 Assiout: 4, 5
 Atfih (*tp-jḥw*): 115, 128
 Athribis: 224 n. 210
 Atlas: 6, 16 et n. 78
 Awgila: 17
 Ayn Manawîr: 18
 Ayn el-Mouftella: 3, 13, 18
 Bagawat: 15 n. 72
 Bahariya (oasis de -): 3, 6, 17, 18, 30, 31
 Balat: 15 n. 72
 Barka: 17 n. 80, 19
 Behedet: 165 n. 88
 Benenet (temple de Khonsou): 24 et n. 116, 35-93
 Bérénice: 13
 Bougem: 30 n. 134
 Boulaq: 6 n. 36
 Byblos: 16 n. 74
 butte exacte de l'Occident: 230
 Carien: 18
 Carthage: 17, 19 n. 103
 caverne du Noun: 238, 249, 262, 266
 chapelle/reliquaire de la Jambe: 40, 55, 61, 76
 château d'Amon: 235, 238, 265, 276, 279
 château de l'engendrement: 164
 château de l'or: 177-226
 Chemnis: 118
 Chypre: 31, 179
 Coptos: 12 n. 55, 13 et n. 58, 162 n. 60, 163
 Cyrène/Cyrénaïque: 16 et n. 76, 17 et n. 80, 18 et n. 98, 19
 Darb el-Arbaïn: 4, 5 n. 30 et 35
 Darb el-Ghoubbari: 6
 Darb Rayayna: 13
 Dakhla (oasis de -): 3 n. 11, 5, 13 n. 63, 15 n. 72, 17 n. 80, 18, 31
 Deir Apa Tyrannos: 13
 Deir Chélouit: 261
 Deir el-Bahari: 2 et n. 4, 161, 221 et n. 196
 Deir el-Hagar: 3
 Deir el-Médineh: 131-148, 161, 241 n. 53, 274 et n. 166, 178, 183-189, 191-192, 221 et n. 196, 222, 224 n. 209, 277
 Deir Roumi: 231 n. 22, 247 et n. 73
 Delphes: 225 n. 219
 Dendara: 2, 120, 128, 163, 224 n. 210
 Djémê: 138, 142, 158 n. 30, 169, 178, 183, 186, 188-189, 193-194, 196, 208, 213, 217, 221 n. 196, 222-223, 225, 227-284
 Djeser-set: 230-232, 236, 246-247, 253, 267-268, 270, 274, 279
 Dodécascène: 224
 douat de l'occident: 232-233, 237, 252-253, 277
 douat sainte dans la butte de Djemê: 252, 255
 Douch: 3, 4
 Edfou: 2, 5, 33, 40, 54-55, 66, 87, 95, 100 n. 35, 102 n. 46, 128, 141, 219 n. 183, 222, 224 n. 210, 254, 261, 278
 Éléphantine: 111 n. 2, 128, 138-139, 218-220
 Elkab: 2, 163, 223
 El-Qasr: 18
 El-Muzawaqqa: 15 n. 72
 Ermant/Hermonthis: 13, 161 n. 53, 162 n. 60, 225
 Esna (Latopolis): 49, 276
 Farafra (oasis de -): 17 n. 80
 Farshout: 6 n. 36
 Fayoum: 165 n. 88, 276
 Garamantes: 17
 Gebel el-Cheikh el-Haridi: 12

- Gebel Ghoueita: 1-31
 Gebel Tarif: 15 n. 72
 Gebel Teir: 15 n. 72
 Gebélein: 224 n. 218
 Girga: 4 n. 25, 5, 6
 Héliopolis: 138, 223 n. 204, 228, 261, 264
 Heptanomide: 223 n. 204
 Hermopolis: 62, 68, 77, 88-89, 228, 237
 Hibis: 3, 4, 12-16, 18 n. 95, 18-21, 23 et n. 113, 26, 162, 200 n. 104
 Hou: 5
 Icherou: 9 n. 6, 24, 207
 Île de la flamme: 228
 Ionie/Ionien: 18 et n. 98
 Irasa: 18
 Kalabcha: 106 n. 63, 224
 Kanaïs: 200 n. 104
 Karnak/Ipet-sout: 3, 20, 23, 25, 103 n. 53 ; 149 n. 2, 152 n. 12, 161 et n. 53 et 58, 162, 164 n. 76, 186, 188-189, 195, 207, 252, 266, 273, 278-280
 Karnak-Nord: 23, 63, 66, 70
 Karnak-Sud: 2 n. 6
 Kawa: 17, 168 n. 102
 Kharga (oasis de -): 3, 4 n. 25, 5 et n. 30, 6, 8, 12, 13 n. 63, 16, 18, 20
 Khefethernebes: 235, 243
 Khenemet-ankh: 242, 250, 277
 Khenemet-neheh: 230
 Khor (pays de-): 168
 Kertassi: 201 n. 107
 Kôm el-Hisn/Momemphis: 18
 Kôm Ombo: 224 n. 210
 Kontralatopolis: 224 n. 210
 Koufra: 17 n. 80
 Latopolis: 224 n. 218
 Létopolis: 49-50, 126
 Liban: 16 et n. 76
 Libye/Libyén: 16 et n. 79, 18 et n. 98, 19, 20
 Louqsor (*jp.t/jp.t rsy*): 24 et n. 118, 25, 149-175, 191, 213, 220 n. 189, 227-228, 242, 252, 261, 269, 278, 280
 Malqata: 7
 mammisi: 101 n. 43
 Manou: 233, 244-245, 250
 Manqabad: 4
 Médamoud: 161 n. 53, 231 n. 22, 242, 256 n. 99
 Médinet Habou: 24 n. 119, 138, 140, 168, 169 n. 108, 191-197, 203 n. 110, 208 et n. 122, 222, 225, 227-284
 Memphis: 19, 111 n. 2, 157 n. 24 ; 161 n. 58
 Mendès: 264
 mer Rouge: 20
 Mernefer/Tehneh: 163
 Mout el-Kharab: 18
 Nadoura: 8
 Nag el-Mesheyekh: 4
 Naqb Boulaq: 6
 Nekhen: 37
 Nubie: 5 n. 30, 6, 168
 Opê du Sud: 164
 Ouâdi Hammamat: 13 et n. 64
 Ouâdi El-Hôl: 2 n. 4
 Ouâdi Helal: 2
 Ounout (province d'-): 62
 Oxhyrhynchos: 161 n. 53
 Palladium de Thèbes: 280
 Panopolis: 12
 Phénicie/Phénicien: 19, 31
 Philae: 33, 40, 54-55, 64, 66-71, 73, 76, 84, 87, 219, 224
 place exacte/sacrée de la Première Foie: 230
 place sainte de l'Occident: 230
 porte de la butte de Djémê: 256 n. 99
 porte de donner la justice: 226
 Pount: 30 n. 134, 211-212
 Ptolémaïs Hermiou: 223 n. 204
 Qasr el-Agouz: 232, 241 n. 53, 274 et n. 166, 192, 195-196, 208, 221-222, 225 n. 221, 274 et n. 166, 279
 Qasr el-Ghoueita: 1-31
 Qasr el-Zayyan: 3, 240
 Qena: 13 n. 63
 Qous: 4 n. 27, 13 n. 57, 224 n. 210
 Rizeyqat: 6 n. 36
 Rome: 177
 Saft el-Henneh: 163
 Sahara: 17 n. 80
 Saïs: 49
 salle de l'igeret: 244, 250
 Samos: 19
 Sema-Behedet: 128
 Spéos Artémidos: 156 n. 21, 168
 Sérapeum: 161 n. 58
 Serapieion: 149
 Siwa: 18, 178 n. 4
 Soknopaiou Nesos: 165 n. 88
 Suez: 13
 Suse: 13 n. 64
 Syène: 219
 Syrie: 31
 Tanis: 163
 Tebtynis: 165, 239 n. 39, 249, 276
 Tell el-Yahudiah/Léontopolis: 167 n. 99
 temple de Khonsou: 23-34, 178, 183, 189-191, 221-223, 227, 274, 278
 temple de Montou: 227
 temple de Mout: 24, 112 n. 6, 167 n. 97, 169 n. 105

- temple de Ptah (Karnak): 100 n. 42, 153 n. 12, 169 n. 105, 183, 225
 temple d'Opet: 25, 161 n. 57, 162-164, 169 n. 106, 207, 221 et n. 196, 228, 239-240, 249, 255, 274
 temple d'Osiris Coptite: 25
 temple de Ptah: 25, 226
 terre divine: 211
 Thèbes: *passim*
 Thèbes victorieuse: 97, 103 n. 53 ; 232, 250, 252, 255, 278
 Thinis: 4 et n. 25, 5 n. 34
 Tôd: 111-129, 225
 Toura: 126 n. 41
 Umm Mawagi: 6
 Vallée des Reines: 1 n. 1
 Zahur (Hibis): 6
pr-wsh (Ghoueita): 6, 7, 12
pr-H'py: 111 n. 2
phwy-w3d: 111-129
msk3: 15-16
phwy-nt: 115
phwt-sp3.wt: 128
phwy-Sm'w: 111 n. 2
rbw (Libye): 16 n. 79
h3.t-nsty: 111-129
h3.t-sp3.wt: 127
hw.t-k3: 117
h3s.t jmnt.t: 15 n. 69
h3s.t-tpy.t/Dp: 114-115
h'y.t (Manqabad): 4
hn-nhn: 114
hn-tb(y): 114, 118
t3-jmnt.t: 15 n. 69
t3-Tmhw (Libye): 19
tb(y): 114
thnw (Libyen): 16 n. 79, 16 n. 79, 19
tmhw (Libyen): 19
- fête du soulèvement du ciel: 140
ficus sycomoru/sycomore: 151 n. 10, 159 n. 43
 hyène: 37
 îles: 164 et n. 76
 latès: 47, 49-50
 lever héliaque de Sothis: 219
 manteau à frange: 96
 Noun: 139, 142
 palette de scribe: 39-40
 pèlerinage: 1
 plante-*nsty*: 123-125
 réunion des taureaux: 46
 serments: 256
smn jw': 66
smn k3.w: 66, 75, 89
shtp Shm.t: 76

6. RES NOTABILES

- alkanna tinctoria* (L.) Tausch (orcanette des teinturiers): 123
 acacia *tortilis*/arbre-*ksb.t*: 153,
 chien: 37
 cosmogonie de Khonsou: 213
 couronne d'Arsinoé II: 98 n. 27, 104
 couronne hathorique: 96, 98 n. 27, 104, 105 et n. 60
 course du taurillon: 55, 66-75
 déesse lointaine (retour de la -): 1, 2
 fête de la Vallée: 64, 188 et n. 46, 189, 219-220, 230
 fête de l'« Institution du potier »: 140
 fête d'Opê/Opet: 166-167
 fête du 19 Thot: 33-93

LE PRÉSENT OUVRAGE poursuit les investigations sur différents aspects des théologies et des pratiques religieuses mises en œuvre dans la région thébaine. Les contributions mettent particulièrement en exergue le rôle majeur joué par la Butte de Djémê et les temples de Karnak, lieux de création des théologies les plus sophistiquées. Les liens avec les grands centres de Haute Égypte, les temples thébains et ceux de l'oasis de Kharga sont également mis en lumière.

Mots-clés : Aménopé, Amon-Rê, Anoukis, Arsinoé II, Deir Chélouit, Deir el-Médineh, Djémê, Edfou, Époëris, Hibis, Karnak, Kematef, Kharga, Khnoum, Louqsor, Médinet Habou, Ogdoade, Opet, Philae, Qasr el-Agouz, Qasr el-Ghoueita, Satis, Thèbes, Tôd.

