Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier, CENiM 5

Annie Gasse, Frédéric Servajean, Christophe Thiers

▶ **To cite this version:**

Annie Gasse, Frédéric Servajean, Christophe Thiers (Dir.). Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier, CENiM 5. Université Paul Valéry Montpellier 3, 2012, CENiM 5. ⟨halshs-00940439⟩

HAL Id: halshs-00940439

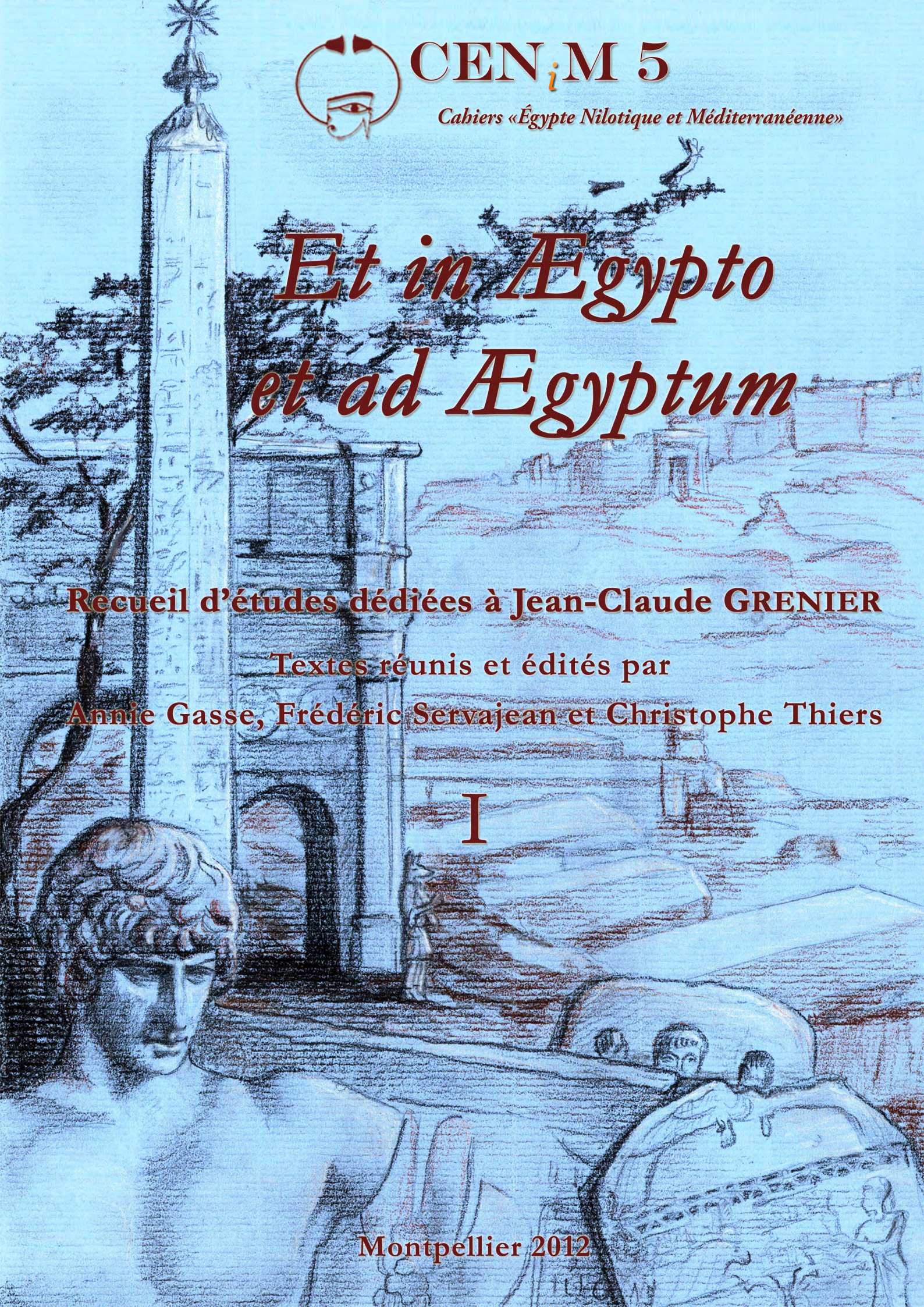
https://shs.hal.science/halshs-00940439v1

Submitted on 29 Apr 2025

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.

HAL Authorization



CENiM 5

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude GRENIER

Textes réunis et édités par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

I

Montpellier 2012

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

CENiM 5

Cahiers de l'ENiM

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier

Textes réunis et édités

par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

*

Montpellier, 2012

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

Avec Marguerite Yourcenar, en 1982.

Avant-propos

SOUVENT, les études égyptologiques sont résolument égyptocentriques. C'est un reproche que des esprits naïfs leur font à l'heure où les mots clefs d'interdisciplinarité, de pluridisciplinarité et mieux encore de transversalité résonnent agréablement aux oreilles peu averties des exigences propres à notre science. En effet, l'égyptologie a ses particularités, ses exigences et ses méthodes qui peuvent paraître exotiques aux non-égyptologues.

Or dans le cas de l'Égypte devenue province romaine, seule la double connaissance de la civilisation des pharaons et de celle de la Rome antique permet de pénétrer au plus profond des idées et des croyances d'une société « multiculturelle ». La structure des études universitaires ne facilite pas toujours cette multiplicité des savoirs. Jean-Claude Grenier est un des rares égyptologues romanistes (égypto-romanistes ou romano-égyptologues ?). Son amour pour l'Empire des Césars l'emporte-t-il sur sa tendresse pour la vieille Égypte ? Lui seul saurait répondre à cette question.

Ce n'est pas le lieu, ici, de retracer dans le détail une carrière de savant qui est loin d'être achevée. Il suffit de rappeler les quelques épisodes majeurs de la vie et de la production scientifiques de celui auquel sont dédiées ces études pour expliquer l'originalité du contenu de ces quatre volumes.

Tout jeune homme, Jean-Claude Grenier était peut-être plus attiré par Rome que par Thèbes et, s'il s'est tourné vers l'égyptologie, c'est très vite sur l'Égypte romaine que se sont concentrés ses intérêts. Il a passé, au début de sa carrière, quelque treize années dans le pays des pharaons, tout d'abord comme documentaliste chargé du service des archives scientifiques de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (1973-1979), puis en tant que rédacteur des *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* (1980-1985). Durant cette période, il a eu l'occasion de se familiariser avec les monuments de l'Égypte tardive. Ce furent quelques saisons passées dans le temple ptolémaïque et romain de Tôd, afin de vérifier et compléter le relevé des inscriptions effectué par ses illustres prédécesseurs (É. Drioton ; G. Posener et J. Vandier) : une grande partie de ces textes ont dûment été édités par ses soins sous les presses de l'IFAO. Ce fut aussi la participation à l'ouverture du chantier de Douch : en 1976, lorsque l'IFAO, sous la direction de Serge Sauneron, inaugura ses grandes campagnes de fouille dans les oasis de Dakhla et Kharga, c'est tout naturellement par le site de Douch que Jean-Claude Grenier fut attiré. Il participa aux fouilles de ce chantier pionnier dès la première saison et fut longtemps un des piliers de l'équipe qui travaillait chaque année au dégagement et à la publication du temple romain et de ses abords.

De plus en plus imprégné par l'histoire de la présence romaine en Égypte, il éprouvait déjà une passion des plus avouables pour Antinoos. En 1982, il eut la grande émotion de conduire, en compagnie de son vieux complice Jean-Pierre Corteggiani, Marguerite Yourcenar à Antinoopolis, la ville où l'on prétendait encore que l'« éphèbe au beau visage » s'était noyé,

suicidé peut-être… Jean-Claude Grenier vient tout récemment de démontrer que le drame s'est déroulé quelque peu différemment.

De publications en publications, de fouilles en recherches érudites, c'était sans doute « flirter » de trop près avec la Ville. Celle-ci rendit les armes et appela le brillant chercheur auprès d'elle. En 1985, Jean-Claude Grenier est nommé à la tête du *Museo Gregoriano Egizio*, au Vatican. En quatre années passées sur place et une dizaine d'autres durant lesquelles il effectua de nombreuses missions en tant que *Consulente* de ce musée, il réorganisa les salles d'exposition ainsi que les réserves de cette belle collection. Surtout, il conçut la remarquable reconstitution du Canope de la Villa Adriana, dont la maquette est exposée dans la salle III du *Museo* et dont la hardiesse et la pertinence avaient emporté la conviction du Dr Carlo Pietrangeli, l'éminent – et d'ordinaire peu expansif – directeur des *Musei Vaticani*, qui avait déclaré en découvrant cette réalisation : « *Sono rimasto sconvolto* ». Le séjour romain fut l'occasion de pénétrer plus avant les idées égyptiennes des empereurs au moment où les croyances orientales – et tout particulièrement les cultes nilotiques – imprégnaient en profondeur les mentalités « italiennes ». Cette période d'échanges érudits avec les collègues des musées romains et vaticanais comme avec les partenaires de l'École française de Rome vit aussi la naissance d'amitiés durables. On ne s'étonnera donc pas de constater que, parmi les contributions rassemblées ici, une place importante est accordée aux études classiques.

Revenu de Rome, Jean-Claude Grenier renoua avec ses activités d'enseignement. Il avait débuté comme jeune assistant en Archéologie égyptienne à l'Institut d'Art et d'Archéologie de l'université de Paris IV (1969-1973) et se retrouvait maître de conférences (1989-1992) puis professeur titulaire de la chaire d'égyptologie de Montpellier 3 – Paul Valéry où il continue, avec le talent, l'ouverture et l'humour qu'on lui connaît, à dispenser son savoir tant sur l'Égypte des pharaons que sur celle des empereurs romains. Parallèlement, ses cours à l'École pratique des Hautes Études (V^{e} section, sciences religieuses) ont été consacrés aux mêmes périodes, en mettant notamment l'accent sur les sources grecques et latines, trop souvent négligées par l'égyptologie classique.

On ne saurait achever ce bref panorama sans évoquer les fouilles d'Atfih, l'Aphroditopolis des Grecs. En 2007, Jean-Claude Grenier eut l'idée de vouloir lancer une fouille de ce site riche, à coup sûr selon lui, de renseignements sur les époques tardives mais aussi sur les périodes plus anciennes. Deux saisons prometteuses menées par la MEFA, la Mission égypto-française d'Atfih qui regroupe les universités de Hélouan (faculté de Tourisme, Égypte) et de Montpellier III, lui ont déjà donné raison.

Étudiants, collègues et amis, égyptologues, hellénistes et romanistes, nombreux sont ceux qui ont désiré offrir à Jean-Claude Grenier une étude originale. C'est ainsi que nous avons rassemblé ici quarante-cinq articles qui composent un bouquet extrêmement coloré, à l'image de la recherche du destinataire de ces volumes et de la variété des pistes qu'elle a pu ouvrir.

L'Égypte pharaonique est bien représentée et ce, même pour les périodes les plus anciennes. On retrouve chez les auteurs le goût de l'Histoire si chère à Jean-Claude Grenier, à travers des enquêtes historiques ou historico-archéologiques (V. Lefrancs, V. Laurent) et des études où l'importance du contexte est particulièrement mise en valeur (S. Donnat, A. Roccati). En écho à ses recherches sur les titulatures des empereurs, plusieurs articles se fondent sur une analyse poussée de cartouches royaux (S. Biston-Moulin, Kh. El-Enany, M. Gabolde, J.-P. Pätznik).

Le site d'Atfih figure en bonne place (Ch. Cassier, M. Zaki). L'examen minutieux d'extraits de corpus aussi « classiques » que les textes des Sarcophages, le Livre des Heures voire un texte magique bien connu au premier millénaire av. J.-C. (M. Massiera, St. Pasquali, St. Porcier, Fr. Rouffet) ou de matériel archéologique (M. Erroux-Morfin) a suscité des analyses tout à fait novatrices. En outre plusieurs auteurs ont livré leurs réflexions sur les particularités du système de pensée égyptien, domaine des plus ardus et des plus intéressants de la recherche égyptologique (D. Meeks, J. Rizzo, Fr. Servajean, Y. Volokhine).

Une proportion importante des articles est consacrée à l'Égypte gréco-romaine. Outre quelques études plus purement historiques (Chr. Thiers, Cl. Gallazzi), la majorité consiste en enquêtes sur les croyances de ces époques tardives. Plusieurs d'entre elles traitent de la documentation issue des grands temples, tels ceux de Philae (J. Cayzac), Esna (B. Mathieu) ou Tôd (Chr. Thiers) ainsi que des sites majeurs, Akhmîm (D. Klotz), Douch (Fr. Dunand) et Tebtynis dont la richesse est loin d'être épuisée (Cl. Gallazzi, I. Guermeur, J. Osing, V. Rondot et O. Vassilieva). La vitalité_qui caractérise cette dernière période de l'histoire égyptienne antique est illustrée par de nombreux témoins des croyances funéraires fortement marquées par la tradition pharaonique (I. Régen), tandis que la piété des vivants, officielle (D. Devauchelle, Chr. Zivie) ou personnelle (A. Gasse, J. Gonzalez) se révèle extrêmement créative, très ouverte aux idées grecques et, en général, aux courants religieux qui baignent le monde méditerranéen d'alors.

Rien d'étonnant à ce que ce monde méditerranéen soit ici illustré par l'empire romain et, bien sûr, à partir du II^e^ siècle surtout. Il est question non seulement de l'Empire en Égypte (Fl. Albert et D. Ojeda, M. Christol), mais aussi de l'Empire hors d'Égypte, à Rome (M. Susplugas) ou ailleurs (M. Assénat et A. Pérez) et, le plus souvent, dans ses relations avec la vallée du Nil (A. Charron, Fr. Chausson, P. Liverani).

Un des points forts de la recherche et de l'enseignement de Jean-Claude Grenier, on le sait, est l'importance qu'il a toujours accordée aux témoignages des écrivains « post-pharaoniques », grecs, latins, arabes ou autres : de nombreuses contributions sont en accord parfait avec ce principe (S. Aufrère, L. Bazin, L. Gabolde et plusieurs auteurs déjà cités). Cet examen minutieux des sources, de quelque époque qu'elles émanent, prend tout son sens en particulier lorsqu'il s'agit de toponymie (Ph. Collombert, P. Sauzeau).

Assurément, les lecteurs apprécieront la richesse et la variété des textes qui leur sont proposés ici, dans ces *Études* dédiées à Jean-Claude Grenier.

Le travail d'édition de ces volumes est évidemment une œuvre commune. Mais il faut signaler particulièrement que le résultat doit beaucoup à Sébastien Biston-Moulin, Jérôme Gonzalez, Magali Massiera et Frédéric Rouffet qui ont tous consacré généreusement leur temps et leur énergie pour aider à la réalisation de cette publication dont nous espérons qu'elle satisfera tant le récipiendaire que les lecteurs.

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

Bibliographie de Jean-Claude Grenier

Ouvrages

1. *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, Leyde, 1978.

2. *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, *EPRO* 71, Leyde, 1978.

3. *Temples ptolémaïques et romains. Répertoire bibliographique (1954-1974)*, *BiEtud* 75, Le Caire, 1979.

4. *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*, *FIFAO* 18/1, Le Caire, 1981.

5. En collaboration avec S. Cauville et D. Devauchelle, *Catalogue de la fonte hiéroglyphique de l'Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire, 1983.

6. En collaboration avec Abd el-Hafeez, Abd el-Al et G. Wagner, *Stèles funéraires de Kom Abou Bellou*, Paris, 1985.

7. *Les titulatures des Empereurs romains dans les documents de langue égyptienne*, *PapBrux* 22, Bruxelles, 1989.

8. *La décoration statuaire du Serapeum du Canope de la Villa Adriana*, Rome, 1990 (le texte de ce volume est repris dans les Mélanges de l'École Française de Rome – Antiquité : *MEFRA* 101/2, 1989, p. 925-1019).

9. *Museo Gregoriano Egizio, Musei Vaticani*, *Guide Cataloghi* 2, Rome, 1993.

10. *Les statuettes funéraires du Museo Gregoriano Egizio*, *AegGreg* 2, Cité du Vatican, 1996.

11. *Les bronzes du Museo Gregoriano Egizio*, *AegGreg* 5, Cité du Vatican, 2002.

12. *L'Osiris ANTINOOS*, *CENiM* 1, Montpellier, 2008.

Articles

1978

1. « L'Anubis cavalier du Musée du Louvre », dans M.B. de Boer, T.A. Edridge (éd.), *Hommages à M.J. Vermaseren* I. *Recueil d'études offert par les auteurs de la série « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, *EPRO* 68, Leyde, 1978, p. 405-408.

1979

2. « Djédem dans les textes du temple de Tôd », dans J. Vercoutter (éd.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976. Égypte post-pharaonique* I, *BiEtud* 81, Le Caire, 1979, p. 381-389.

1982

3. « L'édition des textes du temple de Tôd », dans *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches. Second Congrès International des Égyptologues, Grenoble, 10-15 septembre 1979* II, Paris, 1982, p. 75-78.

4. En collaboration avec G. Gautier, « Un aureus de Quietus conservé au Musée du Caire (JE 47515) », *ASAE* 68, 1982, p. 103-110.

5. En collaboration avec D. Devauchelle, « Remarques sur le Nome Hermonthite à la lumière de quelques inscriptions de Tôd », *BIFAO* 82, 1982, p. 157-169.

1983

6. « Ptolémée Evergète II et Cléopâtre II d'après les textes du temple de Tôd », dans N. Bonacasa, A. Di Vita (éd.), *Studi in onore di A. Adriani* I, Rome, 1983, p. 223-227.

7. « Remarques sur la Kratésis des revers monétaires alexandrins de l'an 68/69 », *ASAE* 69, 1983, p. 259-263.

8. « La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis », *BIFAO* 83, 1983, p. 197-208.

1985

9. « Astarté à Tôd », dans Fr. Geus, Fl. Thill (éd.), *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris, 1985, p. 110-117.

1986

10. En collaboration avec F. Coarelli, « La tombe d'Antinoüs à Rome », *MEFRA* 98/1, 1986, p. 217-253.

11. « Le prophète et l'Autokratôr », *RdE* 37, 1986, p. 81-89.

1987

12. « Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili », *MEFRA* 99/2, 1987, p. 937-961.

13. « Le protocole pharaonique des Empereurs romains », *RdE* 38, 1987, p. 81-104.

1988

14. « Notes sur l'Égypte romaine », *ChronEg* 63/125, 1988, p. 57-76.

1989

15. « Notes isiaques », *Monumenti Musei e Gallerie Ponteficie - Bolletino* 9/1, 1989, p. 5-40.

16. « Traditions pharaoniques et réalités impériales : le nom de couronnement du Pharaon à l'époque romaine », dans L. Criscuolo, G. Geraci (éd.), *Egitto e Storia Antica dall'Ellenismo*

all'Età Araba. Bilancio di un confronto. Atti del Colloquio Internazionale, Bologna, 31 agosto-2 settembre 1987, Bologne, 1989, p. 403-420.

17. « La décoration statuaire du "Serapeum" du "Canope" de la Villa Adriana. Essai de reconstitution et d'interprétation », *MEFRA* 101/2, 1989. p. 925-1019.

1990

18. « Hermanubis », dans *LIMC* V, 1990, p. 265-268.

1991

19. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 99, 1990-1991, p. 149-153.

1992

20. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 100, 1991-1992, p. 163-169.

21. « Reparto Antichità Orientali (1984-1989/90) », *Monumenti Musei e Gallerie Ponteficie - Bolletino* 12, 1992, p. 63-78.

1993

22. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 101, 1992-1993, p. 121-124.

1994

23. « Isis assise devant Io », dans St. De Caro (éd.), *Alla Ricerca di Iside. Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli*, *La Parola del Passato* 49, 1994, p. 22-36.

24. Notices « Musées du Vatican » et « Obélisques de Rome », dans Ph. Levillain (éd.), *Dictionnaire historique de la Papauté*, Paris, 1994, p. 1154-1157 et p. 1193-1194.

25. « Deux documents au nom de Césarion », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant* III, *BiEtud* 106, Le Caire, 1994, p. 247-254.

26. « À propos d'un bas-relief égyptisant du Museo Gregoriano Egizio », dans Y. Le Bohec (éd.), *Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, *Latomus* 226, Bruxelles, 1994, p. 669-674.

27. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 102, 1993-1994, p. 151-154.

1995

28. « L'Empereur et le Pharaon », *ANRW* II/18.5, Berlin, New York, 1995, p. 3181-3194.

29. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 103, 1994-1995, p. 151-152.

1996

30. « Les prêtres : l'élite de la société », dans *Hommes, sciences et techniques au temps des Pharaons*, *Science & Vie* 197, décembre 1996, p. 64-69 (article de vulgarisation).

31. Notices (8) sur les obélisques de Rome dans E.M. Steinby (éd.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae* III (H-O), Rome, 1996, p. 355-359.

32. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 104, 1995-1996, p. 191-195.

1997

33. Chapitres introductifs (4) dans le catalogue de l'exposition *L'Égypte romaine. L'autre Égypte (Marseille 4/4 - 13/7/1997)*, Marseille, 1997, p. 16-19, p. 38-40, p. 175-178, p. 252-254.

34. « Un icosaèdre alexandrin », *Égypte*, *Afrique & Orient* 6, 1997, p. 23-27.

35. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*^{V} 105, 1996-1997, p. 199-200.

1998

36. « Une hypothèse sur l'origine des monnaies de nomes », dans W. Clarisse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* II, *OLA* 85, Louvain, 1998, p. 1331-1340.

1999

37. « L'obelisco di Domiziano nel Circo di Massenzio », dans G. Ioppolo, G. Pisani Sartorio (éd.), *La Villa di Massenzio sulla Via Appia* II. *Il Circo*, Rome, 1999, p. 128-141.

38. Introduction et notices du chapitre « Imagerie funéraire tardive » dans le Catalogue de l'exposition *Égypte. Vision d'Éternité, (Musée de l'Éphèbe – Le Cap d'Agde)*, Agde, 1999, p. 128-136.

2001

39. « Cléopâtre Séléné, reine de Maurétanie. Souvenirs d'une princesse », dans Chr. Hamdoune (éd.), Ubique amici. *Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, 2001, p. 101-116.

2002

40. En collaboration avec P. Liverani, « Special effects in der hellenistichen Porträtkunst.

Betrachtungen zum Alabasterporträt einer hellenistischen Königin in Privatbesitz », *AntWelt* 33/5, 2002, p. 551-555.

41. « La stèle de la mère d'un Bouchis datée de Licinius et de Constantin », *BIFAO* 102, 2002, p. 247-258.

2003

42. « Remarques sur les datations et titulatures de trois stèles romaines du Bucheum », *BIFAO* 103, 2003, p. 267-279.

2004

43. « Autour de la Stèle de la Famine, de sa datation réelle et de sa datation fictive », dans A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel entre Égypte et Nubie. Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002) Université Paul Valéry, Montpellier*, *OrMonsp* 14, Montpellier, 2004, p. 81-88.

44. « Religion égyptienne dans les mondes hellénistique et romain », *AnEPHE*V 112, 2003-2004, p. 149-151.

2006

45. En collaboration avec B. Andrae et Chr. Landwehr, « Kleopatra und die historischen Persönlichkeiten in ihrem Umkreis », dans B. Andrae, K. Rhein (éd.), *Kleopatra und die Caesaren. Eine Ausstellung des Bucerius Kunst Forums 28. Oktober 2006 bis 4. Februar 2007*, Munich, 2006, p. 48-125.

2008

46. « Hadrian's Canopus », dans E. Lo Sardo (éd.), *The She-Wolf and the Sphinx. Rome and Egypt from History to Myth. Rome, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo, 11 July-9 November 2008*, Milan, 2008, p. 112-117.

47. « The Barberini Obelisk », *ibid.*, p. 118-121.

2009

48. « Une statuette d'Amon-Ammôn », *ENiM* 2, 2009, p. 155-163.

49. « Parthénios ? », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), Verba manent. *Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, *CENiM* 2, Montpellier, 2009, p. 171-176.

2012

50. En collaboration avec A. Gasse, « Nains et faucons », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), *Parcourir l'éternité. Hommages à Jean Yoyotte*, *Bibliothèque des Hautes Études - Sciences religieuses* 156, Turnhout, 2012 (à paraître).

51. « Sarapis », dans un catalogue d'exposition pour le musée du Louvre (à paraître).

Études

Les portraits de l'empereur Hadrien en Égypte

Florence Albert et David Ojeda*

LA COIFFURE BOUCLÉE de l'empereur Hadrien, à la fois exubérante et apprêtée, jointe à son élégante barbe ajustée au-dessous des pommettes, marque non seulement un point de rupture radical avec la coupe plus simple de son père adoptif mais aussi une image pratiquement inconnue jusqu'à cette époque chez les empereurs romains [1]. Ses portraits ont été diffusés dans toutes les provinces de l'Empire et dans le cas de l'Égypte quatre exemplaires, dont l'identification avec l'Empereur et l'origine sont assurées [2], nous sont à ce jour parvenus :

1. Alexandrie, Musée gréco-romain [3], n° inv. 20. 851 [fig. 1].
2. Alexandrie, Musée gréco-romain [4], n° inv. 20.855.
3. Boston, Museum of Fine Arts [5], n° inv. 1975. 292.

---

* Université de Séville. Le présent travail a pu être réalisé grâce à l'obtention d'une bourse FPU du Ministère de l'Éducation. Par cette contribution, nous voudrions exprimer au professeur Jean-Claude Grenier notre reconnaissance pour tous les conseils qu'il nous a généreusement prodigués à tous deux. Nous exprimons notre gratitude à Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers pour leur aimable invitation à participer à ces mélanges. Pour les diverses aides reçues, nous remercions J. Lang, M. Lang et J. Mätzschker.

[1] D. BOSCHUNG, « C. Evers, *Les portraits d'Hadrien. Typologie et ateliers* » (compte rendu), *Gnomon* 70, 1998, p. 649-650.

[2] En ce qui concerne un portrait de bronze provenant d'Égypte, conservé au musée du Louvre (n° inv. MNE 793) et traditionnellement attribué à l'empereur Hadrien, l'impossibilité de l'intégrer à l'un des types de portrait connus du *Princeps* conduit à envisager la possibilité de le considérer comme le portrait d'un autre personnage. Concernant cette tête, cf. K. DE KERSAUSON, « Un portrait d'Hadrien en bronze », *RLouvre* 35, 1985, p. 115-122 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien. Typologie et ateliers*, Bruxelles, 1994, cat. n° 87, p. 149-150 ; K. DE KERSAUSON, *Catalogue des portraits romains* II. *De l'année de la guerre civile (68-69 après J.-C.) à la fin de l'Empire*, Paris, 1996, cat. n° 53, p. 130-131 ; G. LAHUSEN, E. FORMIGLI, *Römische Bildnisse aus Bronze. Kunst und Technik*, Munich, 2001, cat. n° 115, p. 192-194, pl. 115, 1-4.

[3] Hauteur de la tête (menton-vertex) : 0,28 m. Provenance : Égypte. Cf. M. WEGNER, *Hadrian. Plotina. Marciana. Matidia. Sabina*, Berlin, 1956, p. 14, 36, 61, 70, 92, et pl. 11a ; M. WEGNER, « Verzeichnis der Bildnisse von Hadrian und Sabina », *Boreas* 7, 1984, p. 107 ; Zl. KISS, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, *TCAM* 23, Varsovie, 1984, p. 8, 153, pl. 114-115 ; K. FITTSCHEN, « Eine Büste des Kaisers Hadrian aus Milreu in Portugal », *MM* 25, 1984, p. 201 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog der römischen Porträts in den Capitolinischen Museen und den anderen Kommunalen Sammlungen der Stadt Rom*, vol. I, Mayence, 1985, p. 50 ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. n° 2, p. 80-81.

[4] Hauteur de la tête (menton-vertex) : 0,58 m. Provenance : Athribis, Égypte. Cf. M. WEGNER, *Hadrian*, p. 14, 36, 61, 65, 92 ; N. BONACASA, « Ritratto colossale di Augusto del Museo Greco-Romano di Alessandria », *RM* 79, 1972, p. 226, pl. 109, 3 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, 1984, p. 107 ; Zl. KISS, *op. cit.*, p. 58-59, p. 154, pl. 116-117 ; K. FITTSCHEN, *MM* 25, p. 201, pl. 65b ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *loc. cit.* ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. n° 3, p. 80-81.

[5] Hauteur de la tête (menton-vertex) : 0,30 m. Provenance : Athribis. Cf. M. WEGNER, *Hadrian*, p. 14, 36, 37, 61, 99 ; Zl. KISS, *op. cit.*, p. 59, pl. 118-119 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 118 ; K. FITTSCHEN, *MM* 25, p. 201, pl. 65c-d ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *loc. cit.* ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. n° 19, p. 94-95.

4. Le Caire, Musée égyptien [6], n° inv. CG 27487.

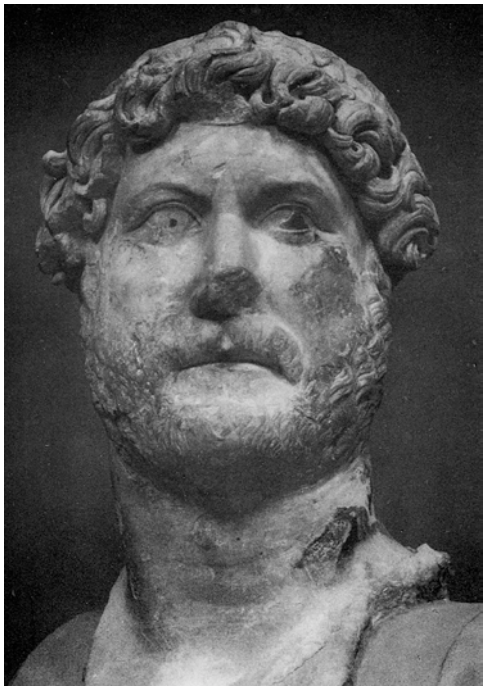


Fig. 1. Portrait d'Hadrien. Alexandrie, Musée gréco-romain (d'après M. Wegner, *Hadrian. Plotina. Marciana. Matidia. Sabina*, Berlin, 1956, pl. 11a).

Le fait que chacun d'eux s'intègre au type *Rollockenfrisur* [7] n'a pas cessé de surprendre les chercheurs et, comme le souligna C. Evers dans le travail le plus actuel sur ce thème, « on aimerait comprendre pourquoi c'est le type *Rollockenfrisur* qui a eu la préférence » [8]. L'objectif du présent travail sera donc de tenter de trouver et de définir les causes qui ont conduit les Égyptiens à adopter le type *Rollockenfrisur* comme mode de représentation préférentiel pour réaliser les portraits d'Hadrien [9].

---

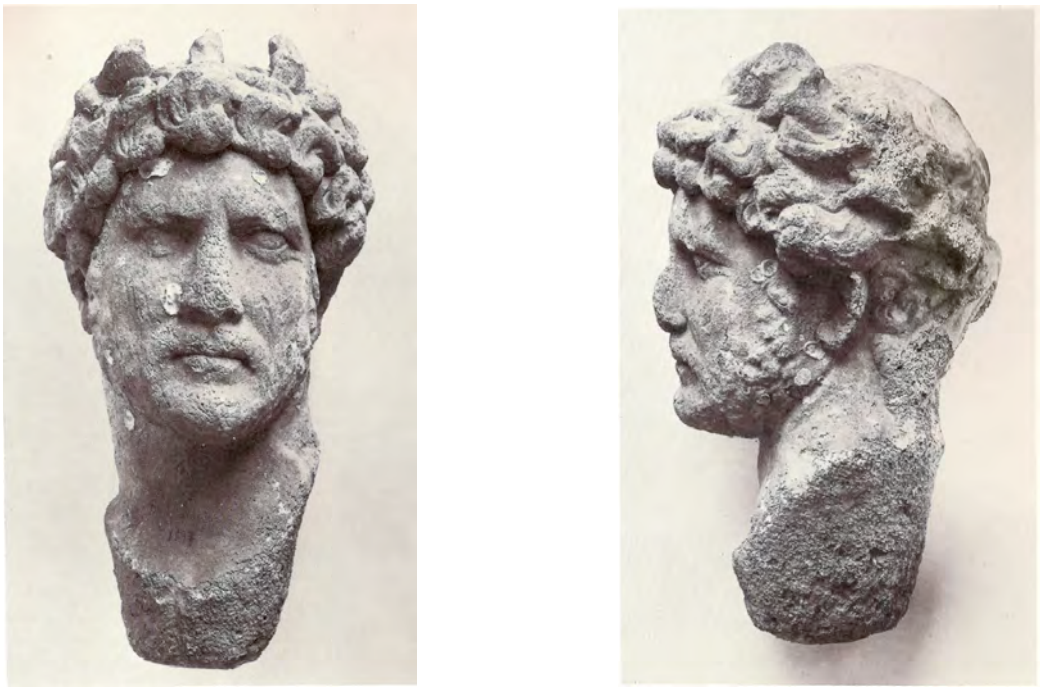
[6] Hauteur de la tête (hauteur conservée) : 0,34 m. Provenance : Égypte. Cf. Zl. KISS, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte*, p. 59 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien*, cat. nº 22, p. 96-97.

[7] *Ibid*., p. 233-240.

[8] *Ibid*., p. 240. D'autre part, en l'état actuel de la question, au moins sept types de portraits ont été mis en valeur pour représenter l'Empereur (*ibid*., p. 215-266). Sur les portraits d'Hadrien, cf. M. WEGNER, *Hadrian* ; M. WEGNER, *Boreas* 7 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *op. cit*., p. 44-58 ; C. EVERS, *op. cit*. ; M. BERGMANN, « Sobre los retratos de Trajano y Adriano », dans A. Caballos, P. León (éd.), *Itálica MMCC*, Séville, 1997, p. 234-240. L'usage de ces portraits dans les provinces de l'Empire ne laisse percevoir, excepté dans le cas de l'Égypte, aucune préférence typologique. À titre d'exemple, en Gaule, les portraits d'Hadrien appartiennent aux types Baïae et Imperatori 32 (E. ROSSO, *L'image de l'empereur en Gaule romaine. Portraits et inscriptions*, Paris, 2006, cat. nº 12, p. 205-206 ; cat. n° 66, p. 278-279 ; cat. n° 191, p. 421-423) ; en Hispanie, ce sont, entre autres (C. EVERS, *op. cit*., cat. nº 39, p. 110-111), les types Tarragona (C. EVERS, *op. cit*., cat. nº 27, p. 100-101 ; cat. n° 137, p. 186) et *Rollockenfrisur* (P. LEÓN, *Retratos romanos de la Bética*, Séville, 2001, cat. nº 93, p. 306-309) qui ont été retrouvés ; et en Grèce se rencontrent des exemplaires de toutes les typologies (C. EVERS, *op. cit*., p. 216-266).

[9] Ces quatre portraits ne constituent pas les uniques représentations de l'Empereur provenant d'Égypte. En dépit du fait qu'aucune sculpture en ronde bosse d'Hadrien ne soit connue en Égypte (C. EVERS, *op. cit*., p. 72), les bas-reliefs des temples égyptiens offrent une grande quantité de représentations du *Princeps*. Ainsi, les temples d'Armant, Bubastis, Kharga, Deir el-Chelouit, Dendera, Esna et Philae (H.-J. THISSEN, *LÄ* II, 1977, col. 925,

En ce sens, déjà en 1985, K. Fittschen indiquait que, parmi les différents types de portraits choisis pour représenter l'Empereur, le type *Rollockenfrisur* était l'un des plus intéressants, compte tenu du fait que par son intermédiaire Hadrien créa une nouvelle image de lui-même différente de l'habituelle, dans laquelle prédominait une expression pathétique et énergique. De même, il remarquait que la recherche des modèles ayant inspiré ce type de portrait devait se diriger vers l'Orient hellénistique. Ainsi, au travers du type *Rollockenfrisur*, l'Empereur fut perçu comme un nouveau *Herrscher*, circonstance démontrée par la diffusion de cette typologie dans les villes orientales de l'Empire [10].



a (© Musée du Pirée, photo DAI-ATH-70.524_15396).

b (© Musée du Pirée, photo DAI-ATH-70.525_15396,01).

Fig. 2. Portrait d'Hadrien (Le Pirée).

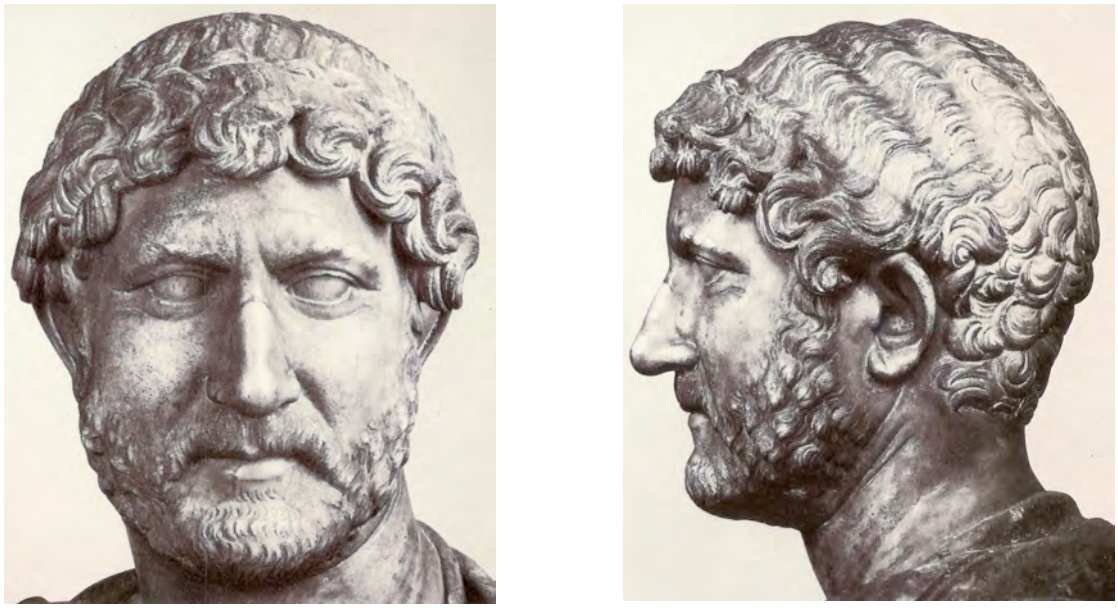
Effectivement, le type *Rollockenfrisur* présente deux éléments qui mettent l'accent sur cette ligne herméneutique relevée par K. Fittschen. Le premier se retrouve dans le mouvement de la tête dirigé vers la gauche qui provoque l'apparition de plis sur le côté gauche du cou et qui se retrouve dans toutes les têtes de cette typologie. Le portrait d'Hadrien conservé sur un buste nu de Londres [11], le portrait colossal du Pirée [fig. 2a-b] [12] et l'une des têtes

s. v. Hadrian ; C. EVERS, *op. cit.*, p. 72-73) montrent l'image stéréotypée de l'Empereur en pharaon ritualiste où seule la présence d'un protocole à son nom permet son identification. Il est bien connu que ces représentations servaient uniquement de support à la continuité des cultes des temples indigènes (J.-Cl. GRENIER, « Le protocole pharaonique des empereurs romains [Analyse formelle et signification historique] », *RdE* 38, 1987, p. 81) et n'étaient en aucun cas le vecteur d'une image impériale romaine d'Hadrien en Égypte.

[10] K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog*, p. 51. Sur cette même idée, cf. également K. FITTSCHEN, *MM* 25, 1984, p. 202.

[11] M. WEGNER, *Hadrian*, p. 15, p. 69, p. 101 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 123 ; K. FITTSCHEN, *op. cit.*, p. 200, pl. 60a-b ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *op. cit.*, p. 50, pl. 29a-b ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. n° 60, p. 127-129, pl. 11.

d'Alexandrie [fig. 1] [13] évoquent bien cette caractéristique. Le second élément se manifeste dans une expression intense se matérialisant par un geste d'effort et d'énergie soulignée par un fort froncement des sourcils – accentuant leur arc – et par la présence de rides marquées entre les yeux ainsi que le montrent les portraits du *Princeps* de Adolphsech [14], Berlin [15] ou New Iberia [16].



a
(© Forschungsarchiv für antike Plastik, FittCap71-122-03_37280,08).

b
(© Forschungsarchiv für antike Plastik, FittCap71-122-05_37280,10).

Fig. 3. Portrait d'Hadrien (Rome, palais Braschi).

Ces caractéristiques permettent de rattacher le type *Rollockenfrisur* avec l'iconographie des monarques hellénistiques, comme le proposa et le démontra déjà K. Fittschen [17] sur la base de parallèles établis avec les portraits de Séleucos Nikator [18], Antiochos III [19] ou encore

[12] C.C. VERMEULE, « Hellenistic and Roman Cuirassed Statues: A Second Supplement », *Berytus* 16, 1966, cat. nº 191 B, p. 56-57 ; A. STAVRIDIS, *Untersuchungen zu den Kaiserporträts in Griechenland*, Berlin, 1970, p. 39-40 ; K. STEMMER, *Untersuchungen zur Typologie, Chronologie und Ikonographie der Panzerstatuen*, Berlin, 1978, nº 53, p. 169 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 129 ; K. FITTSCHEN, *MM* 25, p. 200, pl. 61 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog*, p. 50-51 ; A. PARIENTE, « Chronique des fouilles et découvertes archéologiques en Grèce en 1989 », *BCH* 114, 1990, p. 713 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien*, cat. nº 92, p. 153-154, pl. 16.
[13] Cf. *supra*, n. 3.
[14] M. WEGNER, *Hadrian,* p. 13, p. 15, p. 92 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 107 ; K. FITTSCHEN, *MM* 25, p. 201, pl. 63a-b ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *op. cit.*, p. 50 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien*, cat. nº 1, p. 79-80.
[15] M. WEGNER, *Hadrian*, p. 64, p. 94-95 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 112 ; K. FITTSCHEN, *op. cit.*, p. 200, pl. 58 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *loc. cit.* ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. nº 15, p. 90, pl. 2.
[16] M. WEGNER, *Hadrian*, p. 95 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 126 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *loc. cit.* ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. nº 72, p. 137.
[17] K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *op. cit.*, p. 51.
[18] G. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, Londres, 1965, p. 270, pl. 1868 ; N. HIMMELMANN, *Herrscher und Athlet. Die Bronzen von Quirinal*, Bonn, 1989, p. 101, pl. 39.
[19] G. RICHTER, *op. cit.*, p. 271, pl. 1879 ; N. HIMMELMANN, *op. cit.*, p. 133, pl. 54 a-b.

Philetarios [20]. Dans ce contexte et pour mettre l'accent sur les raisons de la prééminence de ce type en Égypte, il ne faut pas négliger d'évoquer les ressemblances que cette typologie montre également avec les portraits de la dynastie lagide. En ce sens, les parallèles avec les têtes identifiées comme représentation des rois Ptolémée III [21], Ptolémée IV [22] et Alexandre II [23] renforcent l'idée de K. Fittschen, autant qu'ils permettent de vérifier la proximité iconographique du type *Rollockenfrisur* d'Hadrien avec les portraits des monarques de la dynastie lagide.

a **b**

Fig. 4. Portrait d'Hadrien. Münster, collection privée (d'après W. Fuchs, « Zu Porträts des Hadrian und einem Kopf in Castellón de la Plana », *MM* 16, 1975, pl. 52a-b).

Un dernier argument à considérer est le fait que, comme le souligna K. Fittschen, dans la majorité des portraits du type *Rollockenfrisur*, les yeux sont marqués par de lourdes poches formant un pli inférieur qui se prolonge horizontalement et qui se double après l'extrémité de l'œil créant ainsi un motif presque égyptien caractéristique des sculptures de la Basse Époque [fig. 5] [24]. Cela est spécialement visible avec les têtes de l'Empereur conservés au Palais

[20] G. RICHTER, *The Portraits of the Greeks*, p. 273, pl. 1911 ; N. HIMMELMANN, *Herrscher und Athlet*, cat. nº 5, p. 110-112, p. 207-210, pl. 5a-d. À ces parallèles peuvent être ajoutés d'autres portraits comme, par exemple, celui de la collection Ny Carlsberg attribué à Philippe II (G. RICHTER, *op. cit.*, p. 253, pl. 1708 ; F. JOHANSEN, *Catalogue Greek Portraits. Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague, 1992, cat. nº 21, p. 60-61).

[21] H. KYRIELEIS, *Bildnisse der Ptolemäer*, *AF* 2, Berlin, 1975, nº C7, p. 33, pl. 23, 1-3 ; nº C17, p. 38, pl. 29, 1-2.

[22] *Ibid.*, n° D8, p. 172, pl. 39, 5 ; n° D9, p. 172, pl. 39, 3-4.

[23] *Ibid.*, n° H6, p. 71-72, pl. 62 et 64 ; n° H7, p. 72, pl. 63, 1-3 ; n° H9, p. 73, pl. 65, 2-3.

[24] K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog*, p. 49 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien*, p. 238. En effet, une tendance dans la sculpture égyptienne de la Troisième Période intermédiaire est marquée par l'adoption de traits plutôt réalistes au travers desquels les particularités individuelles ne sont pas estompées et où l'on observe la présence d'yeux marqués par de lourdes cernes venant se fermer sur l'extrémité de l'œil. Ce caractère réaliste, un temps écarté à la XXVI^{e} dynastie, ne disparaîtra plus (Cl. VANDERSLEYEN, *LÄ* IV, 1982, col. 1077, *s. v.* Porträt). Sur la sculpture égyptienne à l'époque tardive, voir B. VON BOTHMER, *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B.C. to A.D. 100*, Brooklyn, 1960.

Braschi [fig. 3a-b] [25], au Pirée [26] et à Münster [fig. 4a-b] [27]. À notre avis, cette note iconographique égyptisante dans le portrait d'Hadrien dut être suffisamment évocatrice, au moins pour les Égyptiens.

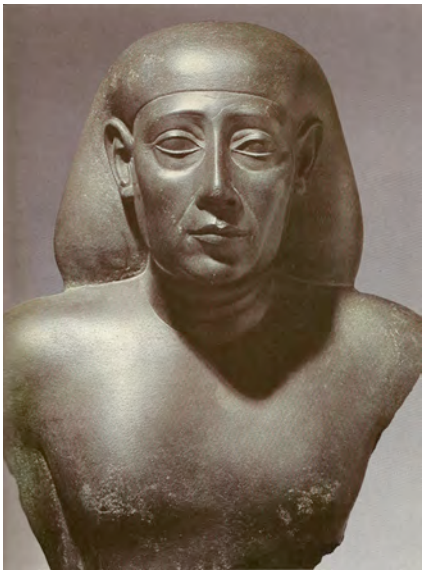


Fig. 5. Buste d'un anonyme. Musée du Louvre. 27e dynastie (d'après C. Aldred, Fr. Daumas, Chr. Desroches Noblecourt, J. Leclant (éd.), *El Egipto del crepúsculo : de Tanis a Meroe (1070 a.c.-siglo IV d.c.)*, *El Universo de las formas*, Madrid, 1980, p. 155, fig. 136).

Pour toutes ces raisons, l'adoption de la même typologie pour les quatre portraits de l'Empereur Hadrien provenant d'Égypte ne répondait pas à des motifs hasardeux ou fortuits. Le type *Rollockenfrisur* permit à l'Empereur de rapprocher son image de celle des *Herrscherbilder*, ce qui provoqua sa forte diffusion dans toutes les provinces orientales de l'Empire. Ce point dut également encourager sa prédominance en Égypte, sans doute aidé par d'autres raisons comme le souvenir de l'image des Ptolémées et les réminiscences égyptisantes de cette typologie. En ce sens, il est bien connu que, au moyen de ses types statuaires, spécialement les types Diomède [28] et Hiérapytna-Olympie [29], Hadrien utilisa des symboles clairement orientaux dans le but d'unir l'est et l'ouest de l'Empire dans un nouvel ensemble politico-culturel. La diffusion dans les provinces orientales du type *Rollockenfrisur*, et spécialement son acceptation en Égypte, mettent de nouveau l'accent sur cette politique et confirment son efficacité.

---

[25] M. WEGNER, *Hadrian*, p. 14, p. 107 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 131, p. 135 ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *Katalog*, cat. n° 49, p. 49-51, pl. 54-55 ; C. EVERS, *Les portraits d'Hadrien*, cat. nº 122, p. 175-176, pl. 37.

[26] Cf. *supra*, n. 12.

[27] W. FUCHS, « Zu Porträts des Hadrian und einem Kopf in Castellón de la Plana », *MM* 16, 1975, p. 270-271, pl. 51-53 ; M. WEGNER, *Boreas* 7, p. 125 ; K. FITTSCHEN, *MM* 25, p. 200, pl. 59c-d ; K. FITTSCHEN, P. ZANKER, *op. cit.*, p. 50 ; C. EVERS, *op. cit.*, cat. nº 66, p. 132.

[28] Pour le type Diomède, cf. C. MADERNA, *Iuppiter, Diomedes und Merkur als Vorbilder für römische Bildnisstatuen*, Heidelberg, 1988, p. 56-80. Pour le type Diomède dans le cas particulier de l'empereur Hadrien, cf. D. OJEDA, « Torso imperial de Italica tipo Diomedes », *AnMurcia* 22, 2006, p. 109-116.

[29] R.A. GERGEL, « Agora S166 and Related Works: The Iconography, Typology, and Interpretation of the Eastern Hadrianic Breastplate Type », dans A.P. Chapin (éd.), *Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*, *Hesperia Supplements* 33, Princeton, 2004, p. 371-409.

Amida Restituta

Martine Assénat et Antoine Pérez

UN MORCEAU D'ANTHOLOGIE de la littérature latine fait entrer Amida dans l'histoire. Délaissant sa langue maternelle, Ammien Marcellin, le dernier grand historien païen de l'Antiquité, nous transporte aux confins ultimes du monde romain au temps de Constance II. Il relate un siège dramatique, dans une chronique édifiante où se mêlent thèmes homériques et accents virgiliens [1]. Rien ne manque : les myriades de Sapor, rutilantes de profusion barbare, la cohorte des vassaux, le fracas des armes, les machines de siège, la peur, l'exiguïté des lieux où l'on se bat coude à coude, la peste, une trêve, des funérailles et jusqu'à une sortie nocturne aussi héroïque que désespérée [2]. Sans oublier, bien sûr, l'indispensable trahison initiale, cause de la tragédie. Enfin, planant sur le théâtre du drame, l'implacable détermination du Roi des Rois, qui se tient à l'écart. Son armure étincelante, son port hiératique, vus d'une distance incroyable par le narrateur, évoquent l'antique figure des souverains Achéménides dont le grand Shah voulait obstinément – il l'annonçait depuis toujours – rééditer la geste…

Bref, l'historien d'Antioche, *protector domesticus* du Maître de cavalerie Ursicin – tout à la fois, donc, narrateur et acteur –, convoque les topiques de l'épopée classique pour magnifier le drame qui se joue en cette fin d'été de l'année 359 de notre ère et s'achève, au terme d'un siège de plus de deux mois, par la chute d'une ville dont le destin semble se confondre, ce jour-là, avec celui de l'Empire romain…

Dramatique, la bataille d'Amida le fut assurément. Pas au point, sans doute, de constituer le tournant décisif des relations tumultueuses entre Rome et la Perse au IV^e^ siècle de notre ère, non plus qu'entre Sapor II et son « frère » Constance [3]. Mais pas au point non plus, nous semble-t-il, de n'être qu'un épisode anecdotique dans le contentieux séculaire opposant les deux puissances mondiales : Rufus Festus, un autre contemporain des événements, donnant à l'empereur Valens un condensé des faits marquants de l'histoire romaine n'a-t-il pas écrit qu'avec la chute d'Amida, point culminant des combats acharnés qui opposèrent les deux

---

[1] *Histoire*, XIX, 1-9. Le passage est un sommet des *Res Gestae*. Il est pourtant fondé sur des notes techniques, une *relatio* des événements rédigée par Ammien en sa qualité de *protector domesticus* du *Magister Militum per Orientem*, Ursicin, l'un des généraux principaux de l'armée impériale.

[2] Assimilation du siège d'Amida au siège de Troie à plusieurs reprises, notamment : XIX, 2, 3 (le Catalogue des Nations) ; XIX, 4, 3-7 (la peste) ; XIX, 4, 3-6 (la Patroclie) ; XIX, 6, 11 (la Dolonie) etc. Sur le traitement de ces *exempla*, ainsi que les allusions à l'*Enéide*, cf. G. KELLY, Ammianus Marcellinus. *The allusive historian*, Cambridge, 2008, p. 59-62.

[3] Comme l'a montré, avec d'autres, Fr. PASCHOUD, « *Se non è vero, è ben trovato* : tradition littéraire et vérité historique chez Ammien Marcellin », *Chiron* 19, 1989, p. 37-54. Dans le même esprit, « Vtrum in Amidae obsidione narranda Ammianus ueritati magis an argutis commentis studuerit », *Loquela Viuida : donum natalicium Nicolae Sallmann sexagesimum*, Würzburg, 1999, p. 81-86. Mais comme on le verra plus loin, il nous semble que Fr. Paschoud a été – à son tour – quelque peu emporté par sa plume.

Empires sous le règne de Constance II, « (…) la République reçut une sévère blessure » ? [4] Du reste, n'eût été la saison tardive (le début de l'automne) et les pertes importantes que les malheureux défenseurs de la ville avaient réussi à infliger à l'armée du Shah, qui sait si la déferlante perse n'aurait pas roulé sans entrave jusqu'au cœur des provinces, en Syrie et en Anatolie ?

Il reste que le double reproche que l'on a souvent adressé à Ammien Marcellin – celui d'avoir été personnellement impliqué, donc partial ; celui de se couler dans les canons de l'épopée, là encore au détriment de l'objectivité – a été à ce point mis en avant que l'histoire même d'Amida s'en est trouvée affectée, la ville ayant souvent été considérée comme une localité sans importance avant que les empereurs byzantins ne lui donnent quelque lustre tardif [5]. Focalisant le regard des historiens sur un événement édifiant, la relation de la chute d'Amida a totalement plongé dans l'ombre son existence antérieure avant qu'elle ne devienne, jusqu'à sa conquête par les Arabes en 639 apr. J.-C., l'une des métropoles majeures de l'Orient byzantin.

Ce défaut de perspective se trouve aggravé d'une deuxième particularité : au *crimen poeticum* d'Ammien se conjugue en effet un *hiatus* documentaire plus que millénaire – bien que tout relatif, comme on va le montrer – qui a conduit les historiens à péjorer l'importance de la vieille citadelle du Tigre avant sa réapparition dans la pleine lumière du drame de 359 [6]. À lire certaines études, on pourrait la croire surgie du néant, tout appareillée et fortifiée par les soins de Constance. Et il est vrai qu'Ammien lui-même semble accréditer cette thèse, qui, évoquant le passé récent de la ville, en fait une agglomération modeste (*perquam brevis*) avant l'intervention du jeune fils de Constantin, alors César.

Pourtant, depuis la lointaine mention d'*Amedou* dans les annales royales assyriennes, la ville a traversé l'histoire et survécu à la domination d'une dizaine d'empires sans perdre un nom que l'on retrouve sous la plume d'Ammien plus de douze siècles après sa première attestation [7]…

---

[4] *Breviarum Rerum Gestarum populi Romani*, 27, 1 (éd. et trad. M.-P. Arnaud-Lindet, Paris, *CUF*, 1994).

[5] Ainsi Paschoud (« *se non…* »), sous couleur de pourfendre l'historiographie néo-positiviste, en vient à n'accorder d'historicité qu'aux événements dans lesquels Ammien n'a pris aucune part personnelle. Le siège d'Amida n'aurait été que le fruit d'un concours de circonstances, la ville n'ayant, à cette époque « qu'une importance stratégique mineure » (p. 48). Sur les excès hypercritiques de certaine historiographie récente et la « réhabilitation » d'Ammien historien, on se reportera à la récente mise au point de G. Sabbagh, l'un des éditeurs français des *Res gestae*, dans, « L'armée romaine de Dioclétien à Valentinien I^er^. Les sources littéraires » (Y. Le Bohec, C. Wolff [éd.], *L'Armée Romaine de Dioclétien à Valentinien I^er^, Actes du Congrès de Lyon (12-14 sept. 2002)*, Lyon, 2004, p. 31-41) avec la bibliographie, spécialement p. 39-40 concernant le siège d'Amida.

[6] *Contra*, E. FREZOULS, « Les fluctuations de la frontière orientale de l'empire romain », dans *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet. Actes du colloque de Strasbourg 14-16 juin 1979*, Leyde, 1981, p. 195, 214-215.

[7] Marche septentrionale du royaume du Mitanni, aux XV^e^-XIII^e^ s. av. J.-C., Amida apparaît, sous le nom d'*Amedu*, comme la capitale du Bit-Zamani, une principauté araméenne, en 866 av. J.-C. (E. EBELING *et al.*, *Realexikon Der Assyriologie Und Vorderasiatischen Archäologie* I, 1922, « Amida » ; J. SZUCHMAN, « Bit Zamani and Assyria », *Syria* 86, 2009, p. 55-65 avec la fig. 1). Conquise par les Assyriens, elle apparaît dans les chroniques royales sous le nom d'*Amedi* en 800. Elle est alors la résidence d'un gouverneur (J.J. Glassner [éd. et trad.], *Chroniques mésopotamiennes*, Paris, 2004, p. 164 ; 169). Elle passe ensuite successivement sous les dominations babylonienne, achéménide, séleucide, arménienne, parthe, romaine, perse, puis à nouveau romaine… jusqu'au siège de 359.

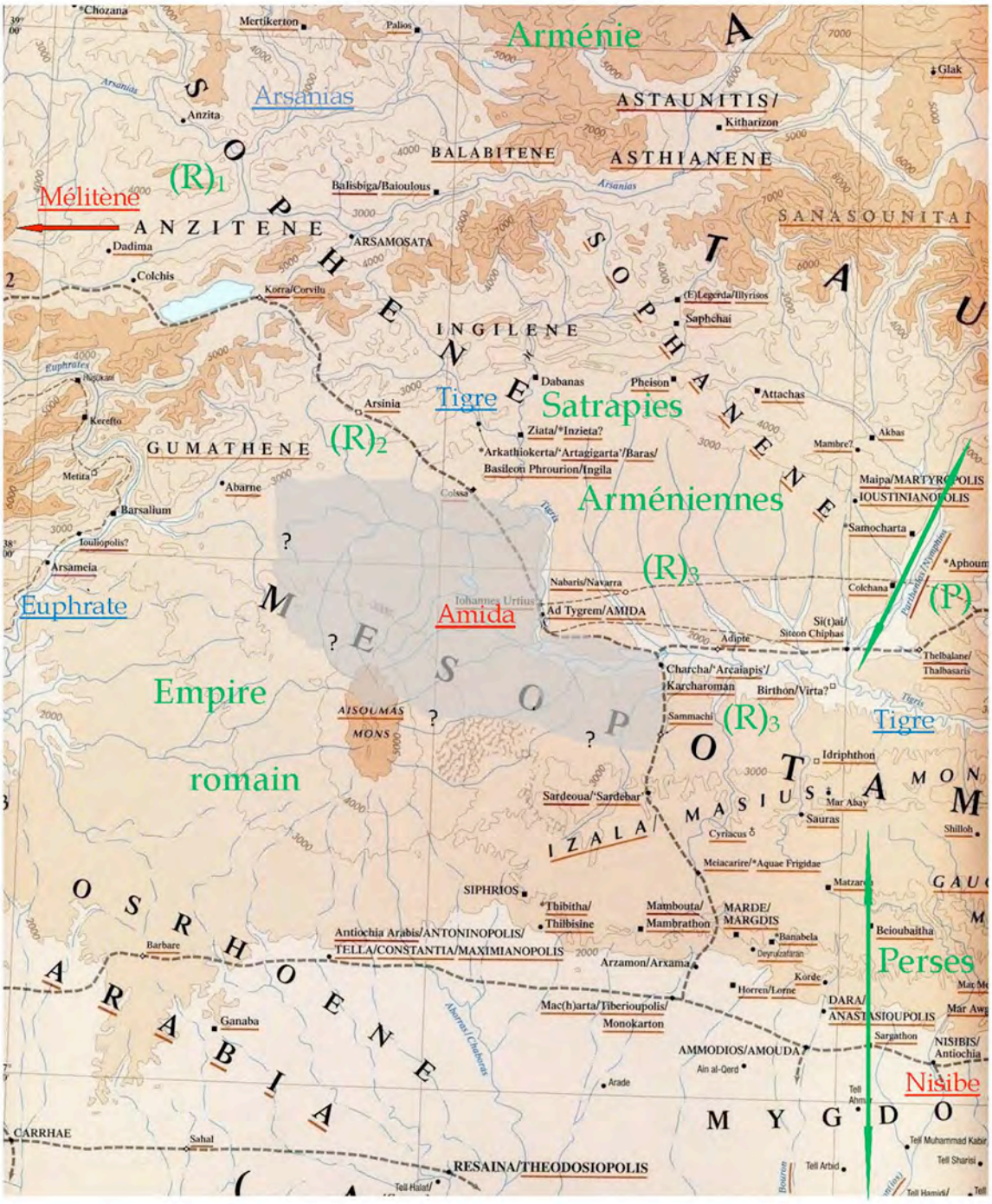


Fig. Le territoire d'Amida dans la deuxième moitié du IV[e] siècle (Fond : atlas Barrington, pl. 89).

(R) : satrapies sous obédience romaine après le traité de Doura (363 ap. J.-C.).
R1 : Sophène ; R2 : Ingilène ; R3 : Sophanène.

(P) : satrapies sous obédience perse après le traité de Doura (363 ap. J.-C.) et jusqu'en 371 ap. J.-C.

Fig. 1.

On conviendra qu'une telle longévité suppose la pérennité, sinon d'une grande ville, du moins d'une agglomération de quelque importance. C'est précisément ce que révèle, pour le Haut-Empire romain, une découverte archéologique qui nous invite à un réexamen critique des sources littéraires. Pour avoir été « *(…) ad fines Persarum* » [8], Amida-Diyarbakır ne fut pas en effet qu'un *terminus imperii* tardif. Elle fut d'abord une *ciuitas* classique, une ville qui compta incontestablement et, sans doute plus précocement qu'il n'a été dit, dans la confrontation séculaire opposant les deux Empires rivaux. Nous voudrions, dans les lignes qui suivent, tenter d'en esquisser le destin singulier.

Dans les pas d'Albert Gabriel : la topographie urbaine de Diyarbakır

En 1940 paraît le beau livre d'Albert Gabriel *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale* [9]. En un volume richement illustré et extrêmement documenté, l'auteur, cofondateur de l'IFEA, publie plusieurs monographies consacrées à différentes importantes cités de la Turquie de l'Est. Les pages qu'il a laissées sur Amida impressionnent par leur ampleur de vue, la documentation qui les soutient et par le soin apporté à la description des monuments publics de la ville, notamment à celle de son enceinte. En guise de conclusion de son étude, l'auteur propose un schéma d'évolution de la topographie romaine de la ville [10]. C'est à cette étape des « Voyages » que nous nous sommes arrêtés : il nous semble aujourd'hui possible de proposer une lecture légèrement différente du plan d'Amida.

> À l'exception de quelques tronçons détruits dans les années 1930, Diyarbakır a conservé en élévation une enceinte romaine insolite et remarquable. Posée sur la rive droite du Tigre, à l'extrémité d'un plateau qui domine la Haute Mésopotamie, cette couronne de basalte noir protège, de ses quelque 6 km de courtines et 82 tours, une ville affectant la forme d'un poisson à l'embonpoint marqué [11]. De cette formidable citadelle, le regard, avant que d'être empêché par les faubourgs de la ville moderne, embrassait un vaste horizon : vers l'ouest, la plaine de Gumathène, qui s'étend jusqu'à l'Euphrate ; vers le midi, les étendues arides qui annoncent le désert syrien ; au nord, la ligne sombre du Taurus, marchepied du haut-plateau d'Arménie ; enfin, vers l'orient, au-delà du Tigre qui serpente en contrebas de la ville, les collines ondoyantes du bas-pays arménien [12] [fig. 1].
>
> *Intra muros*, il est possible de déterminer au moins deux étapes majeures dans l'histoire de la croissance antique de la cité. Une étude planimétrique réalisée à partir de documents plus précis que ceux dont disposait A. Gabriel permet d'instruire les grandes lignes déjà reconnues dans le chapitre des « Voyages » [13] [fig. 2-3]. L'auteur a privilégié l'examen du rempart, mais guère pris en compte l'orientation du tissu urbain. Or, précisément, c'est la mise en évidence de deux

[8] « *(…) Amida, quae est ad fines Persarum* » (Théodose, *De situ terrae sanctae*, col. 2328, l. 16).
[9] A. GABRIEL, *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale*, Paris, 1940.
[10] *Ibid*., « La date des remparts », p. 175-182.
[11] C'est le « *kalkan* » (turbot) des Dyarbakırlı. La couleur sombre de la roche volcanique valut à la cité le surnom de *Kara Amid*, « Amid la Noire ».
[12] Sur les positions topographique et géographique remarquables d'Amida, *infra*.
[13] Précisons que nous avons utilisé une couverture aérienne récente (2003) ainsi que le plan parcellaire cadastral actuel, non la photographie ancienne qui tient lieu ici de fond à notre illustration [fig. 2]. Pris en 1939, ce cliché, très abîmé, a été reconstitué par les services municipaux de la ville de Diyarbakır : il ne peut être utilisé pour la mesure précise des directions du parcellaire du fait même de cette reconstitution, mais offre l'incomparable avantage de donner une vue de la ville enserrée dans ses remparts – celle que connut Albert Gabriel en 1932 – une cité encore très semblable à ce qu'elle était dans l'Antiquité, avant que l'explosion démographique et l'exode rural qui frappèrent tout particulièrement la région de Diyarbakır n'en fassent l'une des grandes villes de la Turquie contemporaine.

parcellaires distincts qui nous informe tout particulièrement sur la dynamique historique de cette croissance [fig. 2].

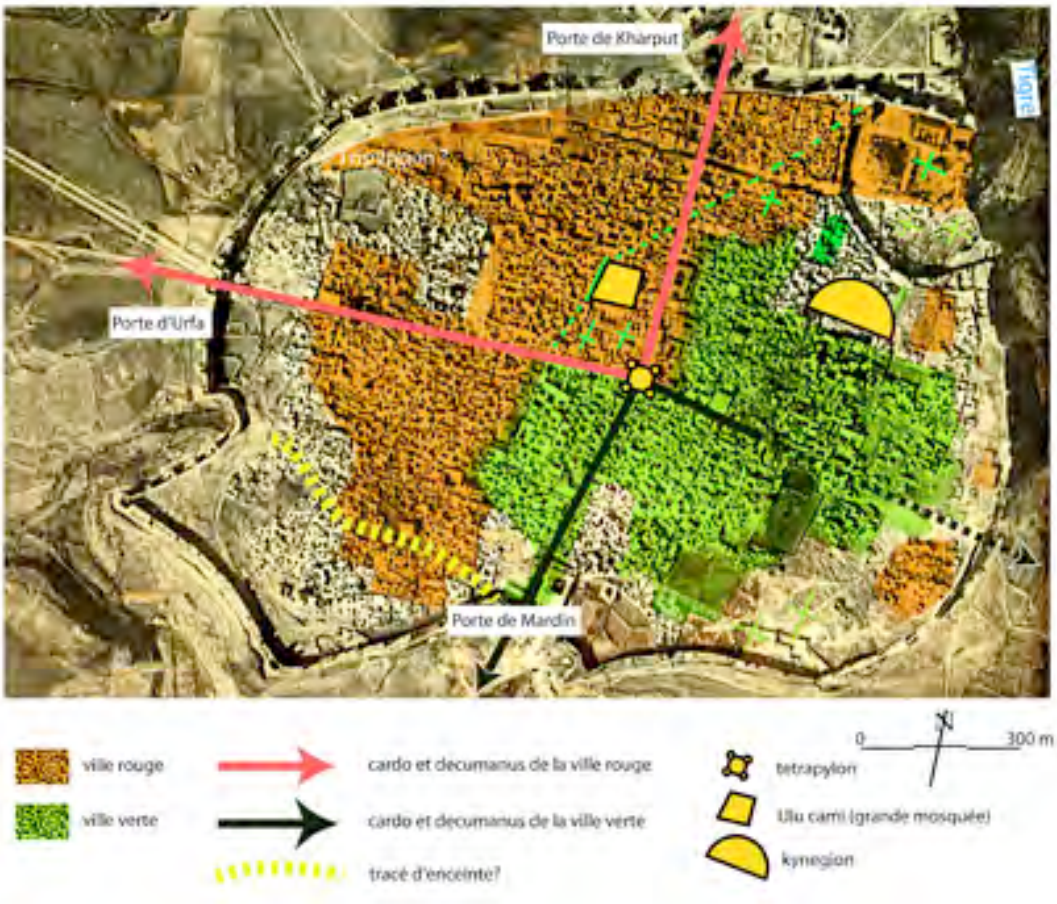


Fig. 2. Topographie antique de Diyarbakir.

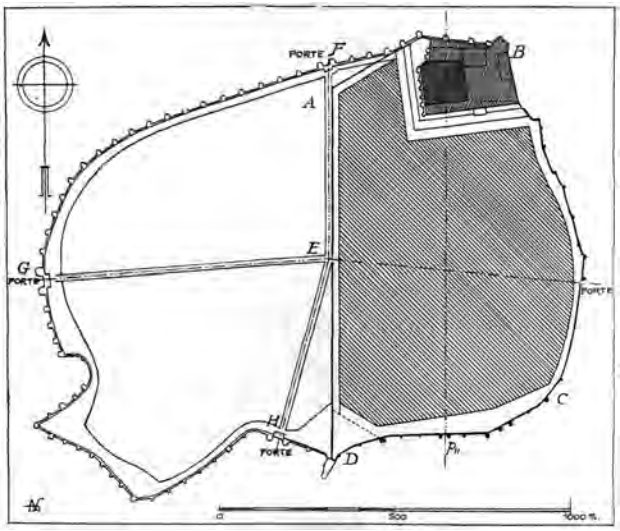


Fig. 3. Le plan d'A. Gabriel (d'après *Voyages archéologiques dans la Turquie orientale*, Paris, 1940).

Il va de soi que cette évolution ne concerne que la période romaine classique et tardo-antique, étant entendu que la topographie urbaine actuelle ne nous dit rien de l'origine lointaine de la ville, l'*Amedu* de l'âge du Bronze : tout au plus peut-on conjecturer qu'elle se trouvait autour du tell, à l'emplacement du quartier de la Citadelle (l'*arx*), sur le rebord escarpé du fleuve, pour d'évidentes raisons défensives, et qu'elle affectait une surface de beaucoup plus modeste que la ville romaine. On ne pourra en dire plus de l'éventuelle *polis* hellénistique, si ce n'est qu'elle aurait été également englobée dans la ville romaine la plus ancienne, avec une emprise probablement moins grande, mais sans qu'il soit possible d'en préciser l'assiette par une étude métrologique.

La ville verte (NG 10° E) [fig. 2-3]

François Paschoud a résumé d'une formule concise l'analyse de Gabriel [14] : « l'ancienne ville formait un rectangle occupant la moitié droite d'un plus grand rectangle correspondant à la ville nouvelle ». Si ce schéma rend globalement compte de l'évolution morpho-historique de la cité, il est loin de définir l'extension respective des deux cités juxtaposées.

La voie E/H [fig. 3] qui relie le cœur de la ville à la porte méridionale du rempart (porte de Mardin), constitue selon nous l'axe générique – disons le *kardo maximus* – de la ville verte, strictement orienté comme le parcellaire qui lui est adjacent (environ 10 degrés à l'est du Nord géographique). Sa métrologie n'est pas déterminée mais cette trame est de toute évidence antérieure à celle de la ville rouge qui, comme on le verra plus loin, en constitue une refondation. Dans sa partie médio-orientale on notera également, en pointillé, la trace d'un cheminement qui suit bon gré mal gré la rue Yenikapı [15], axe dans lequel nous reconnaissons le *decumanus* de la ville verte [16]. Tout cela indique que nous avons affaire aux vestiges d'un véritable plan d'urbanisme. Cette première ville occupe la partie orientale de la grande cité, jusqu'à l'aplomb du Tigre, et une partie de son quartier sud-ouest. Vers l'ouest, elle outrepasse largement la ligne que Gabriel considère comme sa frontière occidentale, à savoir le *kardo* de la porte de Kharpout théoriquement prolongé vers le sud (A-E-D) : l'auteur s'est ici appuyé [fig. 3] sur un axe de la ville nouvelle qui n'existait évidemment pas à l'époque de la ville verte, et qui ne saurait donc lui tenir lieu de limite. On voit bien d'ailleurs que le parcellaire vert est dense jusqu'à la voie aboutissant à la porte de Mardin, au sud (E-H), et même la dépasse de beaucoup, qui trouve sa limite sur une ligne matérialisée par les rues, Ilgar, Bayram Paşa, Yenihan, Yücel et Ziya Gökalp : c'est sans doute là qu'il convient de rechercher la lisière occidentale de la première ville, et donc probablement son rempart [17]. Au centre de Diyarbakır, dans le quartier de la grande mosquée (Ulu Cami), les directions du système vert sont perceptibles, quoique largement oblitérées par les linéaments de la ville rouge. C'est ainsi que, comme l'a observé Gabriel, « l'aile ouest – de la mosquée – présente un biais accusé, conséquence, sans nul doute, d'un tracé de rue antérieur à la construction de cette aile » [18]. Le-

[14] Fr. PASCHOUD, « *Se non e vero…* », p. 47, n. 41.

[15] « La nouvelle porte », dont l'emplacement ne se trouve pas précisément à l'endroit où la rue Yenikapı aboutit au rempart, résulterait de transformations ottomanes difficiles à dater (A. GABRIEL, *Voyages*, p. 147-150). L'emplacement de la porte romaine n'est pas assuré.

[16] Notons que ce tracé est jalonné d'édifices religieux – une synagogue, plusieurs églises, plusieurs mosquées –, ce qui montre son importance dans la topographie, même s'il n'est pas aussi spectaculairement conservé que la *Gazi* Cadessi et la *Melik Ahmet* Cadessi, respectivement *kardo* et *decumanus* de la ville rouge. Sur ces édifices, voir O. CEZMI TUNCER, « *Diyarbakır kiliseleri* », Diyarbakır büyükşehir Belediyesi, Kültür ve Sanat Yayinları, 2002.

[17] Et non comme indiqué sur le schéma d'A. Gabriel, avec lequel nous nous accorderons néanmoins sur la difficulté de déterminer le tracé exact d'une enceinte (p. 181).

[18] A. GABRIEL, *Voyages*, p. 184, n. 5, avec le plan p. 185. Gabriel ne semble pas voir qu'il s'agit d'un linéament de sa ville ancienne, de sorte qu'il en donne une extension trop limitée.

dit tracé, constitutif du système vert, est encore perceptible tout autour de l'édifice, ce qui montre que la ville ancienne s'étendait jusque-là, avant la fondation de la cité nouvelle.

Dans sa partie septentrionale, en revanche, la ville verte est légèrement en retrait par rapport à celle de Gabriel, encore que la possibilité demeure que le parcellaire le plus récent ait ici plus radicalement oblitéré l'ancien : c'est, de toute évidence, le cas dans le quartier de la Citadelle, maintes fois remanié et agrandi et dont il semble qu'il constitua, de par sa position topographique légèrement surélevée à l'aplomb du Tigre – en acropole –, un point fort de l'installation la plus ancienne d'Amida, dès l'âge du Bronze [19].

En aucun cas, quoi qu'il en soit, la limite entre les deux villes n'a correspondu à l'axe Nord-Sud qui pérennise le *kardo maximus* de la ville rouge (A-E) [fig. 2-3].

Au total, si nous nous accordons avec Gabriel pour fixer l'implantation de la cité ancienne sur le rebord oriental du plateau basaltique, confinant à la vallée du Tigre – la partie est du « grand rectangle » de Paschoud – nous ne pouvons le suivre pour ce qui est de la position de son rempart occidental : bien plus étendue vers l'ouest dans sa partie centrale et méridionale, un peu moins dans sa partie septentrionale, notre ville affecte au total une forme ovoïde dont la surface globale – environ 70 hectares – équivaut à un peu plus de la moitié de l'emprise totale de la grande cité, telle que déterminée par cet auteur. C'est un ordre de taille assez courant pour une cité antique, et même relativement important déjà, si on la compare aux cités voisines, ainsi *Constantia-Antoninopolis* (Viransehir) et *Martyropolis* (Silvan), ou à d'autres cités frontalières de l'Empire [20] : on verra plus loin que ce point revêt une importance non négligeable dans l'histoire de la cité.

La ville rouge (NG 0,30° E) [fig. 2-3]

D'orientation exactement Nord-Sud, elle est associée aux axes G/E et A/E, les *Gazi* Cadessi et *Melik Ahmet* Cadessi, respectivement *kardo* et *decumanus maximi* de la cité. C'est dans l'angle qu'ils forment que se trouvent la grande mosquée de Diyarbakır et le bazar adjacent, lesquels, réunis, ménagent une surface importante dévolue aux activités publiques et religieuses. Nous ne pensons pas que cette disposition soit le fruit du hasard. De nombreux éléments architectoniques de style byzantin ont servi dans la construction de la grande mosquée (Ulu Cami), maintes fois restaurée [21], et il est tentant de penser qu'elle a été bâtie sur des terrains relevant de l'espace public à l'époque byzantine (un *forum* ?), peut-être après un premier édifice chrétien [22]. Le

---

[19] A. GABRIEL, *op. cit.*, fig. 64, 2. O. ARSLANAPA, « Diyarbakır Sarayı Kazısundan Ilk Rapar », *Türk Arkeologi Dergisi* 11, 1962, p. 10-18.

[20] J. CROW, « Amida and Tropaeum Traiani : a Comparison of Late Antique Fortress Cities on the Lower Danube and Mesopotamia », dans *Proceedings of the British Academy* 141, 2007, p. 444.

[21] Cf. M. VAN BERCHEM, J. STRZYGOWSKI, *Amida. Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes de Diyar-Bakir*, Heidelberg, Paris, 1910.

[22] Nous ne connaissons pas la date de l'inauguration de la grande mosquée. Assurément après le règne d'Al Walid (705-715) sous lequel fut construite la mosquée principale de Damas, modèle de celle d'Amida et qui fut elle-même décorée par des artistes byzantins (J. STRZYGOWSKI, dans *Amida. Matériaux…*, p. 298-334). Selon un renseignement de Mme Nevin Soyukaya, directrice du Musée d'Archéologie de Diyarbakır, des sondages pour travaux dans le sous-sol de la place adjacente à la grande mosquée (construction d'un marché souterrain) ont identifié, voici quelques années, un niveau d'occupation toujours visible antérieur aux fondations de l'édifice. La tradition orale situe à cet endroit la présence d'une église dédiée à saint Thomas. On connaît par ailleurs à Amida l'existence d'une cathédrale édifiée par l'empereur Héraclius en 628, mais, même s'il est vraisemblable qu'elle repose aujourd'hui sous une mosquée d'Amida, on ne peut pas affirmer qu'il s'agit bien de la Ulu Cami. Nous perdons la trace de cette cathédrale après l'incendie de 848. Enfin, des documents arabes attestent l'utilisation conjointe, au VII[e] siècle, d'un même édifice pour les cultes musulman et chrétien, selon une configuration fréquente à l'époque. Sur ces questions, que nous ne pouvons développer ici, voir en dernier lieu A. PALMER, « Amid in the seventh-century syriac life of Theodute », dans E. Grypeou, M.N. Swanson, D. Thomas, (éd.), *The*

parcellaire rouge obéit à une métrologie indiscutablement antique révélée par des périodicités de 50-100 m et de 60-120 m, fondées sur l'*actus*, que l'on retrouve par exemple à Damas, Emèse ou Alep en Syrie [23]. Il est particulièrement dense dans la partie ouest de la ville, où n'apparaît pas le parcellaire vert. On le retrouve aussi de manière sporadique à l'est où il semble « envelopper » la ville verte. Sauf, comme on l'a vu, dans le quartier de la Grande Mosquée – le *forum* ? – où se situe leur point d'articulation respectif, les deux trames ne se surimposent pas, qui sont parfaitement juxtaposées. Significativement le *locus gromae* de la ville rouge se trouve précisément là où notre hypothèse de reconstitution de la ville verte localise également l'intersection du *kardo* et du *decumanus* (intersection de l'axe H/E et de la rue Yenikapı). À cet endroit devait s'élever le *tetrapylon* signalé, au VI^e^ siècle, par Zacharie de Mytilène [24].

La ville rouge est à l'évidence un agrandissement de la ville verte, ou plus exactement sa refondation. Ses axes s'échappent par les portes occidentale (porte d'Urfa-Edesse) et septentrionale (porte de Kharput), elles-mêmes solidaires de l'enceinte. Sur la porte Nord se trouve encore, incluse dans l'appareil du mur, une inscription commémorant la reconstruction, par Valens, Valentinien et Gratien, de la cité « depuis ses fondations » [25]. Cette dédicace – l'unique inscription latine jamais retrouvée à Diyarbakır –, est le seul indice matériel qui livre une datation, en l'occurrence les années durant lesquelles les trois princes gouvernèrent ensemble, soit entre 367 et 375 apr. J.-C.

Au total, si la grande cité d'Amida épouse le tracé du rempart, qui détermine une emprise globale d'environ 130 hectares – la surface d'une très grande ville, comparable à Edesse, et de très loin supérieure à celle de ses voisines les plus proches, Tela-Antoninopolis ou Résaina –, le parcellaire rouge qui en est l'expression affecte une extension légèrement inférieure que ne le donne à penser l'analyse d'A. Gabriel, lequel a légèrement sous-estimé l'importance de la ville ancienne. On verra plus loin que ces nuances ne sont pas sans effets sur l'histoire d'Amida.

L'examen du parcellaire révèle d'autres éléments topographiques remarquables, notamment un tracé sinueux, dans le quart sud-ouest de la ville qui sépare ce que les habitants de Diyarbakır appellent « le poisson » de ce que nous appellerons sa nageoire caudale [fig. 2 et 4]. On reviendra plus loin sur cette particularité qui n'est pas qu'anecdotique : il est en effet évident que ce quartier excentré, dont le parcellaire est en bonne partie étranger à la trame rouge, ne fut raccordé qu'ultérieurement au reste de la cité, en une étape sans doute assez tardive de l'histoire antique d'Amida.

Dans le même ordre d'idée, on peut également discerner, du côté ouest du rempart, une importante structure elliptique [fig. 5] que divise dans sa partie médiane l'avenue Melik Ahmet, *decumanus* de la cité nouvelle. Aux deux sommets de cet ovale se trouvaient des portes dont témoignent aujourd'hui deux importantes pattes-d'oie, comme on le voit sur la figure. La porte Sud s'ouvrait sur l'emplacement actuel de l'église *Meryem Ana* dédiée à Marie, réputée la plus ancienne de la ville, qui affecte d'ailleurs l'orientation précise de la ville nouvelle [26]. À l'extrémité Nord de l'ellipse, une porte se confond avec les voies convergeant vers l'une des entrées de l'enceinte générale, dont on ignore la chronologie, mais qui semble correspondre à la

---

Encounter of Eastern Christianity with Early Islam, Leyde, Boston, 2006, p. 111-137. Ajoutons enfin que le bazar a été en partie édifié sur le lieu d'un édifice « ancien » pour l'heure non précisément identifié (renseignement des services du Patrimoine de la mairie de Diyarbakır).

[23] Cf. M. ABDULKARIM, O. OLESTI-VILA, « Les *centuriationes* dans la province romaine de Syrie : nouvelles perspectives d'études », *Syria* 84, 2007, p. 249-276.

[24] Plus exactement par l'auteur anonyme, très probablement originaire d'Amida, que l'on a identifié à Zacharie. Cf. F.J. HAMILTON, E.W. BROOKS, « The Syriac Chronicle known as that of Zachariah of Mytilene », Londres, 1899, p. 296. C'est dans l'introduction du livre X que se trouve cette unique mention : il y est question d'un certain Cyrus, prêtre de la localité de L'gin, « (…) qui fut brûlé vif dans le tetrapylon d'Amida ». L'affaire devait constituer la matière du chapitre trois, malheureusement perdu.

[25] *CIL*, *Suppl*. III, 6730 (= *CIL*, III, 213). On reviendra plus loin sur cette inscription.

[26] J. STRZYGOWSKI, « Die Altchristlichen Kirchen von Amida », dans *Amida*. *Matériaux*…, p. 187-195.

localisation du *tripyrgion* mentionné par Zacharie de Mytilène, dans sa relation du deuxième grand siège d'Amida, en 502 apr. J.-C. [27]. On remarquera par ailleurs que le cœur de cette grande ellipse est structuré selon le système rouge, qui détermine ici une forme rectangulaire faisant penser à un *castrum* militaire. Là encore, on voit que notre ovale, de toute évidence la trace d'un ancien rempart, fut englobé dans l'enceinte de la cité, dans une étape également assez tardive de l'histoire de la ville, mais sans doute pas postérieure à l'édification de l'église Sainte-Marie, que la première attestation sûre situe au VII[e] siècle [28]. On y reviendra.

Fig. 4. *Kômè Nisibeos* ? Le faubourg sud-ouest (d'après la photographie de 1939).

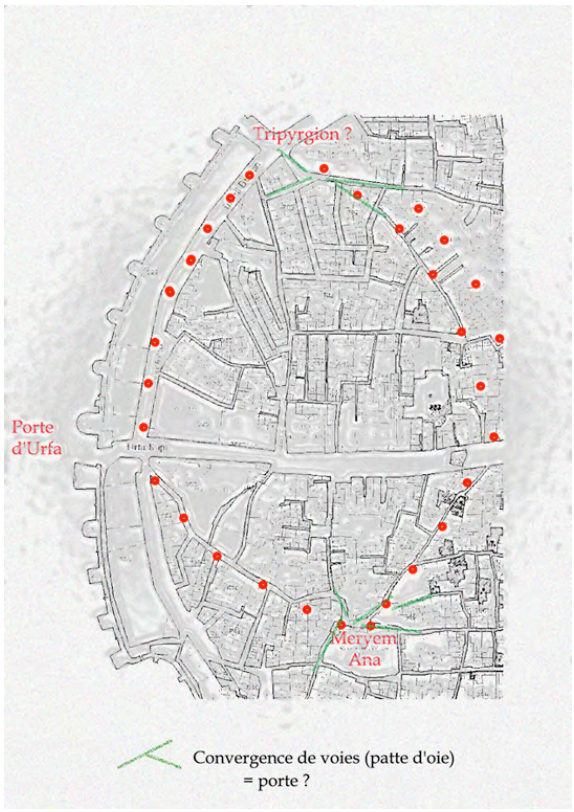


Fig. 5. Le *tripyrgion* ? (d'après le plan parcellaire actuel).

[27] F.J. HAMILTON, E.W. BROOKS, *op. cit.*, p. 156. Cet édifice (« les trois tours » ?) se trouve en effet « (...) du côté ouest de la cité », là où « (…) se rejoignent les aqueducs ». De fait, il semble bien que le *tripyrgion* soit ici le *castellum divisorium* de la cité, qui aurait joué en même temps le rôle de principal bastion d'Amida du côté de la Mésopotamie, comme le montre le texte, qui évoque, « (...) juste en face de cette tour de guet (de l'autre côté des murailles) un certain marzban (capitaine perse) qui était campé là ». Or, ce monument se trouverait dans le secteur où étaient encore, au début du siècle, une fontaine publique et une zone de jardins et où aboutissait un aqueduc antique selon Gabriel (fig. 69) et Hamilton-Brooks (fig. V), dont on discerne encore le tracé sur la photographie aérienne.

[28] Cette église ne peut être confondue avec le sanctuaire marial construit hors les murs suite au siège de Kavadh, en 502-506 (JEAN D'ÉPHÈSE, « Histoire du monastère de Mar Jean Urtaya », *Patrologia Orientalis* 19, p. 221 de l'éd. E.W. Brooks). On ne dispose d'aucun *terminus* antérieur au VII[e] siècle.

Le théâtre

Deux chroniqueurs syriaques attestent à Amida l'existence d'un monument de spectacles à l'époque du deuxième grand siège de la ville par les Perses, en 502 apr. J.-C. Josué le Stylite rapporte que :

> « Les Perses, craignant que la population d'Amida ne livre la ville aux Romains, enfermèrent tous les hommes qui étaient là dans le Kynegion » [29].

Et selon Michel le Syrien :

> « Environ dix mille hommes des notables de la ville et du peuple furent pris, enfermés et gardés dans le stade (*sic*). Quand les Perses virent cela, ils renvoyèrent ceux qui survivaient : ceux-ci sortirent du stade, tels que des morts sortant des tombeaux... » [30].

Si les deux chroniques sont indépendantes [31], elles rapportent le même épisode et ne peuvent donc qu'évoquer le même édifice. Il s'agit ici plutôt d'un *kynegion* que d'un stade ou d'un hippodrome : dans les provinces orientales, les inscriptions de gladiateurs utilisaient ainsi couramment, dès le Haut-Empire, l'expression générique « ἐν σταδίοις » pour désigner le lieu de leurs exploits [32]. Michel le Syrien a d'évidence repris ici le terme utilisé par la source grecque dont il est tributaire. Le *kynegion*, « lieu de chasses », désigne dans la partie hellénophone de l'Empire l'enceinte où se déroulaient des *venationes*, la principale manifestation de spectacles dans l'Antiquité tardive après que les combats de gladiateurs furent tombés en désuétude [33]. Il s'agit en général d'un théâtre ou d'un amphithéâtre [34], bâtiments qui pouvaient en effet, le cas échéant, tenir lieu de vaste prison à ciel ouvert.

L'examen du tissu urbain de Diyarbakır permet de donner corps à cette information. On remarque, jouxtant le quartier de la citadelle, dans le quart nord-est de la cité, une importante autant que significative anomalie parcellaire [fig. 6] : d'un rayon d'environ 65 mètres, elle affecte la forme d'un hémicycle distribuant des structures rayonnantes s'appuyant sur une droite. Ici, tant la disposition d'ensemble que les dimensions de l'anomalie et la forme restituée semblent clairement désigner un théâtre. Comme l'édifice hypothétique repose sur un terrain sans grand accident de relief, il ne peut s'agir d'un monument adossé, mais plutôt entièrement construit : un théâtre de type romano-italique, donc [35]. La technique romaine, qui consiste à bâtir des substructions radiales permettant d'élever des édifices théâtraux en terrain plat, se dispense

---

[29] *The Chronicle of Joshua the Stylite* (trad. F.R. Trombley, J.W. Watt), Liverpool, 2000, p. 61-62.

[30] *Chronique de Michel le Syrien, Patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, IX, 8 (trad. J.-B. Chabot), Bruxelles (réimpr.), 1963, p. 260.

[31] Sur ces questions, voir M. DEBIE, « Du Grec en Syriaque : la transmission du récit de la prise d'Amid (502) dans l'historiographie byzantine », *Byzantinische Zeitschrift* 2003, n° 96-2. La version de Josué le Stylique (ou Stylite) apparaît comme indépendante ce qui « s'expliquerait alors par le traitement qu'il fait d'une source partagée par le pseudo-Zacharie et Procope… », *ibid*, p. 611-612. La plupart des récits s'interrompent juste après la prise d'Amid et les passages que nous mentionnons ici sont immédiatement postérieurs. Si nous en croyons J.-B. Chabot, p. XXV, Michel le Syrien n'a pas tenu compte de Josué le Stylique. La seule source commune connue de ces deux auteurs serait donc le pseudo-Zacharie, dont l'identification pose des problèmes que nous n'évoquerons pas ici.

[32] L. ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940, p. 35.

[33] Sur l'utilisation et l'aménagement des édifices théâtraux pour les *munera*, *ibid*., p. 34 *sq*. (le fait est bien attesté dans l'aire micrasiatique, ainsi à Termessos de Pisidie, Aizanoi, Ephèse, Magnésie du Méandre…).

[34] D. CLAUDE, *Die Byzantinische Stadt im 6. Jahrhundert*, Munich, 1969, p. 75, se référant à la mention de Josué, évoque la présence à Amida d'« un amphithéâtre, encore au début du VI[e] siècle ». Sur les théâtres anatoliens, cf. Y. YILMAZ, *Anadolu Antik Tiyatrolan. 115 antik kent, 119 tiyatro*, Istanbul, 2009.

[35] En Syrie, à la différence des provinces micrasiatiques, c'est ce type d'édifice qui s'est répandu. La construction en terrain plat, sans nécessité d'adossement à une pente, permettait qu'un théâtre fût édifié en tout lieu, et favorisait la circulation interne (E. FREZOULS, « Recherches sur les théâtres de l'Orient syrien, II », *Syria* 38, 1961, p. 70).

en effet d'adossement à une pente, à la différence de la quasi-totalité des théâtres grecs. Si l'élévation du monument a évidemment disparu, la puissance des substructions de l'édifice a continué de corseter l'urbanisme de tout le quartier, selon un schéma assez fréquent. Il s'agirait d'un très vaste théâtre : aucune mesure précise ne peut être pour l'heure réalisée, puisque nous ne savons dire où il convient d'arrêter la reconnaissance des gradins de la *cavea*. Néanmoins, le mur de scène mesurerait quelque 110 mètres ce qui est important. Par ses dimensions ce monument serait comparable au théâtre d'Apamée, en Syrie (145 m pour la *cavea*), le plus grand édifice de ce type connu en Orient. Ajoutons que son orientation ne correspond pas à celle des deux villes, ce qui ne constitue pas une difficulté : c'est fréquemment le cas des édifices de spectacle, même strictement urbains.

Fig. 6. Le quartier du théâtre.

Sur la figure 7 (a et b) on reconnaît aisément :

A le mur de scène ;

B l'ambulacre. Il a la forme du quart de cercle dont le point central se situe à l'intersection du mur de scène (a) et de l'axe que pérennisent des limites parcellaires (c). Dans la configuration visible il pourrait représenter un des ambulacres les plus extérieurs du monument ;

C un axe perpendiculaire, au centre du mur de scène. La présence de cet axe est très importante. Elle représente une façon romaine de construire [36]. En outre le point de contact entre cet axe et le mur de scène (a) est aussi le point représentant le centre du cercle dont la circonférence passe par l'ellipse de l'ambulacre (b) ;

D l'emplacement de l'*orchestra,* mais plus grand qu'une *orchestra* classique. Ce vaste espace laisse à penser que cette partie de l'édifice a été transformée à un moment donné, sans doute par comblement, afin d'agrandir la scène au détriment des premiers rangs de gradins, opération fréquente lorsque les représentations dramatiques cédèrent la place à des spectacles de *venationes* [37] ;

E une partie des gradins en arc de cercle de la *cavea*. La distribution du parcellaire dessine nettement des structures radiales qui rejoignent l'ambulacre (b) et dans lesquelles on peut peut-être repérer des périodicités. On remarque également des limites concentriques et proportionnelles au cercle formé par l'ambulacre. Nous ne saurions néanmoins déterminer la distance sur laquelle il est possible de reconnaître des structures appartenant vraiment à l'édifice supposé, la puissance structurante de la masse de ce dernier ayant bien sûr pu induire des phénomènes morphogènes, ou d'homotypies de contiguïté [38] ;

F une patte-d'oie qui pourrait indiquer le point de contact entre l'angle nord-ouest des bâtiments de scène et l'angle sud-est du *koilon* [39]. Le dessin n'est pas sans rappeler la configuration du théâtre de Bosra par exemple qui ménage de grands « foyers » compris entre les *parodoi* et les bâtiments de scène ;

G tout en restant encore plus prudent sur ce dernier point, il est nécessaire de remarquer la régularité orthogonale des parcelles situées derrière le mur de scène : on sait que de tels espaces ont souvent été organiquement associés aux bâtiments théâtraux, dans la perspective, par exemple, de complexes dédiés aux cérémonies du culte impérial [40].

On reviendra ailleurs sur les caractéristiques précises de ce monument, qu'il convient désormais d'explorer archéologiquement [41]. En tout état de cause, si l'on doit bien reconnaître un théâtre dans la planimétrie urbaine, sa présence à Amida revêt une signification majeure : outre les implications d'une telle découverte sur l'histoire civique et religieuse de la cité, elle commencerait tout simplement par attester son importance et son rayonnement à une époque – très probablement antérieure au bas-Empire – où la ville est réputée quasi inexistante.

On comprend dès lors que s'impose la nécessité d'un réexamen critique des sources littéraires en rapport avec notre cité. Manifestement, son importance au bas-Empire a toute chance de trouver – au moins partiellement – son origine dans la période précédente. Commençons, dans l'ordre chronologique, par la première conquête romaine de la Mésopotamie, sous Trajan…

---

[36] P. GROS, *L'architecture romaine du début du III^e^ s. av. J.-C. à la fin du Haut-Empire* I. *Les monuments publics*, Paris, 1996, p. 288, observe par exemple à Ostie une occurrence précoce d'apparition d'un accès horizontal axial qui part de l'*orchestra* ou du sommet de la *proedria*.

[37] Nous ne développons pas ici ce point important qui fait l'objet d'une étude en préparation.

[38] Cette « autoproduction » de parcellaire, que l'on remarque tant dans l'évolution des villes que des campagnes constitue l'une des grandes difficultés de l'étude des formes paysagères fossiles.

[39] Dans une configuration qui est celle, par exemple, du théâtre de Bosra.

[40] On ne développera pas dans le cadre de cet article toutes les perspectives qu'autorisent les observations susdites.

[41] Le Musée Archéologique de Diyarbakır devrait prochainement effectuer sur le site une campagne de reconnaissance, sous le patronage de la municipalité de Diyarbakır.

Fig. 7 a. Restitution du théâtre sur le plan cadastral actuel.

Fig. 7 b. Restitution du théâtre sur la photographie aérienne.

Retour sur l'histoire d'Amida

1- *Le règne de Trajan et l'existence éphémère de la première province de Mésopotamie (115-117 apr. J.-C.)*

Rien, hormis un témoignage problématique de Jean Malalas, n'atteste formellement l'existence d'une *ciuitas* à Amida à l'issue des conquêtes parthiques de Trajan. La question mérite pourtant qu'on s'y attarde.

Si on ne peut rejeter *a priori* la mention de la *Chronique* de Jean Malalas, on ne doit à l'évidence lui accorder ici qu'une confiance mesurée [42]. Selon cet auteur, qui écrit à l'époque de Justinien (VI^e^ s.), Trajan aurait fait d'Amida « (…) la métropole de la province qu'il appela Mésopotamie après l'avoir détachée de l'Osrhoène, en lui donnant un gouverneur et le droit d'une métropole » [43]. Une telle assertion n'apparaît guère crédible :

– d'abord, parce qu'elle est rédigée selon un formulaire stéréotypé, inspiré des *novelles* théodosiennes, que le chroniqueur byzantin a appliqué indistinctement à *toutes* les créations de provinces et de métropoles, depuis Auguste jusqu'à Justinien [44] ;

– ensuite parce qu'à plusieurs reprises, dans le cadre de ce formulaire, Malalas décrit le mécanisme d'une création provinciale par détachement d'une « province-mère » : c'est le cas ici. Or, s'il est incontestable que l'*Optimus Princeps* fonda la Mésopotamie [45], l'Osrhoène, elle, n'existait pas en tant que province. Elle constituait alors un état client de Rome – le royaume d'Edesse – qui ne fut intégré à l'Empire au mieux que sous Septime Sévère, à l'issue de la première Guerre Parthique (194-195 apr. J.-C.) [46], sinon sous Caracalla en 213 apr. J.-C. [47] ;

– enfin parce que cette mention problématique pourrait bien ne procéder que d'un artifice littéraire [48] : la projection dans un passé lointain et prestigieux d'un événement – la promotion métropolitaine d'Amida – qui ne saurait être daté que de la fin du IV^e^ siècle, précisément de la

---

[42] Sur les imprécisions de Malalas et la réception de sa *Chronique* dans l'historiographie moderne, cf. S. METHIVIER, « La création des provinces romaines dans la *Chronique* de Malalas », dans S. Agusta-Boularot, J. Beaucamp *et al*. (éd.), *Recherches sur la Chronique de Jean Malalas* II, Paris, 2006, p. 156. À titre d'exemple, immédiatement après avoir traité d'Amida, Malalas évoque la création par Trajan, le long du Danube, de la Dacie Ripuaire : ce fut en réalité l'œuvre d'Aurélien. Mais on peut aussi considérer avec L. DILLEMANN, *Haute Mésopotamie orientale et pays adjacents. Contribution à la géographie historique de la région, du V^e^ s. avant l'ère chrétienne au VI^e^ s. de cette ère*, Paris, 1962, p. 283, qu'une telle juxtaposition, malgré l'évidente confusion chronologique, donne du moins un certain crédit à une action trajanienne à Amida : on y reviendra plus loin.

[43] XI, 7, p. 274-275 de l'éd. de Bonn.

[44] METHIVIER, *op. cit*., p. 155-172.

[45] Relation, sources et bibliographie dans, M.G. ANGELI-BERTINELLI, « I Romani oltre l'Eufrate nel II secolo d. C. (le province di Assiria, di Mesopotamia e di Osroene) », *ANRW*, II, 9.1, p. 5-22.

[46] M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie. Histoire du Levant antique (IV^e^ siècle avant J.-C. – III^e^ siècle après J.-C.)*, Paris, 2001, p. 617. La province, dépourvue de légion, est confiée à un procurateur de rang modeste.

[47] Édesse devient colonie romaine cette année-là (M. SARTRE, *op. cit*., p. 637). Mais la royauté persistera sous une forme plus ou moins fictive jusqu'au règne de Gordien III, en 242. Sur l'histoire – complexe – de l'intégration du royaume des Agkbar à l'Empire, cf. A. MAGIONCALDA, « Testimonianze sui prefetti di Mesopotamia (da Settimo Severo a Costantino) », *SDHI* 48, 1982, p. 167-238. Selon M. Sartre (*op. cit*., p. 617), la province d'Osrhoène dut exclure dans un premier temps le territoire de la principauté des Agkbar. Sur sa délimitation précise, cf. M. GAWLIKOWSKI, « The Last Kings of Edessa », dans R. Lavenant (éd.), *Symposium Syriacum* VII, Rome, 1998, p. 421-428, en accord avec la carte de J. WAGNER, dans *Tübinger Atlas des Vorderen Orients* (*TAVO*), B V, 13. Sur la fin de la royauté fictive d'Édesse, J. TEIXIDOR, « Les derniers rois d'Édesse d'après deux nouveaux documents syriaques », *ZPE* 76, 1989, p. 219-222, et en dernier lieu, M. GAWLIKOWSKI, *op. cit*.

[48] C'est la thèse de B. CABOURET, « La fondation de cités du II^e^ au IV^e^ siècle – des Antonins à Théodose – d'après la *Chronique* de Malalas », dans *Recherches sur la Chronique…* , p. 175-177.

chute de Nisibe, jusqu'alors chef-lieu de la Mésopotamie romaine et sentinelle avancée de l'Empire face aux Perses [49]. Le chroniqueur byzantin – un Syrien originaire d'Antioche, au chauvinisme souvent relevé – aurait voulu de la sorte effacer le traumatisme qu'avait occasionné, en 363 apr. J.-C., le traité « honteux » de Doura [50]. L'empereur Jovien, plus occupé à conforter son pouvoir à Constantinople que d'assurer les intérêts stratégiques de l'Empire après la mort de Julien, avait en effet « bâclé » une paix ignominieuse [51], livrant les citoyens de Nisibe et de Singara aux Shahs alors que ces derniers vivaient sous les lois romaines depuis plusieurs décennies [52]. Il aurait ainsi sali le Nom romain, plongeant l'Empire dans un précédent aussi fâcheux que dangereux [53]. En attribuant faussement la promotion d'Amida à l'*Optimus Princeps*, Malalas, outre qu'il donnait du lustre à la ville du Tigre, annulait en quelque sorte la chute de Nisibe : on sait en effet que les habitants de cette dernière ville furent massivement déplacés à Amida [54] et qu'ils s'y installèrent dans un faubourg qui prit le nom de la cité disparue, avant que d'être englobé dans la nouvelle enceinte de la ville [55]. La promotion d'Amida au rang de métropole – et ce par le prestigieux conquérant de l'Orient – assurait donc en quelque sorte la perpétuation symbolique de Nisibe, vengeant du même coup l'honneur de Rome. Le tout au prix d'un véritable tour de passe-passe historico-chronologique [56].

Un tel « éloge compensateur » d'Amida – si l'on admet cette interprétation – ne saurait conduire à écarter pour autant le témoignage de l'historien byzantin. Il put – il dut selon nous – y avoir à Amida une action de Trajan, peut-être la fondation sans lendemain d'une cité, sinon d'une colonie.

S'agit-il de la πόλις que Ptolémée mentionne sous le nom d'*Ammaia* (Ἀμμαια) en haute-Mésopotamie, μέση χώρα, « à l'intérieur des terres » [57] ? La latitude donnée pour la ville permet en effet de l'identifier avec vraisemblance avec Amida, comme le suggèrent, après Baumgartner [58] et Dillemann [59], les derniers éditeurs de la *Géographie* [60]. Certes, la graphie

[49] Amida apparaît comme cité unique – donc métropole – de la Mésopotamie dans le *Synecdemos* d'Hiéroclès, (début du VI[e] s.) : « ἐπαρχία Μεσοποταμείας πόλιν α΄ : Ἄμιδα » (E. Honigmann [éd.], Bruxelles, 1939, 715, 4).

[50] Sur lequel on reviendra plus loin.

[51] Le terme, « …*ignobilem* », vient d'Eutrope (*Brev*., X, 17, 1).

[52] Précisément depuis… le traité de Nisibe en 298-99, qui, après les victoires de Galère et Dioclétien, sanctionne la nouvelle mainmise de Rome sur l'Orient, après les décennies d'anarchie militaire. Mais auparavant, Nisibe avait été alternativement perdue puis regagnée à plusieurs reprises (*infra*), de telle sorte que les Nisibéens pouvaient à bon droit se déclarer romains depuis le règne de Septime Sévère, soit près de deux siècles. Dion Cassius (LXXV, 3, 2) qualifie Nisibe de « boulevard de la Syrie » face aux Parthes, Ammien (XXV, 8, 14) de « verrou de l'Orient » face aux Perses, ce qui souligne l'importance stratégique de sa position et, partant, la catastrophe que constitua son abandon par Jovien.

[53] R. TURCAN, « L'abandon de Nisibe et l'opinion publique (363 ap. J.-C.) », dans *Mélanges Piganiol*, Paris, 1966, p. 875-895. *Contra*, Dilleman (*op. cit.*) relativise l'« erreur » de Jovien, qu'il considère plutôt comme une preuve de pragmatisme politique.

[54] On reviendra plus loin sur cette déportation.

[55] Précision de Malalas lui-même, dans le passage qu'il consacre à Jovien (XIII, 27, p. 337 de l'éd. de Bonn). On y reviendra plus loin.

[56] Un tour de passe-passe dont on admettra ici que, si telle fut vraiment l'intention de l'auteur, la subtilité ne dut pas toujours être évidente pour un lecteur honnête, eût-il été particulièrement informé… Notons qu'aucune autre source n'indique quelque métropole que ce soit pour l'éphémère province de la Mésopotamie trajanienne.

[57] 5, 18, 10.

[58] *RE*, 1931, col. 1842.

[59] *Op. cit.*, p. 145.

[60] A. STÜCKELBERGER, G. GRASSHOFF, *Ptolemaios. Handbuch der Geographie* II, Bâle, 2006, p. 585. La reconstitution graphique que donne Dillemann (*op. cit.*, p. 145) du système de coordonnées dans la région

Ammaia, portée par l'ensemble des manuscrits, est inattendue puisque, comme on l'a vu, le nom *d'Amedu/Amedi/Amida* est connu depuis l'âge du Bronze. Elle procède à l'évidence d'une contamination avec une autre *Ammaia,* située plus au sud, sur le golfe Persique, à la frontière de l'Arabie Déserte et de la Babylonie [61]. S'il est impossible de connaître l'origine d'une telle confusion [62], il reste que la mention du géographe alexandrin permet d'attester l'existence de la ville avant le milieu du II^e^ siècle de notre ère, date de la rédaction de la *Géographie* [63].

Mais la question se complique du fait que, enregistrant une situation politique de l'époque d'Hadrien, Ptolémée écrit son œuvre au moment ou Amida *n'est plus* dans l'Empire. Comme il est difficile d'affirmer que ce dernier consigna le nom – fût-il altéré – et la position d'une cité uniquement parce qu'elle avait été promue sous la très brève autorité de Trajan, sa présence dans la *Géographie* doit s'expliquer tout simplement par l'existence ancienne de l'agglomération d'Amida. C'est ainsi que Marie-Louise Chaumont a récemment proposé de faire de la ville une candidate à l'appellation d'*Epiphaneia du Tigre* (Ἐπιφάνεια... κατὰ Τίγριν) [64], cité fondée à l'époque séleucide par Antiochos IV. Mais une telle identification reste conjecturale [65].

Il ne nous paraît pas possible de faire davantage fond de l'information de Ptolémée : comme on sait, sa nomenclature est notoirement imprécise [66] et il nomme indifféremment πολεις ou κωμαι des villes et villages qui ne le sont pas toujours au sens juridique – romain – du terme. On admettra donc comme fort probable qu'*Ammaia* soit Amida, sans pouvoir dire si cette mention désigne ou non une *ciuitas* trajanienne.

Il n'en reste pas moins que la ville était trop antique, trop idéalement située sur le cours supérieur du Tigre, aux portes de l'Arménie, pour que le conquérant ne lui ait pas fait un sort au moment où il prenait possession des territoires sur la rive gauche du fleuve [67].

Cette proximité avec l'Arménie n'est pas anodine. On doit en effet garder à l'esprit l'étroitesse du rapport entre les deux nouvelles provinces orientales de Trajan, issues d'une même

---

montre que les positions relatives d'Ammaia, Singara et Nisibe sont à peu près conformes à la réalité, ce qui conforte l'identification d'Αμμαια.

[61] Selon la nomenclature de Ptolémée (5, 19, 14). On citera pour mémoire l'existence d'une troisième *Ammaia*, colonie de droit romain de la province occidentale de Lusitanie, mais que Ptolémée ne connaît pas et qu'on peut donc mettre ici hors de cause.

[62] Ptolémée ou sa source ? Un manuscrit corrompu ayant donné naissance à une tradition fautive ?

[63] Il est généralement admis que Ptolémée dresse un tableau de l'Empire autour du règne d'Hadrien. Sur quoi, G. AUJAC, *Claude Ptolémée, astronome, astrologue, géographe : connaissance et représentation du monde habité*, Paris, 1993, p. 16.

[64] ÉTIENNE DE BYZANCE, Εθνικά, *s.v.* Ἐπιφάνεια (éd. Meineke), 1845, p. 274.

[65] Amida est peut-être cette ville, à moins que ce ne soit sa voisine arménienne Egil, également sur le cours du Tigre, sur la même route que suivit le dynaste séleucide dans sa conquête des territoires de l'Est. M.-L. Chaumont a considéré la dynamique descriptive des sources, pour conclure que la fondation du roi séleucide devait être l'une des deux villes, sans se prononcer (« Fondations Séleucides en Arménie Méridionale », *Syria* 70, 1993, p. 434-436). S. Nişanyan penche pour Egil : Adını unutan ülke. *Türkiye'de Adı Değiştirilen Yerler Sözlüğü* (Le pays qui a oublié son nom. Dictionnaire du changement de nom des lieux en Turquie), Everest Yayınları, Istanbul, 2010.

[66] Un exemple : en Narbonnaise, Béziers, colonie de droit romain fort ancienne (Octave), n'est qualifiée que de *polis*, alors que sa voisine Nîmes, une colonie de droit latin, est mentionnée comme une *colonia* (II, 10, 6).

[67] Le règlement de la question arménienne – enjeu majeur entre les deux puissances depuis la République – était la raison première de l'intervention de Trajan, qui se traduisit pour la première fois par une annexion pure et simple. Sources et relation chez M.-L. CHAUMONT, « L'Arménie, entre Rome et l'Iran I. De l'avènement d'Auguste à l'avènement de Dioclétien », *ANRW* II, 9.1, p. 130-143. Sur les territoires au-delà du Tigre, cf. la carte de I. PILL-RADEMACHER *et al.*, *TAVO*, B V, 8.

campagne militaire [68], et que souligne un monnayage original [69]. Or, de par sa position géographique, Amida était de toute antiquité un point de passage obligé sur le faisceau de routes conduisant de la Mésopotamie et de l'Est iranien jusqu'au cœur de l'Anatolie, par-delà les passes du Taurus [fig. 1] [70]. Elle était déjà une étape majeure de la Voie Royale qui reliait, sous les Achéménides, la Perse à la mer Égée [71] ; une voie qui se maintint durant l'époque hellénistique [72], fut empruntée par l'armée de Lucullus durant les guerres mithridatiques [73], tint lieu, enfin, de boulevard – évidemment dans l'autre sens – pour la première invasion occidentale des Perses sassanides après l'agression de Nisibe en 230 apr. J.-C [74]. On ne s'étonnera donc pas que la Table de Peutinger en atteste la remarquable pérennité jusque sous l'Empire tardif [75], entre Mélitène et Amida [fig. 8] [76]. Le contrôle de cet axe de pénétration majeur vers l'Arménie occidentale (Sophène), et au-delà, vers la Cappadoce romaine, devait participer de la prévention des éventuels raids iraniens en même temps qu'il rapprochait les nouvelles provinces orientales de l'Asie Mineure : Trajan n'a pu négliger un tel fait.

Le témoignage de Malalas pourrait alors conserver le souvenir déformé d'un acte que ruinèrent en quelque mois les révoltes de l'année 117 et la mort de l'empereur [77].

---

[68] Comme y insiste J. GUEY, *Essai sur la guerre parthique de Trajan*, Bucarest, 1936, p. 66.

[69] « *ARMENIA ET MESOPOTAMIA IN POTESTATEM P. R. REDACTAE* » (*Roman Imperial Coinage* II, p. 289, n° 642), où l'Arménie, coiffée d'une tiare, est assise sur le sol entre les dieux-fleuves symbolisant la Mésopotamie.

[70] La position privilégiée du haut-plateau (decht) de Diyarbakır, entre Tigre et Euphrate, a été mise en évidence par L. DILLEMANN, *Haute Mésopotamie…*, p. 29 *sq*) : au sud, une trouée entre la chaîne du Tur Abdin et le massif volcanique du Karadja Dağ constitue le débouché principal vers le monde de la steppe, puis du désert syrien (*ibid*., p. 30 avec la fig. II). Au nord, dans le Taurus, les gorges du Tigre à la passe d'Arghana Maden (*Corvilu*) commandent l'entrée dans l'Asie Mineure et l'Arménie occidentale (p. 38-39 avec la fig. III).

[71] P. BRIANT, *Histoire de l'Empire perse*, Paris, 1996, avec la carte p. 378. Cette route, qui, vue par Hérodote, allait « de la mer jusqu'au Roi » (V, 49-53), fut construite par Darius I^er^ pour relier Sardes à Suse. La plupart des spécialistes la font passer à Amida, soit qu'elle ait franchi là le Tigre, venant de l'est, soit qu'elle soit venue de la haute Mésopotamie (Nisibe) et des monts du Masios. Cf. M.-L. CHAUMONT, « L'Arménie et la Route Royale des Perses », *Revue des Études Arméniennes* 20, 1986-1987, p. 287-307, avec un rappel des principales hypothèses. Mme Chaumont propose en dernier lieu (p. 307, fig. 9) deux itinéraires se rejoignant à Amida pour traverser le Taurus et gagner Kharpout en Sophène arménienne, puis Mélitène en Cappadoce.

[72] H. WALDMANN, dans *TAVO*, B, V, 5.

[73] En 69 av. J.-C. Venant de Sophène, ce dernier traverse le Tigre à Amida pour faire le siège de Tigranocerte, la nouvelle capitale du souverain éponyme, auprès de qui s'était réfugié le roi du Pont. Plutarque (*Vie de Lucullus*, 24, 6) évoque la traversée du Tigre et l'invasion de l'Arménie, après la traversée de la Sophène, d'où le général montre à ses soldats « (…) le Taurus, dans le lointain » (*Vies* [éd. et trad. R. Flacelière, E. Chambry], Paris, *CUF*, 1972) : de l'avis général, le point de passage du fleuve ne peut être qu'Amida (J. WAGNER, dans *TAVO*, B, V, 7). On ignore si le pont médiéval qui traverse le Tigre, quelques kilomètres en aval d'Amida, a une origine antique.

[74] E. KETTENHOFEN, dans *TAVO*, B, V, 11. Sur l'expansionnisme des premiers Sassanides, voir *infra*.

[75] C'est encore cette route qu'Ammien Marcellin rejoint, en 359 apr. J.-C., après s'être enfui nuitamment d'Amida pour gagner Mélitène – à l'époque en Arménie Mineure –, puis Antioche (XIX, 9) : après avoir gagné Abarné, sur la route qui constitue un diverticule de notre voie vers Chunkush, puis tenté de traverser l'Euphrate par un ancien bac, ce dernier, surpris par des cavaliers perses, préfère passer par la montagne et rejoint la passe de *Corvilu* ou Colchis (cf. la note 254 de l'éd. Sabbagh avec la carte hors texte).

[76] Le nom de la ville ne figure pas sur la Table. Il s'agit de la station *ad Tigrem* (fig. 8). L'étape marquée d'une double tour correspond sans doute, selon L. Dilleman, à la ville d'Egil, la capitale de l'Ingilène, sur le cours supérieur du Tigre (*op. cit*., p. 121 ; 134). Cela ne nous donne aucune précision chronologique puisque l'Itinéraire, tel qu'il nous est parvenu, est le résultat d'une complexe stratification de documents appartenant à diverses époques (sur la question difficile de la datation de la Table, cf. en dernier lieu R. TALBERT, *Rome's World: The Peutinger Map reconsidered*, New York, 2010, p. 133 *sq*.).

[77] Sur l'abandon de la Mésopotamie, M.G. ANGELI-BERTINELLI, *op. cit*., p. 20 *sq*. Hadrien revient à la frontière de l'Euphrate.

Pour autant, nous excluons qu'un plan urbain nouveau ait pu concrétiser la création d'une telle *ciuitas* : des deux villes juxtaposées que nous avons mises en évidence plus haut, aucune n'a pu être réalisée dans un délai aussi bref [78]. Les dispositions de Trajan semblent pourtant bien avoir impliqué l'existence d'un territoire propre à la haute-Mésopotamie septentrionale, puisqu'il a été établi que, dans ses confins méridionaux, l'éphémère province romaine d'Arménie s'est étendue jusqu'au sud du Taurus, disputant à sa voisine mésopotamienne, entre Euphrate et Tigre, une partie de la plaine de Gumathène [79] [fig. 1] : placée là, la frontière interprovinciale aurait laissé place à un éventuel territoire d'Amida. Mais de toute évidence, le retrait immédiat d'Hadrien ne permit pas à cette *ciuitas* d'exister, la ville du Tigre retombant pour près d'un siècle dans le giron de la Maison d'Iran.

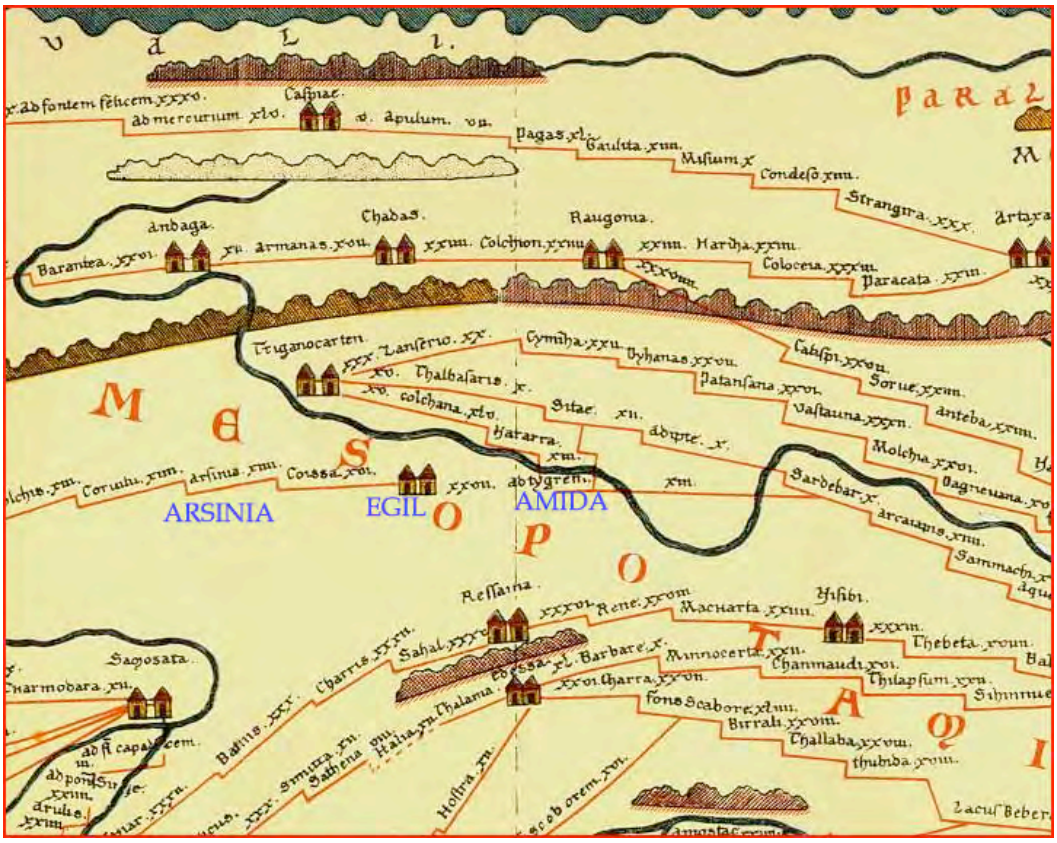


Fig. 8. Table de Peutinger, détail (d'après l'éd. de C. Miller, Pars XIII, Seg. XI [1887-1888]).

[78] Si la matérialisation d'une *limitatio* pouvait être très rapide dans la campagne, il en allait autrement de la monumentalisation d'une ville. L'exemple d'Orange, en Gaule Narbonnaise, fondée par Octave, est à cet égard éclairant : le théâtre et l'arc de triomphe, sis sur deux *decumani* du cadastre colonial établi dans les années 30 av. J.-C., ne furent achevés respectivement que sous Auguste et Tibère, soit à plusieurs décennies de distance (M. ASSÉNAT, « Le cadastre colonial d'Orange », *RAN* 27-28, 1994-95, p. 43-55). L'Amida trajanienne ne bénéficia pas d'une postérité suffisante pour que son tissu urbain pût aujourd'hui attester un quelconque plan régulateur attribuable à cette époque.

[79] *TAVO*, B, V, 8. Situation qu'illustrerait précisément l'iconographie monétaire évoquée plus haut.

2- Ciuitas Amidensis *? – la naissance d'une* urbanitas *à l'époque sévérienne (195–244 apr. J.-C.)*

La nouvelle province de *Mesopotamia* [80] fut créée par Septime Sévère en 195 ou 198 apr. J.-C. [81].

Si quelques zones d'ombre persistent encore quant à la chronologie de l'administration romaine en Mésopotamie au III^e^ siècle, on sait que la province connut une paix relative durant au moins trente ans [82]. Le conflit se ralluma après que les Perses sassanides, beaucoup plus offensifs, eurent évincé les Parthes [83]. Les sources mentionnent un siège de Nisibe dès 230, et la Mésopotamie – à l'instar de l'Arménie et même de la Syrie – constitua dès lors le théâtre des nouvelles prétentions sassanides [84]. Il fallut l'*expeditio orientalis* de Gordien III, en 242-243, pour que se rétablisse – brièvement – la situation, après un échec relatif de Sévère Alexandre. La création d'un gouverneur extraordinaire chargé d'administrer à la fois la Syrie et la Mésopotamie révèle la gravité de la situation [85], qui connut, après la perte de la province, un paroxysme d'intensité avec une nouvelle invasion de la Syrie en 252, puis la capture de Valérien en 260. Si certaines sources attestent peut-être, à la fin des années 240, la persistance d'une administration romaine en Mésopotamie [86], il paraît exclu que la situation, chroniquement instable et toujours provisoire, ait permis l'établissement d'une fondation urbaine à Amida avant la fin du siècle et le redressement tétrarchique [87].

En revanche, les décennies de paix qui succédèrent à la création de la province – en gros le règne des Sévères – peuvent avoir donné lieu à l'établissement d'un plan urbain. C'est alors que furent établies, en Osrhoène et Mésopotamie, des colonies nouvelles [88], avec parfois une

---

[80] Cf. la carte de J. WAGNER, *TAVO*, B, V, 13.

[81] Sur la création de la province, M.G. ANGELI-BERTINELLI, *op. cit.*, p. 39-41 ; M. SARTRE, *L'Orient…*, p. 50-54, avec mention des sources et bibliographie. L'importance stratégique de la *Mesopotamia* est attestée par le rang élevé de son gouverneur, assimilé au Préfet d'Égypte. La carrière du premier titulaire de la charge est connue, mais difficile à dater. Discussion dans, D.L. KENNEDY, « Ti. Claudius Subatianus Aquila, first prefect of Mesopotamia », *ZPE* 36, 1979, p. 255-262, qui opte pour 198 apr. J.-C.

[82] Fût-elle achetée au prix fort en 217 apr. J.-C. par l'empereur Macrin : vaincu devant Nisibe, ce dernier négocia pour 50 millions de deniers le retrait parthe de la Mésopotamie (Dion Cassius, 79, 27, 1-3).

[83] C'est en 224 apr. J.-C. qu'Ardashir I^er^ accède au trône après l'élimination du dernier Arsacide. D'emblée, si l'on en croit Hérodien (6, 6, 2 ; 6, 4, 4), il se pose en héritier des Achéménides, revendiquant le contrôle de l'ensemble de l'Asie Mineure, jusqu'à la mer Egée. S'il est difficile de faire ici la part entre une posture idéologique de légitimation dynastique et une volonté réelle d'expansion, le fait est que les incursions perses se multiplièrent alors. Sur cette question, cf. M. CHRISTOL, *L'empire romain du III^e^ siècle. Histoire politique (192-325 ap. J.-C.)*, Paris (2^e^ éd.), 2006, p. 73-75.

[84] Relation et cartographie des campagnes militaires dans E. KETTENHOFEN, *Die römisch-persischen Kriege des 3. Jahrhunderts n. Chr. nach des Inschrift Šāhpuhrs I. an der Ka'be-ye Zartošt* (ŠKZ), *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients* B 55, Wiesbaden, 1982.

[85] *C. Iulius Priscus*, frère de Philippe l'Arabe et préfet du Prétoire fut le titulaire de ce ressort administratif nouveau commandé par les événements, qui mêlait une province consulaire et une province équestre sous le titre inédit de *rector orientis* (M. CHRISTOL, *op. cit.*, p. 99-100).

[86] Des papyrus du Moyen-Euphrate consignent des actes commerciaux en Mésopotamie, notamment à Nisibe (vente d'esclaves) dans les années 245-249 apr. J.-C. (D. FEISSEL, J. GASCOU, « Documents d'archives romains inédits du Moyen-Euphrate [III^e^ s. ap. J.-C.] », *JS*, 1995, p. 65-119), en accord avec le témoignage de Zonaras (*Chron.*, XII, 19, p. 583 de l'éd. de Bonn) qui évoque une reconquête immédiate de la province après sa perte sous Philippe l'Arabe, en 244.

[87] En tout cas, pas avant 287 apr. J.-C. (*infra*). Relation documentée des reculs et avancées successifs de l'Empire en Mésopotamie durant tout le III^e^ siècle par M. CHRISTOL, *op. cit.*, *passim*. On notera pour mémoire que la parenthèse de la « reconquête » palmyrénienne ne concerna pas la haute-Mésopotamie septentrionale.

[88] Ainsi Nisibe et Singara où furent cantonnées les nouvelles légions *Parthicae I* et *III* (RITTERLING, « Legio », *RE* I, 1435-1436 ; 1539-1540). Sur les colonies romaines orientales sous les Sévères, cf. E. GUERBER, *Les cités grecques dans l'Empire romain. Les privilèges et les titres des cités de l'Orient hellénophone d'Octave Auguste à Dioclétien*, Rennes, 2009, p. 375-416.

déduction de vétérans, ce qui put y impliquer la création de *limitationes*. L'existence à Amida d'un plan urbain classique assorti de monuments civiques (*forum*), à tout le moins publics (théâtre, arc tétrapyle), s'accorderait bien avec le dynamisme édilitaire qui, partout dans l'Empire des marges, caractérise la vie des *ciuitates* sous les Sévères. Cependant, il est impossible de faire remonter notre ville « rouge » au haut-Empire puisque, comme on l'a vu, elle est postérieure à la ville « verte » et que son plan ne peut être qu'imputable au bas-Empire, probablement à la (re-)fondation de Constance II ou à ses successeurs immédiats [89] : il faut donc ici clairement dissocier l'ensemble *forum- kardo- tetrapylon*, intégrés à cette syntaxe urbaine tardive, du théâtre lui-même dont l'orientation et l'environnement parcellaire ne semblent pas associés à une telle planification. Notre édifice serait lié à une étape antérieure de l'histoire d'Amida, antérieure, donc, au IV^e^ siècle. Au vrai, toute autre solution constituerait un cas unique : il est établi, en effet, qu'aucun des quelque cent cinquante théâtres syriens ou micrasiatiques connus à ce jour ne fut construit après le milieu du III^e^ siècle [90]. Nous avons là un *terminus ante quem* absolument contraignant, et ce d'autant que, comme on vient de le voir, la Mésopotamie devait pour longtemps, à partir de cette date, échapper à la tutelle de Rome. On est donc tout naturellement conduit à reléguer la construction de l'édifice à l'époque sévérienne, et même à sa première phase, pour les raisons que l'on vient de voir. Notre théâtre – le point est capital – témoignerait de l'existence d'une *urbanitas* accomplie dans l'Amida de la fin du haut-Empire, la construction, l'équipement et l'entretien d'un tel édifice impliquant sinon l'exercice d'un évergétisme aussi prodigue que régulier [91], du moins l'existence d'une collectivité civique solidement organisée [92].

Les dimensions propres du monument – s'il ne fut pas agrandi durant son existence – suggèrent de surcroît une ville de dimensions respectables dès avant l'Antiquité tardive, non pas tant du fait de la capacité de sa *cavea* [93] que parce qu'un tel monument exige la mise en œuvre de moyens financiers seulement mobilisables dans une ville importante. Cette réalité relativise en tout cas – on va y revenir – l'image que donnera de la ville l'historien Ammien Marcellin, à

[89] Cf. *infra*.

[90] Comme d'ailleurs aucun théâtre du monde romain, Occident compris (cf. P. GROS, *op. cit.*, p. 301-302). Le dernier édifice de ce genre créé dans l'Orient syrien fut en effet celui de *Philippopolis*, construit vers 250 apr. J.-C. par Philippe l'Arabe, lorsque ce dernier promut sa bourgade d'origine au rang de colonie romaine (E. FREZOULS, « Recherches sur les théâtres de l'Orient syrien », *Syria* 36, 3-4, 1959, p. 222). Il semble bien que les travaux ultérieurs ne relevèrent ailleurs que de restaurations ou de transformations pour changement d'affectation, lorsque les représentations dramatiques laissèrent la place à des spectacles plus vulgaires – entre autres des *uenationes*. Et encore le cas de *Philippopolis* fait-il figure d'exception puisque les plus récents théâtres orientaux, ceux de Doura-Europos, Palmyre, Gerasa ou encore Byblos doivent être datés du tout début de l'époque sévérienne (E. FREZOULS, *op. cit.*, p. 228). Cela suggère donc pour notre édifice une construction dans le premier tiers du III^e^ siècle.

[91] On consultera sur ce point les tableaux suggestifs de A.V. PONT, *Orner la cité : enjeux culturels et politiques du paysage urbain dans l'Asie gréco-romaine*, Paris, 2010, p. 117-119.

[92] « (…) C'est évidemment le cadre de la cité qui a permis le développement du phénomène théâtral, directement lié, au plan des institutions, de l'urbanisme et des mentalités, à l'implantation nouvelle (…) ou à la survie (…) et à l'essor (…) de communautés humaines étendues, centrées sur la ville et capables d'initiatives créatrices » (E. FREZOULS, « Aspects de l'histoire architecturale du théâtre romain », *ANRW* II, 12.1, 1982, p. 386). On écartera *a priori* la possibilité que l'édifice ait été destiné à divertir les soldats d'une garnison légionnaire (comme à Bosra en Arabie ou à Doura-Europos, en Syrie), l'existence d'un tel camp à cette époque n'étant attesté par aucune source.

[93] Le rapprochement est parfois périlleux même si E. FREZOULS, « Recherches sur les théâtres de l'Orient syrien, II », *Syria* 38, 1961, p. 63, établit un lien avéré, en Syrie, entre taille de l'édifice et importance démographique de l'agglomération. Mais il est vrai qu'en Orient, « (…) le théâtre était par excellence un monument des villes véritables » (*ibid.*), ce qui ne fut pas toujours le cas en Occident (cf. P. CIANCIO ROSSETTO, G. PISANI SARTORIO, « Rapporto tra struttura teatrale e tessuto urbano nella città romana », dans *La ciudad en el mundo romano* II, *Actes du XIV^e^ Congrès Int. D'Archéol. Classiq.de Tarragone*, Tarragone, 1994, p. 101-105).

l'époque de Constance II. Comparable en taille à celui d'Apamée, le théâtre d'Amida serait l'un des plus vastes recensés à ce jour, en même temps que le plus lointain [94].

Si l'existence d'un grand théâtre n'implique pas forcément un statut colonial, il nous paraît peu probable que la ville sévérienne, l'une des positions clés, désormais, du dispositif frontalier de l'Empire, n'ait pas été promue au rang de colonie, même si aucun document d'aucune sorte ne permet d'étayer cette éventualité [95].

Nous réserverons en effet pour l'heure notre jugement quant à un document – une monnaie – problématique qui donna lieu, au tournant des XVII[e] et XVIII[e] siècles, à une importante controverse dans les milieux érudits. Révélée en 1736 par le savant polygraphe T.S. Bayer, qui la découvrit dans les collections du Musée Impérial de Saint-Pétersbourg, une monnaie de bronze frappée au nom de Sévère Alexandre (222-235 apr. J.-C.) aurait comporté au revers une légende en grec dont l'auteur, dans un mémoire de l'Académie pétropolitaine donne la lecture suivante : « Amida, Colonie, Métropole de Mésopotamie » [96]. Ce faisant, l'érudit allemand pense clore un débat initié quelques décennies plus tôt par J. Hardouin, lequel avait interprété dans le même sens une médaille semblable, visible en 1684 dans le Trésor du roi de France, mais dont la légende était très dégradée [97]. Bayer, interprétant la pièce française à l'aune de la lecture – indiscutable selon lui – de son homologue pétersbourgeoise, conclut que la ville du Tigre jouissait bel et bien d'un statut civique éminent sous les Sévères. Quelques années plus tard, le numismate français J. Pellerin exclut une frappe amidéenne, attribuant la monnaie à la cité de Carrhes (*Carrhae*), identification qu'admet implicitement J. Eckel dans son catalogue général, mais sans examen véritable [98]. Or, s'il est vrai que cette légende désigne clairement *Carrhae* sur certains exemplaires, il nous paraît, pour des raisons que nous exposerons ailleurs, que la pièce vue par Bayer peut en revanche désigner la ville du Tigre [99]. En 1844, le géographe allemand Carl Ritter reprend l'argumentation de T.S. Bayer dans sa monumentale Description

[94] Si l'on fait exception du théâtre grec de Babylone construit par Alexandre et, plus proche d'Amida, de celui de l'éphémère capitale arménienne Tigranocerte : au dire de Plutarque (*Lucullus*, 29, 4), Tigrane le Grand « (…) y avait réuni de partout pour l'inauguration du théâtre qu'il y avait construit (…) beaucoup d'artistes dionysiaques (…) » (venus en fait des villes grecques de Syrie et de Cilicie qu'il venait d'annexer, vers 70 av. J.-C.).

[95] On gardera ici à l'esprit que les documents épigraphiques ou numismatiques qui nous renseignent sur le statut d'autres cités de Mésopotamie ou d'Osrhoène font jusqu'à ce jour totalement défaut à Amida-Diyarbakır – la seule exception consistant dans la grande dédicace impériale du IV[e] siècle sur laquelle nous reviendrons plus loin. Pour autant, on se gardera d'en tirer une conclusion définitive, l'argument *a silentio* étant tout particulièrement inapproprié à Diyarbakır eu égard, disons, à l'évolution géo-politique récente de la région et à ses conséquences sur la recherche archéologique.

[96] AM· KO. M. MECCOΠ (avec un Λ dans le champ). – cf. T.S. BAYER, « De Numo Musei Imperatorii Amideno », dans *Commentarii Academiae Scientiarum Imperialis Petropolitanae* VIII, 1736, p. 343-377 (avec la fig. 1, pl. XXIV). L'affaire étant complexe, on n'en donne ici qu'un résumé succinct.

[97] Cf. *Nummi Antiqui Populorum et Vrbium Illustrati*, Paris, 1684, p. 37-38. On reviendra ailleurs sur les termes de la dispute opposant – entre autres – sur ce sujet, J. Hardouin, J. Vaillant et E. Spanheim.

[98] J. PELLERIN, *Recueil de Médailles de peuples et de Villes, qui n'ont point encore été publiées, ou qui sont peu connues* II, Paris, 1763, p. XIV-XVII. L'auteur semble ignorer le mémoire de Bayer. J. Eckel (*Doctrina Numorum Veterum. De Numis Vrbium, Populorum, Regnum* III, Vienne (2[e] éd.), 1828, p. 509-510) suit Pellerin, mais laisse planer un doute, puisqu'il consacre une rubrique – vide – à Amida (p. 505), en renvoyant à *Carrhae*.

[99] Cf. « Une monnaie inédite du Musée de l'Ermitage et la question de la fondation coloniale d'Amida (Mésopotamie) » (à paraître). La question est double : d'une part, on ne peut alléguer pour identifier une ville la *Tychè* tourrelée qui caractérise quasiment toutes les frappes orientales, ce avec parfois des différences minimes de détail ; par ailleurs, la mention « Λ » dans le champ de la monnaie pourrait s'expliquer par une préséance métropolitaine, cas de figure bien connu dans la partie hellénophone de l'empire, champ clos de ce « concours de vanité municipale » qu'observait Louis Robert. Un certain nombre d'exemplaires en tous points comparables à la monnaie lue par Bayer pourrait alors constituer une série.

de l'Asie [100], avant que cette hypothèse ne sorte définitivement du champ historiographique, puisque le recueil de G. Hill n'en fait plus état au début du XX^e siècle [101].

Dans l'attente d'un examen circonstancié de cette frappe, au moins peut-on déjà poser que son apport – si cet examen confirmait la lecture de Bayer – s'accorderait avec une situation poliade à laquelle notre théâtre donne corps.

Quel qu'ait été le statut précis d'Amida, il n'est pas certain que la perte de la Mésopotamie ait impliqué la disparition de son corps civique, ou du moins de son organisation municipale hiérarchique « romaine ». Nous n'en voulons pour preuve que l'exemple célèbre de Nisibe brièvement évoqué plus haut. Lorsqu'en 363, ses habitants furent contraints de quitter leur patrie, ils firent valoir – en vain – qu'ils avaient vécu sous les lois romaines depuis deux cents ans : or, l'occupation perse de Nisibe n'avait pas été plus longue, depuis le règne des Sévères, que celle d'Amida. Il faut croire que la domination sassanide n'avait pas fait disparaître l'*ordo ciuitatis* de la métropole mygdonienne et qu'il a dû en aller de même pour notre ville.

Amida est en tout cas selon nous une cité déjà importante à la fin de la deuxième domination romaine sur la Mésopotamie : il n'est donc pas surprenant de la trouver, quelques décennies plus tard, sous Dioclétien, projetée aux avant-postes de la scène géopolitique orientale.

3- Propugnaculum Imperii. *De Carus à Dioclétien : l'affirmation d'Amida (283 apr. J.-C. – 299 apr. J.-C.)* [102]

L'importance mésestimée du traité de 287

La question du retour romain en Mésopotamie a fait l'objet d'une discussion qui n'est pas entièrement tranchée. Si la nouvelle province fut effectivement organisée en 298-299, après la deuxième campagne de Galère [103], il est vraisemblable que les Romains n'aient fait en cette occasion que reprendre la main. Déjà, en effet, l'empereur Carus avait renoué avec le succès en 283 [104], et si – selon un scénario habituel – cette campagne avait été suivie d'un retrait quasi-immédiat, elle augurait pourtant d'une ère plus durablement favorable à Rome. C'est que la situation de la monarchie sassanide se trouvait singulièrement fragilisée en cette fin du III^e siècle, ce que ne pouvait manquer de mettre à profit le pragmatique Dioclétien [105]. Il est en effet probable qu'un premier compromis territorial ait été conclu en 287, suite à une entente

---

[100] C. RITTER, *Die Erdkunde von Asien* VII/2, Berlin, 1844, p. 22-23 du chap. 44.

[101] G.F. HILL, *Catalogue of the Greek Coins of Arabia, Mesopotamia and Persia*, Londres, 1922, p. 90. Auparavant, *JRS* 6, 1916, p. 152 et *sq*. L'auteur, quoique s'appuyant exclusivement sur les médailles du British Museum, y consacre les conclusions de Pellerin et Eckel.

[102] Exposé du contexte général dans, E. FREZOULS, *Fluctuations*…, p. 177-225. Les sources relatives aux rapports romano-perses du début de l'époque sassanide jusqu'au traité de Doura (363) sont données (y compris les sources syriaques, arméniennes, perses et arabes) en traduction anglaise dans, M.H. DODGEON, S.N.C. LIEU, *The roman eastern frontier and the persian wars (AD 226-363). A documentary history*, Londres, 1991 (avec cependant des omissions).

[103] M. CHRISTOL, *L'empire romain du III^e siècle*..., p. 199 *sq*. On penche aujourd'hui plutôt pour la date de 299 (T.D. BARNES, « Imperial Campaigns, AD 285-311 », *Phoenix* 30, 1976, p. 186).

[104] « *Mesopotamiam Carus cepit*... » ; « … *imperatoris persici nomen emeruit*… », selon l'Histoire Auguste (FLAVIUS VOPISCUS, *Carus*, VIII, 1). Titre confirmé par les légendes monétaires : « *Diuo Caro Parthico* », dans *RIC*, V, 2, p. 138, n° 30 et 147, n° 108 ; « *Diuo Caro Pers(ico)* », p. 140 , n° 48 et 50.

[105] Analyse fine des raisons politiques et religieuses qui affaiblissaient Vahram II, le contraignant à l'attentisme et à la collaboration, chez M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie, de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, Paris, 1969, p. 105-106.

avec Vahram II [106], lequel, en butte à la rébellion de son frère et contraint de guerroyer jusqu'aux confins de l'Inde, avait un temps recherché l'alliance, ou du moins la neutralité romaine [107]. En tout cas, au témoignage des Panégyristes, les Perses avaient à nouveau été repoussés « au-delà du Tigre » [108]. L'Osrhoène et une partie de la haute-Mésopotamie, jusqu'au fleuve, auraient alors été rendues à Rome, rétrocession très provisoirement annulée par une énième reprise des hostilités en 296 [109]. La frontière aurait couru le long du fleuve Balikh jusqu'à la haute vallée du Tigre, faisant d'Amida le poste le plus avancé, directement au contact de l'empire perse [110], laquelle aurait donc été réintégrée dans le giron romain un peu avant le reste de la Mésopotamie et ce en position hautement stratégique [111].

---

[106] L'ambassade perse concrétisant cette entente a beaucoup impressionné les Romains : nonobstant les somptueux cadeaux, il se pourrait bien que cette visite ait donné à Dioclétien l'idée d'introduire à Rome le cérémonial aulique iranien qui devait caractériser par la suite l'étiquette de la cour du bas-Empire.

[107] Soutenue d'abord par Th. MOMMSEN, *Römische Geschischte* V (8e éd.), Berlin, 1919, p. 443, cette hypothèse a été reprise par W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris, 1946, p. 161 *sq*., sur la foi du premier *Panégyrique* de Maximien (Galère), daté de l'année 289 : l'éloge fait état d'une capitulation en bonne et due forme des Perses (II, 7, 5 : « *(…) antequam Diocletiano sponte se dederent regna Persarum* » ; 10, 6 : « *Hoc eodem modo rex ille Persarum (…) regnum suum pandit* »). Cf. aussi le panégyrique de Constance (10, 4) daté de 297 : « *(…) supplicante per munera rege Persarum (…)* ». Mais la réalité d'un traité territorial consécutif à cette soumission en 287 a été mise en doute par W. ENSSLIN, « Zur Ostpolitik des Kaisers Diokletian », *Sitzungsberichte der Bayer. Akad. Der Wissenschaften*, 1942, p. 12 et *sq*., et tout récemment encore par K. MOSIG-WALBURG, *Römer und Perser ; von 3. Jahrhundert bis zum Jahr 363 n. Chr*., Gutenberg, 2009, p. 58-59, essentiellement pour la raison que, si les sources évoquent bien dans le détail l'ambassade de 287, elles n'attestent pas expressément la conclusion d'un accord de partage territorial. Et il est vrai qu'une lettre de Sapor II à Constance (II) qui, des décennies plus tard, revendiquera la restitution de la Mésopotamie et de l'Arménie « (…) arrachées à mon aïeul par tromperie et déloyauté » (Ammien, XVII, 5, 6) ne mentionne que Narsès, le grand père de Sapor, c'est-à-dire le roi qui avait subi le diktat de Nisibe en 299, non Vahram II. Cette position de prudence nous semble quelque peu excessive :

– d'une part, en ce qui concerne cette lettre, elle montre simplement tout le mépris de Sapor II à l'endroit d'un roi qu'il n'a jamais reconnu comme son aïeul légitime et dont le tempérament parfois conciliant était aux antipodes de son expansionnisme – pour le dire autrement, Vahram II n'était pas digne de sa Maison. De toutes les façons, les concessions territoriales de Vahram en 287 avaient bel et bien été annulées par l'expédition de Narsès en 296 *avant* que les Romains ne reviennent à nouveau dans le jeu en 298-299 ;

– d'autre part, ce que nous savons de la politique frontalière de Dioclétien ainsi que de la teneur de l'accord ultérieur de Nisibe rapporté par Pierre le Patrice (Frag. 14, p. 135 de l'éd. de Bonn) paraît bien corroborer *a silentio* la position romaine antérieure en haute Mésopotamie, ainsi d'ailleurs qu'en Arménie : de tous les gains romains enregistrés, il n'est pas fait mention de la Mésopotamie, tout simplement parce que ce fait *était déjà acquis* et que l'éphémère récupération de Narsès fut tenue par le vainqueur pour une péripétie négligeable, non sanctionnée par un traité bilatéral.

Nous suivrons donc ici sans hésitation E. STEIN, *Histoire du Bas-Empire* I, Paris, 1959, p. 79 ; M.-L. CHAUMONT, *op. cit*. p. 106 ; P. PETIT, *Histoire Générale de l'Empire romain* III. *Le Bas-Empire*, Paris, 1978, p. 16 ; E. FREZOULS, *Fluctuations…*, p. 214, et n. 148 ; A. CHASTAGNOL, *L'évolution politique, sociale et économique du monde romain – 284-363*, Paris, 1982, p. 97 ; et récemment encore, sur un examen strict des sources littéraires, A. LUTHER, « Roms Mesopotamische Provinzen nach der Gefangennahme Valerians (260) », dans, J. Wiesenhöfer, Ph. Huyse (éd.), *Ērān ud Anērān : Studien zu den Beziehungen zwischen den Sasanidenreich und der Mittelmeerwelt*, Munich, 2006, p. 213 *sq*. : tous admettent la probabilité d'une Mésopotamie pour partie romaine dès 287 apr. J.-C.

[108] « *(…) Partho quippe ultra Tigris redacto.* », *Panégyr*. de Constance, 3, 3. Et Dioclétien de devenir *Persicus Maximus* (*ILS*, 618), puisqu'aussi bien le traité consacre une victoire diplomatique sur Vahram. Les opérations de police contre les *Saraceni* du désert n'ont rien à voir avec ce titre, comme cela a été parfois soutenu.

[109] Narsès venait d'accéder au pouvoir, avec des visées belliqueuses plus marquées que celles de ses prédécesseurs. Selon Eutrope (IX, 24), « il envahit la Mésopotamie », ce qui montre bien que cette dernière était alors au moins partiellement romaine.

[110] Cf. la carte hors texte de P. PETIT, *op. cit*., p. 250, reprise par E. FREZOULS, *op. cit*., p. 195.

[111] La ville est comme un *propugnaculum imperii*, pour reprendre une terminologie cicéronienne, un véritable coin enfoncé en territoire perse.

Si l'on accepte la réalité de ce traité de 287, c'est alors que dut s'affirmer la vocation militaire d'Amida, seule ville d'importance en ces extrémités : Nisibe, non plus que Bezabde et Singara ne se trouvaient encore en Mésopotamie romaine [112], ce qui n'a pu manquer de faire de notre ville, dans cette région, le bastion principal de la défense de l'Empire, pour une décennie.

Le traité de Nisibe

Quelques années plus tard, en 298-99 donc, Dioclétien impose aux Perses vaincus une rétrocession « définitive » de la haute-Mésopotamie, entre Euphrate et Tigre, augmentée du contrôle des *gentes transtigritanae*, ces « satrapies » arméniennes dont le traité de Nisibe – au grand dam de la maison d'Iran – a confié la suzeraineté à Rome [113], et qui constituent dès lors comme un glacis protecteur de l'Empire [fig. 1] [114]. Ce faisant, le traité sanctionnait une position exceptionnellement offensive, la plus avancée depuis les conquêtes éphémères de Trajan. S'il reprenait peu ou prou, en haute-Mésopotamie, le tracé de la frontière de Septime Sévère, ce dispositif était infiniment fragile, du fait d'une absence de disposition prévisible de la part des Perses – comme n'allaient pas tarder à le montrer les événements – à supporter durablement un tel camouflet [115] et tout particulièrement la perte des satrapies. Loin de revêtir la forme du *gentlemen's agreement* qu'avaient pu constituer parfois les accords bilatéraux à l'époque des Parthes, un tel traité « inégal » impliquait donc la mise en œuvre d'une stratégie de mise en défense rigoureuse. De là l'implication permanente de Dioclétien en Orient, et la constitution d'un *limes* fortifié, depuis le désert syrien au sud jusqu'au cours supérieur du Tigre [116], à Amida, et au piémont du Taurus : le « plus ample programme de fortification des frontières que Rome ait connu dans son histoire », pour reprendre le mot de C. Zuckerman [117].

---

[112] Contrairement à ce qu'avait cru Mommsen (*op. cit.*, p. 443). Ce sont les trois autres grands cantonnements légionnaires habituels du *limes* mésopotamien.

[113] Sophène, Ingilène, Anzitène, Grande Sophène ou Sophanène, Arzanène, Corduène, Moxoène, Zabdicène. Echelonnées d'ouest en est, le long de l'Euphrate oriental (ou Arsanias) et jusqu'au lac de Van, ces principautés autonomes, de peuplement arménien, jouèrent historiquement un rôle comparable à celui des états-clients mésopotamiens du côté romain. Mais avec cependant une différence de taille : vassales du roi d'Arménie, elles se trouvaient de ce fait souvent liées à un monarque issu de la famille régnante iranienne, ce qui explique que les Perses les aient considérées comme relevant légitimement de leur *imperium*, ce d'autant plus que la dynastie des Arsacides était d'ascendance parthe (sur quoi, M.-L. CHAUMONT, *op. cit.*). Cette conception explique la virulence, un demi-siècle plus tard, de Sapor II, après la prise d'Amida : il ordonna, au mépris des conventions de la guerre, que tous les soldats romains nés à l'est du Tigre, c'est-à-dire originaires de ces territoires et de ce fait coupables de haute trahison, fussent minutieusement égorgés, « (…) tous jusqu'au dernier, sans qu'on fît aucune distinction entre les petites gens et les nobles » (Ammien, XIX, 9, 1, trad. G. Sabbah). On reviendra plus loin sur ces satrapies, dont certaines furent rendues aux Perses après la paix de Doura, en 363 apr. J.-C.

[114] Le « boulevard de la Mésopotamie », selon Th. Mommsen (*op. cit.*, p. 444).

[115] La prétention de Narsès à assumer l'héritage expansionniste du grand Sapor I^er^ n'était évidemment pas ignorée des Romains. Tous les moyens seraient bons, y compris les tentatives de déstabilisations des provinces orientales par la diffusion du manichéisme, alors protégé des rois iraniens, grâce à la médiation des nomades Saracènes. Partout, écrit P. Petit (*op. cit.*, p. 14), on trouve durant la Tétrarchie « (…) la trace des machinations perses ».

[116] Sur la *strata diocletiana* et le *limes* jusqu'au Tur Abdin, en haute-Mésopotamie, cf. A. POIDEBARD, *La trace de Rome dans le désert de Syrie*, Paris, 1934. Il n'y a pas lieu dans le cadre de cet article de traiter de la question – diluvienne – de la nature exacte du *limes* tardo-antique, en liaison avec les réformes militaires de Dioclétien et de Constantin. Rappelons seulement que, concernant le *limes*, l'historiographie de ces dernières décennies avait quelque peu amodié la conception « moderniste » de l'œuvre du premier des Tétrarques (une ligne Maginot avant l'heure) qu'avait semblé documenter le travail pionnier du R.P. Poidebard. Et s'il est vrai que ces résultats spectaculaires avaient abusivement conduit à attribuer au seul Dioclétien tout ouvrage de défense (M. REDDE, « Dioclétien et les fortifications militaires de l'Antiquité tardive. Quelques considérations

Or, il apparaît bien que, sise au contact direct des principautés transtigritanes – à peu de distance d'Egil, la capitale de l'Ingilène, et dominant le plateau de Grande Sophène sur la rive gauche du Tigre –, Amida se trouve désormais au cœur de la nouvelle configuration du *limes* [fig. 1] [118]. Point de passage principal du Tigre avec le pont de moindre importance de *Charcha* [119], elle est le lieu de convergence des principales voies venant de ces régions [120]. Si la ville est devenue une place-forte militaire, l'une des *claustrae* qui ferment l'accès au territoire romain [121], une nouvelle fonction lui échoit désormais : celle d'administrer les relations avec ces satrapies que les Perses ont toujours considérées comme leur domaine réservé et qu'ils n'auront de cesse de récupérer tout au long du siècle suivant [122]. Ce double rôle suffit largement à expliquer qu'on y ait installé une légion nouvellement créée, la V^e^ légion Parthique, celle-là même qui échouera, un demi-siècle plus tard, à défendre la ville des assauts de Sapor II, lors du fameux siège magnifié par Ammien Marcellin [123].

> Il resterait toutefois à lever une objection concernant la date de création de la *Quinqua Parthica* : on va voir en effet qu'avant le désastre de 359, Amida fut sans doute prise par les Perses, sous le règne de Constantin, en 324 ou plus probablement en 336-337, ce qui occasionna sa fortification et même sa (re)fondation par Constance II. Si l'on accepte la réalité de cette conquête, il devient difficile d'attribuer à Dioclétien la création de la V^e^ Parthique sans qu'elle ait été précisément anéantie en cette occasion, puisqu'aussi bien l'absence de cette légion dans les listes de la *Notitia Dignitatum* semble montrer qu'elle ne survécut pas à la débâcle de 359 [124]. Mais cette situation n'est pas exceptionnelle dans l'histoire militaire de Rome : il arrivait souvent, en effet, que l'on reconstituât des armées décimées ou dissoutes. D. Hoffmann a ainsi rappelé que les I^e^ et II^e^ *Parthicae* sévériennes avaient été reconstituées et affectées dans

---

de méthode », *AnTard* 3, 1995, p. 91-124), on est allé beaucoup trop loin dans l'autre sens, jusqu'à écarter toute idée de mise en défense frontalière *contre* le témoignage des sources littéraires et les vestiges matériels (ainsi, B. ISAAC, *The Limits of Empire. The Roman Army en the East*, Oxford, 1990, p. 161-218). Il semble qu'il faille aujourd'hui en revenir à une acception plus réaliste : on se reportera sur ce sujet à l'excellente mise au point de C. ZUCKERMAN, « Sur le dispositif frontalier en Arménie. Le *limes* et son évolution, sous le bas-Empire », *Historia* 47, 1998, p. 108-128. En dernier lieu, C. Morrisson (éd.), *Le Monde byzantin* I, Paris, 2004, p. 144-148.

[117] C. ZUCKERMAN, *Dispositif frontalier*…, p. 122.

[118] Procope (*De Aedificiis*, III, 1, 16-18) est précis : « (…) dans l'autre Arménie, *qui s'étend depuis l'Euphrate (*oriental *ou* Arsanias*) jusqu'à la cité d'Amida*, cinq satrapes arméniens tiennent le pouvoir (…) ». La Table de Peutinger (fig. 8), donne l'étape d'Egil, marquée des deux tours, à 27 milles d'Amida-*Ad Tigrem*. La capitale de la Sophanène, Matyropolis-Tigranocerte, est à trente milles à l'est. La carte donnée par M.-L. Chaumont (*op. cit*., hors texte) montre Amida comme intriquée au beau milieu de ces deux principautés sur le saillant que forme à cet endroit le coude du Tigre.

[119] Site d'une unité d'auxiliaires (J. WAGNER, *TAVO*, B, V, 13). La forteresse de *Kephas* (Hasankeyf, à 100 km au sud-est de Diyarbakır), siège de la VI^e^ légion *Parthica* et lieu d'un pont antique célèbre, ne sera fondée qu'au IV^e^ siècle.

[120] *TAVO*, B, V, 13 ; L. DILLEMANN, *op. cit*., p. 235 et fig. XXXIII.

[121] Avec Bezabde, à l'extrémité orientale du dominion romain.

[122] Sur ce rôle d'Amida dans le contrôle des satrapies, que documente une source syriaque tardive, cf. *infra*.

[123] XVIII, 9, 3. La V^e^ Parthique n'est pas autrement connue. Selon D. Ritterling, (« Legio », *RE* I, col. 1586), elle a été créée par Dioclétien avec les IV^e^ et VI^e^ *Parthicae*, respectivement cantonnées à *Kirkésion* et *Kephas* (à partir de Constance pour cette dernière). Mais il doute que la V^e^, basée depuis longtemps à Amida au témoignage d'AMMIEN, XVIII, 9, 3 (*(…) cuius oppidi praesidio erat semper quinta Parthica legio destinata (…)*), l'ait été depuis ses origines. D. Hoffmann (*Das spätrömische Bewegungsheer und die* Notitia Dignitatum I, Düsseldorf, 1969, p. 413-414, et n. 797 et 808) est, quant à lui, catégorique ; il fait d'Amida un camp légionnaire sous Dioclétien, et de la V^e^ Parthique une *legio ripensis*, c'est-à-dire attachée au *limes*. Cette conclusion fait aujourd'hui autorité (ainsi, *TAVO*, B, V, 13).

[124] *Notitia Dignitatum*, *Or*., XXXVI, p. 77-79 de l'éd. O. Seek, Berlin, 1876, où ne sont mentionnées en effet, pour la Mésopotamie, que les I^e^ et II^e^ légions Parthiques. Les données de la *Notitia* nous renseignent, pour la *pars orientalis* de l'empire, sur la situation à la fin du IV^e^ siècle (sur ce point, C. ZUCKERMAN, « Comtes et ducs en Égypte autour de l'an 400 et la date de la *Notitia Dignitatum Orientis* », *AnTard*. 6, 1998, p. 137-147).

d'autres garnisons après la chute de leur ville de cantonnement respectives (Singara et Bezabde) puisqu'elles sont mentionnées encore par la *Notitia* [125]. Il a donc pu en aller de même à Amida pour la V^e^ légion, jusqu'à la date fatale de 359. On peut d'ailleurs se demander pourquoi cette légion ne fut pas à nouveau reconstituée alors qu'Amida était en passe de devenir la métropole unique de la Mésopotamie et son bastion le plus puissant du fait de la chute de Nisibe (363 apr. J.-C.). L'une des raisons de cette disparition est peut-être à rechercher dans le déshonneur qui a entaché les circonstances de la chute de la ville, au dire de certains haut dignitaires de la Cour de Constance [126]. *Legio* de rang *ripensis*, c'est-à-dire appartenant aux unités spécifiquement attachées au *limes* [127], elle aurait failli à sa tâche, au même titre que les prestigieuses légions mobiles – dont une *schole* palatine – dépêchées à la hâte à Amida pour défendre la ville, et aurait été remplacée par des corps de cavalerie auxiliaires ou détachés, par ailleurs moins coûteux [128]. À moins que la critique ait ici une portée plus générale, s'inscrivant dans l'inexorable mouvement de dépréciation historique des *ripenses-limitanei* incapables de tenir les frontières, malgré la présence – trop tardive – d'un *comitatus* qui n'avait pu redresser la situation en organisant à temps une défense efficace : la disparition de la *Quinqua Parthica*, qui avait pourtant déjà survécu à un siège, constituerait alors un témoignage clair de cette évolution des conceptions stratégiques au plus haut niveau impérial [129]. Il reste enfin possible que les intrigues de Cour qui, au dire d'Ammien [130], avaient conduit une clique d'eunuques cupides à faire nommer pour la défense de l'Orient un certain Sabinien, « (…) vieillard à coup sûr décrépit et bien argenté mais inapte à la guerre » au détriment du chevronné Maître de cavalerie Ursicin, n'aient, après la défaite, provoqué le discrédit de légionnaires auxquels on aurait fait porter le chapeau en lieu et place dudit personnage, le tout sans que l'empereur n'en sût rien. Ammien le sous-entend en effet : lorsque la commission d'enquête chargée de prononcer sur les causes du désastre d'Amida rendit ses conclusions, Sabinien – et sa fortune – jouissaient encore

[125] *Op. cit.*, p. 236 avec la note 278. Elles sont, après 363, respectivement basées à *Constantia* (Viransehir) et *Kephas* (Hassankeyf).

[126] AMMIEN MARCELLIN, XX, 11, 5 : le gardien du Trésor, Ursulus, aux côtés de Constance devant la cité ruinée, critique sévèrement l'échec de ces « (…) légionnaires qui épuisent à présent les ressources de l'Empire pour disposer de copieuses soldes » (trad. J. Fontaine). D'évidence, il y a déjà au milieu du IV^e^ siècle une question latente relative à la hiérarchie militaire et au coût supporté pour la défense de l'Empire, qu'Ursulus est bien placé pour connaître.

[127] Selon D. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 236. Rappelons que les *comitatenses*, c'est-à-dire les soldats qui, à l'origine, relèvent du *comitatus*, l'entourage impérial, constituent l'armée mobile d'intervention, le cœur du dispositif militaire issu des réformes de Constantin, avec les troupes cantonnées aux frontières, les *riparii* ou *ripenses* (*limitanei* à partir de 363 apr. J.-C.). Les premiers relèvent directement du Prince et de ses *magistri*, les seconds de ducs provinciaux. Il semble que, au fil du renforcement de l'armée de manœuvre au détriment des troupes frontalières, qui forme la trame de l'histoire militaire du IV^e^ siècle, certaines unités provinciales furent intégrées à l'armée mobile *ob merito*, qui prirent le nom de *pseudo-comitatenses* (Y. LE BOHEC, *L'armée romaine sous le Bas-Empire*, Paris, 2006, p. 143-144), devenant de ce fait l'élite des unités frontalières. Elles sont mentionnées pour la première fois en 365 apr. J.-C. et, selon Hoffmann, doivent plutôt leur apparition en Orient à l'abandon, suite au traité de Doura de 363, d'une partie des régions trantigritanes, qui aurait entraîné un regroupement « à l'arrière » des unités de *ripenses*. Ce fut le cas de la VI^e^ *Parthica*, qui est désignée comme telle dans la *Notitia Dignitatum* (*Or.* 7, 58)… mais apparemment pas de la *Quinqua Parthica* qui disparut purement et simplement.

[128] Puisque moins nombreux. À moins que la critique n'ait ici visé les légions du *comitatus* incapables de tenir le siège (Ammien en donne le détail en XVIII, 9, 3), et dont certaines étaient composées de soldats rétifs qui s'étaient signalés en Occident par leur indiscipline. Quoi qu'il en soit, il ne restera plus à Amida par la suite (*N. D.*, *Or.* XXVI, 19, 21) que deux détachements de cavalerie lourde, les *equites scutarii Illyriciani* et *ducatores Illyriciani*, sans doute ceux dont Ammien signale en XVIII, 8, 2, l'arrivée récente en Mésopotamie. Ces deux turmes (700 hommes au total) resteront cantonnées jusqu'au V^e^ siècle dans la cité devenue métropolitaine après la paix de Jovien (cf. *infra*).

[129] Sur cette évolution, C. ZUCKERMANN, dans *Le monde byzantin…*, p. 151-154. Elle se traduit aussi par la « montée » de la cavalerie qu'illustre, à Amida, la présence postérieure des deux unités d'*equites* (cf. note précédente).

[130] XVIII, 5, 4-5.

> d'une puissante faveur. La *Quinqua Parthica* aurait alors tout simplement fait les frais des manigances d'un entourage impérial déjà typiquement… byzantin. Voire… [131].

S'il est possible que, selon un schéma assez répandu, la présence d'un camp légionnaire de Dioclétien aux abords de la ville ait pu influer sur le plan de la cité nouvelle – notre ville rouge –, la description que fait Ammien [132] d'une citadelle encore étriquée (*perquam brevis*) avant que Constance ne l'eut renforcée nous paraît cependant exclure l'hypothèse d'un nouvel urbanisme tétrarchique.

4- *« … Caesar etiamtum … » : vers le règne de Constance*

On a longtemps écrit que les premières décennies du IV^e^ siècle avaient été paisibles dans cette région de l'Empire, depuis la paix de Nisibe (298-99) jusqu'aux toutes dernières années du règne de Constantin, où les relations avec les Perses se seraient à nouveau soudainement dégradées [133]. Ce point de vue a été quelque peu corrigé [134] : de fait les batailles acharnées du milieu du IV^e^ siècle – parmi lesquelles les trois sièges de Nisibe, les prises de Bezabde, de Singara et d'Amida – ne constituèrent que la prolongation des raids continuellement menés par la Perse depuis le règne d'Hormiz II (302-309 apr. J.-C.) et jusqu'à l'accession à l'augustat de Constance en 337. On devrait donc plutôt parler de paix armée, tant les relations furent tendues, ponctuées de provocations, d'expéditions-éclairs, d'échanges épistolaires et autres accords éphémères, que les sources évoquent de manière allusive. La question chrétienne était désormais au cœur des crises [135], comme l'illustre la mission de Grégoire l'Illuminateur, premier *catholicos* de l'église d'Arménie, dont l'action évangélisatrice – réelle ou supposée –, nous vaut, dans les sources arméniennes, une première mention d'Amida [136]. Il

---

[131] Sur la responsabilité de Sabinien dans l'attaque des Perses et la prise d'Amida, sur le contexte général de corruption des milieux politiques et de la hiérarchie militaire au Bas-Empire, cf. R. MACMULLEN, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Paris (trad. française), 1991, p. 294-303. Le caractère d'improvisation totale dans lequel se trouve l'état-major de Constance, en même temps que la désorganisation du commandement supérieur est prouvé par le seul fait qu'un certain Aelianus, chef des *Superuentores* et les *Praeuentores*, deux des légions mobiles venues prêter main-forte à la *Quinqua Parthica*, vient tout juste d'être promu comte, semble-t-il spécialement pour l'occasion (AMMIEN, XVIII, 9, 3).

[132] XVIII, 9, 1.

[133] Ainsi, E. STEIN, *op. cit.*, p. 130 ; P. PETIT, *op. cit.*, p. 57 : après la défaite de 297-298, « (…) la Perse était restée longtemps tranquille ». La raison principale de cette quiétude aurait été due au jeune âge du roi Sapor II, couronné *in utero* en 309 apr. J.-C., et de ce fait incapable pour longtemps de mener quelque politique que ce soit.

[134] Ainsi, N. SCHINDEL, « Krieg oder Frieden ? – Numismatisch-epigraphische Überlegungen zum römisch-persischen Verhältnis in den ersten 25 Jahren des Sasanidenkönigs Sapuhr II. (309-379) », Teil 1, *Money Trend* 5, 2000, p. 52-57 ; Teil 2, *Money Trend* 6, 2000, p. 52-56. Selon cet auteur, la période qui court de la paix de Nisibe (299 apr. J.-C.) à l'année 335 est loin d'avoir été une période de paix entre Rome et l'Iran. Reconsidérant certains documents (inscriptions, papyrus, notices tirées de quelques sources écrites, monnaie de l'empereur Licinius représentant au revers Jupiter avec un captif dans le costume d'un barbare oriental…), l'auteur dénombre pas moins de six guerres romano-perses : la première déjà sous Hormizd II avant 309, les autres sous Sapor II durant les années 310, 312, 314, 317 et 324 apr. J.-C. Sur la situation indiscutablement conflictuelle au cours de cette dernière année, cf. notre développement, *infra*.

[135] *Le Monde Byzantin…*, p. 6.

[136] AGATHANGE, *Histoire*, XIII, 153 (éd. V. Langlois, *Collection des Historiens Anciens et Modernes de l'Arménie* I, 1867, p. 180) : « Ainsi, dans toute l'Arménie, il (Grégoire) répandit la culture de la prédication évangélique (…) depuis la ville d'Amid jusqu'à Medzpin (Nisibe), en cotoyant la Syrie (…) ». Cette mention doit être située autour des années 320 apr. J.-C.

semble que Licinius guerroya en Mésopotamie dans les années 313-314, ce qui suppose que le sol de la province avait été d'une manière ou d'une autre violé par les Perses [137]. Probablement en rapport avec la conversion de l'Arménie voisine en 312 [138], puis à son annexion peu de temps après par Constantin, ces combats auguraient des expéditions qu'allaient immanquablement entraîner l'éloignement inéluctable de ce royaume de la sphère d'influence iranienne ainsi que la persécution des chrétiens dans son propre empire par Sapor, ou du moins par sa maison. Encore une fois, la vieille pomme de discorde – le sort du royaume « souverain » d'Arménie – était au centre des tensions… Et Amida avec. Il n'est donc pas surprenant de la trouver mentionnée à cette époque comme victime d'une attaque perse : vers 324 peut-être, mais plus probablement en 336-337, alors que Constance était encore César.

La date de cet événement est des plus obscures ; on se trouve devant deux hypothèses également plausibles :

> Théophane le Confesseur, un chronographe byzantin du VIII[e] siècle, évoque Amida au moment de la guerre entre Constantin et Licinius, dans le courant de l'année 324 apr. J.-C. :
>
> > « Dans la même année, Narsès le fils (*sic*) de l'empereur perse, envahit la Mésopotamie et prit la cité d'Amida. L'enfant (παῖς) de Constantin, le César Constance, lui fit la guerre et, manquant de peu d'être tué, il lui infligea dans le combat une telle défaite que Narsès en mourut » [139].
>
> Cette attaque n'est pas autrement connue. On a souvent postulé une confusion de Théophane et invoqué l'anachronisme : coutumier de ce genre d'erreurs, le chronographe byzantin a, il est vrai, souvent été pris en défaut par la philologie moderne [140]. Ce dernier aurait ici évoqué un siège plus tardif (336-337), beaucoup plus vraisemblable : c'est en effet à cette époque, lorsque Constance fut envoyé en Orient, que fut tué un Narsès, frère de Sapor, au dire de Festus [141], le César recevant à cette occasion son premier surnom de *Persicus*. Cette campagne, qu'atteste également un *discours* de l'empereur Julien [142], aurait participé de la guerre qui éclata suite à l'invasion de l'Arménie chrétienne par les Perses en 336 apr. J.-C., et qui marqua, après le calme tout relatif dont on a parlé plus haut, l'ouverture « officielle » des hostilités entre Sapor et Rome. La plupart des spécialistes ont donc abaissé la chronologie de notre épisode jusqu'à la deuxième moitié des années trente [143]. Et il est vrai que Constance, quoiqu'effectivement César,

---

[137] *Pan. Lat*, IV (10), 38, 3.

[138] Sur quoi, T. BARNES, « Constantin and the Christians of Persia », *JRS* 75, 1985, p. 131.

[139] *Theophanis Chronographia*, éd. de Boor, Leipzig, 1883, T. I, p. 20 (la traduction est de notre fait). Selon C. MANGO, R. SCOTT, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History (AD 284-813)*, Oxford, 1997, p. 34, il doit s'agir ici du frère et non du fils de Sapor, comme l'avait vu W. Ensslin (« Zu dem vermuten Perserfeldzug des rex Hannibalianus », *Klio* 29, 1936, p. 102-110).

[140] Ainsi, R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography*, Stuttgart, 1999, p. 198-199.

[141] À la bataille de Narasara (*Brev*., 27, 2-3). Encore que le contexte chronologique soit loin d'être clair dans un tel condensé d'histoire universelle. Dodgeon et Lieu, dans leur recueil de sources (p. 154), préfèrent abaisser la chronologie de l'événement à 336-337, quoiqu'avec un point d'interrogation. W. Ensslin (*op. cit*., p. 106) a identifié Narsès comme le parent que Sapor voulut, au dire de Moïse de Khorène (III, 10), installer sur le trône d'Arménie vers 336 apr. J.-C. J. Markwart (*Studien zur armenischen Geschichte* IV, 1930, p. 265) plaçait cette bataille sur la route d'Amida à Tigranocerte, à la station dénommée Nararra (Nehar Harré) dans la Table de Peutinger, juste à treize milles à l'est d'Amida. Mais selon A. Peeters (« L'intervention politique de Constance II dans la Grande Arménie en 338 », *Bull. Acad. Roy. Belg*., V,17, 1931, p. 10-47), Narasara aurait participé de la bataille de Singara en 337 et devrait être localisée dans le djebel Sindjar. Ces positions impliquent évidemment des lectures différentes de Théophane.

[142] *Éloge de Constance*, 14 *sq*.

[143] Avec des variations pour la date précise, entre 334 et 337. Ainsi, après W. Ensslin (*supra*, n. 135), cf. R.W. BURGESS, *op. cit*., p. 198-199 ; K. MOSIG-WALBURG, *op. cit*., p. 183-184.

n'avait encore que sept ans en 324, ce qui exclut une quelconque expédition sous son commandement. On ne voit pas en outre comment l'affaire aurait pu se dérouler dans le courant de cette année, puisque ce dernier ne fut pas proclamé César avant le 8 novembre et que la saison des campagnes militaires était normalement close [144]…

Il reste que la question n'est pas si évidente qu'il y paraît, pour plusieurs raisons :

– d'abord, le texte n'indique pas expressément que Constance réagit *immédiatement* après l'agression de 324, en sorte qu'on pourrait dissocier une attaque d'Amida à cette date de la mort de Narsès une décennie plus tard.

– On peut aussi remarquer que le texte porte, pour désigner Constance, le mot παῖς, qui désigne en principe l'enfant prépubère, n'ayant pas porté sa première barbe, ce qui était bien le cas du César de 324, mais pas de celui des années 336-337 [145]…

– Mais surtout, le texte s'inscrit précisément dans la trame des événements politiques de l'époque, Théophane évoquant *dans la même année* la déposition par Constantin de Licinius et de son fils, Licinianus, faisant suite à l'usurpation de Martinianus, Maître des Offices de l'Auguste d'Orient. Or, il se trouve que le Confesseur est le seul à mettre en relation ces deux événements, au point que les derniers éditeurs de la *Chronographie* évoquent la probabilité qu'il ait disposé d'une source inconnue, la fameuse *Kaisergeschichte* perdue dont la philologie moderne a reconnu la trace chez d'autres auteurs [146].

– La notice de Théophane semble ici plus précisément empruntée à une source contemporaine du IV^e^ siècle que Jacques Bidez a identifiée à l'*Histoire Ecclésiastique* de l'historien arien Philostorge, dont notre passage constituerait un fragment digne de foi [147].

– Enfin, l'*Histoire Ecclésiastique* de Barhadbešabba Arbaia, une chronique syriaque du VI^e^ siècle rarement alléguée pour cette époque [148], fait également clairement mention de «…*(quelque) trouble sur les frontières* » dans les mois qui précèdent l'ouverture du concile de Nicée (325 apr. J.-C.). Un certain *Simon bar Sabba'é*, « *le* catholicos *du pays des Perses* », sollicité pour participer à l'assemblée devant prononcer sur la question arienne, s'interroge en effet sur l'opportunité d'y envoyer les évêques de Perse parce que cette participation pourrait menacer la vie même des Pères, en un temps ou la tolérance des autorités iraniennes est particulièrement aléatoire [149]. La chronologie précise de cet épisode ne peut être mise en doute, puisque ledit *catholicos*, « *craignant de monter au concile* », choisit de dépêcher à Nicée un subordonné, qui pût passer inaperçu du Grand Roi, et que cet

[144] R.W. BURGESS, *op. cit.*, p. 198, encore que cet argument ne soit pas dirimant, ce point ayant souffert par ailleurs nombre d'exceptions.

[145] La première mission officielle du César Constance semble avoir consisté dans son envoi à Trèves pour remplacer son frère Constantin (II) engagé sur le Danube. Si la chronologie de cet épisode relaté par Julien (*Or.*, I, 12) est placée en 331-332, Constance a alors 14 ans.

[146] G. MANGO, R. SCOTT, *op. cit.*, p. 34, et n. 7. Sur l'Histoire Impériale perdue, cf. R.W. BURGESS, « On the date of the Kaisergeschichte », *Classical Philology* 90-2, 1995, p. 111-128 (l'auteur en fixe le *terminus a quo* à la date de 357 apr. J.-C.).

[147] J. BIDEZ, *Philostorgius Kirchengeschichte*, Leipzig, 1913, p. 204, dans l'appendice intitulé « Fragmente eines arianischen Historiographen ». Identification admise, entre autres, par T.D. BARNES, « Two Victory Titles of Constantius », *ZPE* 52, 1983, p. 335.

[148] *Histoire des Pères qui souffrirent persécution pour la vérité* (éd. et trad. française de Fr. Nau), *Patrologia Orientalis* XXIII, 2 (= fasc. 113), 1932, p. 205-206. Dodgeon et Lieu n'en font pas mention.

[149] « (…) si ce n'étaient les païens qui ont soif de notre sang, je voudrais moi aussi être béni par votre empire et par nos Pères et nos maîtres fidèles (…) », écrit-il dans une lettre d'excuse adressée à Constantin.

envoyé, un certain Jean *Persidos*, (« de Perse »), figure, seul représentant de l'Empire sassanide, sur la liste authentique des souscriptions du concile [150].

Une situation conflictuelle à la frontière des deux empires paraît donc avérée. Elle est confirmée par un renseignement indirect qui a souvent été mésestimé : à cette même époque, en effet, fut projetée une expédition contre les Perses dont le seul Optatianus Porfyrius s'est fait l'écho [151], ce qui explique que l'affaire n'ait pas connu un grand succès auprès des spécialistes [152]. Ce poète de cour, intime de Constantin, ne peut pourtant avoir inventé un fait qu'il exposa publiquement dans un éloge en 325 apr. J.-C. ou l'année suivante, à l'occasion des *vicennalia* de l'empereur.

On pourrait être tenté d'alléguer dans le même sens la chronique de Georges Cedrenus [153], qui fait état, dans un passage à caractère édifiant, d'une expédition de Constantin à la même époque, suite à la destruction par les Perses de la ville de Chalcédoine (*sic*), en Bithynie, en quelque sorte en « prévention » de la fondation à venir de Constantinople. Trop d'invraisemblances obérant ce curieux récit [154], on n'en fera pas fond.

À ce stade de la réflexion, on jugera en tout cas qu'une attaque d'Amida n'est pas à exclure dans le courant de l'année 325, voire à la fin de l'année précédente [155] : elle aurait été liée au contexte d'agressions frontalières auxquelles Constantin – et non, évidemment son jeune fils – avait eu l'intention de riposter. Cela pourrait expliquer que, pour calmer le jeu, les Perses envoyèrent en ambassade à Rome le prince Hormisdas, visite qui fut sanctionnée au dire d'Eusèbe de Césarée par la signature d'un traité d'amitié [156]. Constantin crut alors devoir pousser l'avantage en sollicitant de Sapor dans une longue lettre sa bienveillance à l'endroit des chrétiens vivant dans l'empire perse – une préoccupation désormais majeure de l'Auguste unique – demande qui, semble-t-il, fut favorablement reçue des Perses au moins dans un premier temps [157].

---

[150] Cf. « La liste originale des Pères de Nicée » (éd. E. Honigmann), *Byzantion*, 1939, p. 45-48. Le texte de Barhadbešabba mentionne « Jean, l'évêque d'Arbèles », qu'il faut d'évidence identifier au *Persidos* des actes du concile. Il fut décapité en 343.

[151] P. OPTATIANUS PORFYRIUS, *Carmina*, 18, 4 : « *…et Medi praestas in censum sceptra redire* ». Cette allusion ne peut pas être imputée aux campagnes de la fin de la vie de Constantin, dans les années 336-337. Optatien a intégré certains de ses poèmes « géométriques » dans un panégyrique, ce qui lui a valu un retour en grâce après un bannissement dont la raison est inconnue, en 325 apr. J.-C., et de là, le poste de Préfet de la Ville entre 329 et 333 apr. J.-C. (R. Herzog, P. Lebrecht Schmidt [éd.], *Nouvelle histoire de la littérature latine* V, 1993, p. 272-276).

[152] À l'exception notable de T.D. BARNES, *Two Victory…*, p. 229-235. *Contra*, K. Mosig-Walburg (*op. cit.*, p. 184), selon qui Porfyrius ne dit pas *expressément* qu'il y eut un projet de campagne militaire.

[153] *Compendium Historiarum* (éd. I. Bekker), Bonn, 1838-1839, p. 496-495. *Kedrenos* est un moine auteur d'une chronique depuis la Création du monde jusqu'au milieu du XI[e] siècle.

[154] À commencer par l'éloignement de la cité de la frontière orientale, qui aurait supposé un raid perse à travers toute l'Anatolie dont aucune autre source ne fait état. Le passage (éd. Berger, 1999, p. 374-375) évoque d'ailleurs deux affrontements, ce qui aggrave son caractère suspect. Sur les invraisemblances d'un texte à couleur essentiellement légendaire, cf. K. MOSIG-WALBURG, *op. cit.*, p. 186-187, dont nous partageons entièrement les vues.

[155] T.D. BARNES, *op. cit.*, p. 235.

[156] *Vie de Constantin*, IV, 8, 1.

[157] Selon Michel le Syrien (*Chron.* VII, 3, T.I, p. 257 de l'éd. Chapot). Eusèbe (*V. C.*, IV, 8-13) en donne la teneur intégrale, qui est généralement admise comme authentique (P. PETIT, « Libanius et la *Vita Constantini* », *Historia* 1, 1950, p. 474-475).

Sans remettre en cause la trame générique de ces événements, indubitablement à situer autour de l'année 324, il reste cependant qu'une date plus tardive semble plus probable pour ce qui est de l'attaque d'Amida elle-même, pour les raisons qu'on a dites, même si, dans le contexte d'exaspération chronique des tensions frontalières, la possibilité de deux sièges n'est pas à exclure. Une action de Narsès en 337 s'accorderait parfaitement avec l'intervention en Arménie voisine qui marque le renouveau belliciste des Sassanides, à la fin du règne de Constantin. La mise en tutelle du royaume arsacide supposant en même temps celle des régions transtigritanes officiellement sous la *dicio* romaine, il paraît logique que les Perses n'aient pas ignoré Amida, dont nous avons dit plus haut le rôle qu'elle devait déjà jouer dans l'administration et/ou la surveillance de ces territoires, ce qui n'est peut-être pas étranger à l'acharnement que mit le Grand Roi, vingt-trois ans plus tard, à la détruire de fond en comble.

Il faut s'attarder un instant sur ce rôle d'Amida, que documente une source syriaque anonyme souvent mésestimée [158]. Dans la *Vie de Jacques le Reclus* – un moine ayant vécu entre les règnes de Constance et de Théodose II – une digression évoque l'histoire récente de la ville, que nous reproduisons ici dans la traduction française qu'en donna François Nau, son premier éditeur [159] :

> « Après que l'empereur Constantin (*sic*) [160], fils de Constantin le Grand, eut bâti Amid, il l'aima plus que les autres villes de son empire et lui soumit de nombreux pays depuis Ris'aïna (*Rhésaina*) jusqu'à Nisibe et aussi le pays de Mayferqat (*Martyropolis* = la Sophanène) et d'Arzonn (Arzanène) et jusqu'aux confins de Qardou (Gordyène). Parce que ces pays étaient à la frontière persane, des voleurs perses faisaient constamment irruption dans ces contrées et les ravageaient. Le Tur Abdin était au milieu de ces pays et (l'empereur) y fit deux grands châteaux pour protéger ces pays contre les voleurs perses : il bâtit l'un d'eux à la frontière du Beit'Arbaïé, au sommet de la montagne, et l'autre sur le Tigre, et il le nomma château de la Pierre, et il en fit le chef-lieu du pays d'Arzoun. Il y avait à Amid même un archimandrite d'Arzoun, nommé Barsabba… ».

On reviendra plus loin sur cette « affection » particulière de l'empereur à l'endroit d'Amida. Il faut d'emblée écarter ici l'hypothèse d'un anachronisme, à savoir la projection à l'époque de Constance du statut métropolitain ultérieur d'Amida, qui pourrait expliquer l'étendue de cette « juridiction ». S'il en était ainsi, le chroniqueur n'aurait pas cité ensemble Rhesaina, la région de Nisibe, l'Arzanène et la Gordyène, les trois dernières ayant, en effet, été retrocédées aux Perses en 363. On penchera donc avec John Matthews pour une source correctement informée [161]. Sont mentionnées ici trois des principautés arméniennes soumises à la tutelle romaine : la Grande Sophène ou Sophanène, dont la capitale était Martyropolis ; l'Arzanène et la Gordyène, dont notre biographe décrit assez précisément les frontières méridionales et occidentales. Il faut y ajouter l'Ingilène, dont le territoire, confinant à celui de la *ciuitas* d'Amida, est implicitement concerné. Le site anonyme « au sommet de la montagne » est identifié par Matthews à la forteresse de Rhabdion, toponyme indigène associé au Tur Abdin, et dont la dénomination romaine aurait été *Castra Maurorum*, seule appellation connue

[158] À la notable exception de J. MATTHEWS, *The Roman Empire of Ammianus*, Ann Arbor (2e éd. révisée), 2007, p. 54 ; et de Dodgeon et Lieu (*op. cit.*, p. 154), qui datent logiquement les faits rapportés par le texte avant la mort de Constantin (fin de l'année 337 apr. J.-C.).

[159] *Revue de l'Orient Chrétien* 20, 1915, p. 7. Jacques le Reclus commença sa vie érémitique en Égypte sous le règne de Julien. Il s'installa à *Kephas* (Hassankeyf), sur le Tigre, après une période d'errance, et mourut en 421 (cf. M.H. DODGEON, S.N.C. LIEU, *op. cit.*, p. 381). L'auteur anonyme de la *Vie* écrit à la fin du XIIe siècle (1197).

[160] Il s'agit évidemment de Constance.

[161] J. MATTHEWS, *op. cit.*, p. 54. La forme et la teneur de cet *excursus* particulièrement documenté nous paraissent devoir le désigner comme un fragment d'une œuvre perdue.

d'Ammien [162]. Le « château de la pierre » est le fort de *Kephas* (Hasankeyf), sur le Tigre, où la *Notitia Dignitatum* cantonnera plus tard la II^e^ légion Parthique [163].

S'il peut paraître étonnant que la « juridiction » d'Amida ait été portée aussi loin vers l'est (la Gordyène se trouve à plus de deux cents kilomètres), le texte donne du moins l'idée d'une supervision générale depuis notre place-forte, puisque Nisibe même – pourtant alors métropole de Mésopotamie – lui semble, dans ce domaine, subordonnée. Cette assertion a conduit l'historiographie récente à écarter implicitement le témoignage de la *Vie*, d'autant plus que, comme on l'a dit au début de ce travail, la réalité de l'Amida pré-constantienne est toujours tenue pour négligeable par la majorité des historiens, convaincus qu'ils sont que la ville n'était qu'une « bicoque » (*ciuitas perquam brevis*), avant que le César n'eût pris son destin en mains [164]. Il nous semble au contraire que sa position géographique particulière plaide en faveur du rôle que lui assigne le biographe anonyme : en effet, la plupart de ces satrapies s'étendent – c'est un autre enseignement majeur du texte – *de part et d'autre du Tigre*, c'est-à-dire en partie sur la rive « romaine » du fleuve [165] et, de fait, ce dernier ne constitue qu'exceptionnellement la frontière provinciale de la Mésopotamie romaine, *sauf précisément* dans la région d'Amida, comme l'a bien vu Marie-Louise Chaumont [166] [fig. 1]. La ville est donc la seule à se trouver entièrement en territoire romain, tout en étant la plus proche du domaine satrapal, à la frontière des trois principautés d'Ingilène, d'Anzitène et de Sophanène dont elle constitue le débouché unique du côté de l'Empire [167]. Il paraît clair que la « construction » (et l'octroi de cette « juridiction ») d'Amida par Constance, qui doit se placer un peu après l'attaque de Narsès [168], a répondu à la nécessité de reprendre en main le contrôle des régions transtigritanes travaillées sans relâche par l'activisme perse, comme l'atteste la révolte, quelques mois auparavant, de l'Arzanène contre le roi d'Arménie pro-romain [169]. Encouragée et soutenue par un Sapor désireux de remettre la main sur le royaume arsacide, cette révolte illustre le dessein des Perses de rallier tout le pays arménien, satrapies comprises, à leur sphère d'influence, c'est-à-dire d'en finir avec la situation héritée du traité de Nisibe, préalable obligé à la reprise de leur politique traditionnelle d'expansion occidentale. Il fallait donc pour les Romains préparer dans le même temps les postes avancés de Mésopotamie à une invasion générale désormais prévisible. Envoyé

[162] *Ibid*., p. 55.
[163] *Or*. XXXVI, 12. Une visite du site permet de comprendre cette dénomination.
[164] AMMIEN, XIX, 9, 1. Ainsi F. MILLAR, *The Roman Near East*, Londres, 1993, p. 209.
[165] Bezabde, l'un des verrous de l'empire aux confins de l'Est, est aussi la capitale de la satrapie de Zabdicène, dont elle tire son nom. De même, *Kephas*-Hasankeyf, sur le Tigre, est le nouveau chef-lieu de l'Arzanène, si l'on en croit le texte. Enfin, Egil, pareillement située sur le fleuve, est la capitale de l'Ingilène.
[166] M.-L. CHAUMONT, *op. cit*., avec la carte hors texte (description des principautés, p. 121-125). Comme on l'a vu plus haut, au témoignage de Procope (*supra*, note 112), Amida apparaît comme intriquée au beau milieu des *gentes Transtigritanae*. Là-dessus déjà, L. Dillemann (*op. cit*., p. 205, fig. XXVIII). Si on fait exception de ces deux auteurs français, le flou qui entoure toujours la question des frontières satrapales – on ne parle en général que « du Tigre » – est notable. La carte donnée par B. Dignas et E. Winter (*Rome and Persia in late antiquity*, Cambridge, 2007, p. 127), fait partout du fleuve la frontière, sauf pour l'Ingilène. Pareillement pour K. Mosig-Walburg (*op. cit*., p. 383, carte 2). Quelques rares travaux récents, parmi lesquels le livre de J. Matthews (*op. cit*., p. 54 *sq*.), s'attardent plus précisément sur ce point capital que les sources antiques documentent pourtant sans la moindre ambiguïté.
[167] Sur la question des voies de communication et du franchissement de Tigre, cf. *supra*.
[168] Quelques mois après, selon K. MOSIG-WALBURG, *op. cit*., p. 335.
[169] La géométrie variable des allégeances satrapales est illustrée, une vingtaine d'années plus tard, par l'attitude du prince de Gordyène, *Jovinianus*, dont nous parle Ammien : d'abord « dans le parti romain » (XVIII, 6, 20-21) dans les années 330, il avait ensuite visiblement changé de camp en 359, profitant de la situation embrouillée, dans l'espoir de s'agrandir. Cela n'empêchait d'ailleurs pas Jovinien d'éprouver de la sympathie pour Rome, à laquelle il devait son éducation : c'est ainsi qu'il aide Ammien à repérer de loin l'avance des armées perses en plein massif du Tur Abdin, quelques jours avant l'assaut d'Amida en 359 ! Plus tard (en 363), il cherche à se concilier les bonnes grâces de Julien en route vers Ctésiphon (AMMIEN, XXV, 7, 8), sans doute dans l'espoir d'agréger à son domaine l'Arabie orientale, à l'est de la Mésopotamie (cf. *notes compl*. de l'éd. Sabbah, p. 201).

en Orient par son père pour parer au plus pressé et préparer la riposte, Constance a « garni les rives du Tigre de forteresses [170] », promu *Kephas* dans le « *pays d'Arzoun* » et réarmé Amida, dont l'abaissement laissait une brèche béante ouvrant directement l'accès à la plaine de Gumathène et, de là, aux provinces anatoliennes [171].

Mais quelle était la nature exacte de cette suzeraineté romaine sur les *gentes Transtigritanae* ? Et que savons-nous vraiment de leur statut juridique ? La question – liée à celle, plus générale, du statut des états clients – n'est pas entièrement éclaircie. Nina Garsoïan [172] indique que certaines portions de ces territoires faisaient partie du domaine royal des Arsacides, ainsi du trésor dynastique de la forteresse d'Angl (Egil), la capitale de l'Ingilène, à quelques encablures d'Amida. De façon générale, les sources arméniennes – il est vrai quelque peu suspectes de « nationalisme » – traitent les satrapies comme formant une partie intégrante de la monarchie partho-arménienne, n'ayant pas droit à une existence séparée, et les satrapes comme des grands vassaux, même s'il est probable que les mainmises alternatives des Perses et des Romains avaient fini avec le temps par relâcher ce lien de vassalité. La législation impériale romaine, en revanche (lois de Théodose, de Justinien), insiste sur leur souveraineté absolue, ce que tend à confirmer la participation ultérieure de certains de leurs princes à la révolte contre Zénon, en 488 apr. J.-C. Des *novelles* de Théodose (*CTh*. 12,13,6) adressées au satrape de Sophanène, attestent une immunité fiscale alors que le royaume arsacide lui-même ne reçut cette exonération qu'à titre exceptionnel, en 358 [173]. Seul l'or coronaire, une offrande « spontanément » offerte à l'empereur par le roi en vertu de sa *devotio*, est consigné dans les sources officielles. Mais aucun tribut, comme c'était normalement le cas dans une province régulière de l'empire : les *gentes* sont donc considérées juridiquement comme des *ciuitates foederatae liberae et immunes* [174]. Cependant, les princes devaient recevoir leurs *insigna* royaux de l'empereur en personne [175], à l'instar de ce qui se faisait sous le haut-Empire dans certaines principautés clientes de Syrie [176].

C'est ainsi un système clientélaire à plusieurs étages qui assurait la domination romaine, la *devotio* du satrape à l'empereur romain étant garantie et renforcée par le lien de vassalité qui unissait ce même satrape au roi d'Arménie, lui-même – si l'on peut dire – dans la *fides* de l'empereur romain. Le même système avait prévalu en faveur des Perses jusqu'à la paix de Nisibe, mais avec des liens plus étroits du fait de la parenté socio-culturelle entre l'Arménie et le monde iranien.

Quant à l'administration à proprement parler, il est dans l'état actuel des connaissances impossible de dire si elle redoubla celles des satrapes lorsque le besoin s'en faisait sentir – comme cela avait pu être le cas, par exemple, dans la Judée d'Hérode aux débuts de l'Empire [177]. Et si tel avait été le cas, on ne comprend pas que ce rôle n'ait pas échu à Nisibe, la résidence ordinaire du gouverneur de Mésopotamie. Mais peut-être la métropole de la province était-elle justement trop « décentrée », par rapport au bloc des satrapies, contrairement à Amida dont on a souligné plus haut la position privilégiée ? En tout cas, la promotion de *Kephas*, sur le Tigre, par Constance, concomitante de celle d'Amida, illustre d'évidence un sérieux renforcement – civil et militaire – du contrôle des *Transtigritani*, dont la loyauté commençait à se relâcher de façon préoccupante, comme venait de le montrer la sédition de l'Arzanène. Visiblement, l'administration romaine « déléguée », par le biais du système féodal partho-

[170] JULIEN, *Éloge de Constance*, 17, 2-3.
[171] Sur la construction du château de *Kephas*, L. DILLEMANN, *op. cit.*, p. 205.
[172] N. GARSOÏAN, *L'Église Arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, Louvain, 1999, p. 10-19.
[173] *Ibid*.
[174] *CTh*. XII, 3, 6.
[175] PROCOPE, *De Aedificis*, III, I, 17-23.
[176] Cf. M. SARTRE, *L'orient romain*…, p. 317-321.
[177] *Ibid*.

arménien, ne fonctionnait plus comme par le passé. Il devenait urgent d'être plus directif, et cela impliquait une présence militaire beaucoup plus pesante.

Il y a plus. Une liste donnée par Agathange [178], relative à l'ordre de préséance des grands feudataires transtigritains à la cour de Tiridate III (287-297 apr. J.-C.) révèle que les *ishkhans* d'*Angeltun* (Ingilène) et d'*Aldznick* (Arzanène) occupaient respectivement les première et deuxième positions auprès du souverain arsacide : il s'agit là précisément des représentants de deux satrapies dont la *Vie de Jacques* montre qu'elles furent prioritairement concernées par les renforcements d'Amida (toute proche d'Angl-Egil) et de *Kephas*, en Arzanène. Peut-on considérer qu'il ne s'agit là que d'une coïncidence fortuite ?

Un fait est en tout cas avéré : au IV^e^ siècle, des armées romaines stationnaient sur les territoires transtigritains, comme le montre la présence de garnisons légionnaires au sein des forts de *Kephas,* Bezabde ou *Castra Maurorum* [179]. Des troupes étaient même recrutées localement, comme l'attestent les épithètes de certaines unités dans la *Notitia dignitatum* [180].

Peut-être faut-il alors considérer cette « juridiction » d'Amida d'un point de vue plus strictement militaire ?

Le problème mérite d'être posé. Lorsqu'à la fin du siège de 359, Ammien évoque le sort des combattants d'Amida, il insiste sur un détail dramatique que nous avons évoqué plus haut [181]: Sapor fait rechercher avec une attention minutieuse les soldats romains *transtigritani* et leur réserve un sort particulier, celui d'être exécutés « (…) sans qu'on fît aucune distinction entre les petites gens et les nobles ». Ce traitement – une manière de *damnatio memoriae* – montre d'évidence le sentiment aigu qu'avaient les Perses de l'appartenance historique des *transtigritani* à leur *imperium* et, partant, le caractère exemplaire de la punition qu'il convenait d'infliger à ceux d'entre eux qui avaient servi sous les armes romaines. Mais il y a peut-être plus. Selon Nigel Pollard [182], le contexte de la mention d'Ammien pourrait donner à penser que ces soldats appartenaient à la garnison régulière d'Amida. Mais comme l'historien d'Antioche ne précise pas ce point lorsqu'il décrit (en XVIII, 9, 3) les unités présentes dans la ville, le savant américain en conclut que le terme *transtigritanus* doit avoir ici une valeur purement ethnique : à savoir les soldats natifs des régions transtigritaines qui ont combattu à Amida, toutes unités confondues. Pourtant, on ne peut exclure qu'il y ait eu aussi un corps de troupe légionnaire spécifique, celui, justement, que la *Notitia Dignitatum* connaît plus tard sous l'appellation de *Transtigritani* [183], une unité *pseudo-comitatensis* à la disposition du Maître de la milice d'Orient, dont la base de rattachement reste inconnue, si ce n'est qu'on retrouve sa trace au V^e^ siècle en Égypte, à *Arsinoe* (Medinet el-Fayoum) [184]. Les *pseudo-comitatenses*, comme on l'a vu, furent sans doute créés après le traité de Jovien, en 363, alors que l'armée romaine avait dû se retirer d'une partie des satrapies que le traité avait retrocédé aux Perses. Est-il envisageable que, au temps de Constance, ces *Transtigritani*, dont Dietrich Hoffmann situe

[178] M.-L. CHAUMONT, *op. cit.*, p. 125.
[179] Selon M.-L. Chaumont (*op. cit.*, p. 122), devant les difficultés que présentait l'occupation militaire de l'intérieur du pays, les Romains durent se contenter de quelques têtes de pont, en aval.
[180] *Ala quintadecima Flavia Carduenorum ; Cohors quartadecima Valeria Zabdicenorum ; Equites sagitarii Cordueni* (*Or.* XXXVI, 34, 36 ; *Oc.* VI, 83).
[181] XIX, 9, 1. Cf. *supra*, n. 113.
[182] N. POLLARD, *Soldiers, Cities and Civilians in Roman Syria*, Ann Arbor, 2000, p. 28.
[183] VII, 11.
[184] C. ZUCKERMANN, dans *Le monde byzantin…*, p. 161. L'unité a été transférée dans le Fayoum entre 400 et 406 apr. J.-C., c'est-à-dire entre la date de rédaction de la *Notitia* d'Orient et la première mention sur papyrus d'un *numerus* des transtigritains à Arsinoë (*SB*, XIV, 11574).

> indubitablement l'aire de compétence sur le Tigre, entre Amida et Bedzabe [185], aient été cantonnés précisément à Amida au titre de garnison *ripensis*, avec la *Quinqua Parthica* ?

La question est ouverte. Il reste que cette « juridiction » d'Amida sur les frontières satrapales révèle un enjeu qui dépassait de loin la seule question arménienne : il s'agissait désormais de contrer l'invasion de l'empire romain qu'avait clairement annoncée l'attaque simultanée, en 337, d'Amida et de Nisibe, les deux places stratégiques de la haute Mésopotamie [186]. On comprend dans ces conditions que Constance II « aimât » tout particulièrent Amida et qu'il prît personnellement son destin en mains, au moment même où la menace perse se concrétisait [187].

5- Constantia *?* – Constantia Augusta *?*

Constantin avait préparé la riposte dès 336, après le coup de force sassanide en Arménie. Selon la pratique habituelle, il avait commencé par faire nommer son neveu, le César Hannibalianus au trône d'Arménie [188]. Après l'assassinat de ce dernier et l'avènement d'un souverain favorable aux Sassanides [189], l'empereur se résout à employer les grands moyens. Il prépare l'expédition majeure qui portera le fer jusqu'au cœur de la Perse, retrouvant par là les meilleures traditions militaires des II^{e} et III^{e} siècles avec, cependant, une nouveauté : l'empereur chrétien considère cette campagne – c'est une première – comme une véritable croisade, demandant aux évêques de l'accompagner [190]. Mais il trouve la mort peu avant le début des opérations [191], de sorte que la guerre sera menée par Constance, désormais Auguste.

C'est donc à cette époque que le destin d'Amida prend un nouveau relief. Après que la cité eut été prise, Constance décide de la fortifier et de lui donner son nom : rien moins qu'une fondation.

Ammien Marcellin évoque, le premier, cet événement :

> « Cette cité était autrefois très petite ; mais Constance, encore César à cette époque (*Caesar etiam tum*), voulant donner un refuge tout à fait sûr aux habitants des environs, la ceignit de tours et de murailles puissantes, en même temps qu'il faisait d'Antoninupolis (Tella) une autre

---

[185] *Op. cit.*, p. 419-420.

[186] Selon K. Mosig Walburg, en effet (*op. cit.*, p. 223), « (…) *in der Zusammenschau* fügen sich die beiden Unternehmungen gegen Nisibis und Amida zu einem logischen Bild persischer Strategie zu Beginn des Krieges ». Sapor et Narsès échouant également, l'invasion fut différée. Sans doute l'armée de Narsès devait-elle, au-delà d'Amida, traverser les satrapies occidentales pour gagner la Cappadoce cependant que Sapor aurait avancé, lui, vers la Syrie…

[187] On voit en tout cas que nous sommes bien loin de cette « importance stratégique mineure » dans laquelle Fr. Paschoud (*Se non e vero…*, p. 48) tient l'Amida constantienne.

[188] Doté du titre anti-perse de Roi des Rois (*Rex Regum et ponticarum Gentium*).

[189] Sur la complexité des affaires d'Arménie, l'attitude ambiguë de son roi et les linéaments obscurs de la diplomatie arsacide dans les années 337 *sq.*, qu'évoque l'*Éloge de Constance* (15), cf. le commentaire de J. Bidez dans son édition de Julien (*CUF*, 1932), I, p. 34-36. En dernier lieu, cf. M.H. DODGEON, S.N.C. LIEU, *op. cit.*, p. 380-381 : à la mort de Khosrov II, son successeur Tiran est déposé par les Perses et remplacé par l'un de ses satrapes (en 335-336 apr. J.-C.), avant d'être aveuglé. S'ensuit une invasion des Perses, puis la réaction de Constantin et la « promotion » d'Hannibalien. À la mort des deux candidats au trône, c'est à nouveau un obligé des Perses, Arsace, qui s'installe au pouvoir.

[190] EUSÈBE, *V.C.*, IV, 56-57.

[191] *Ibid.*, IV, 60.

> place forte ; et l'ayant pourvue d'un dépôt d'artillerie de siège, il la fit redouter des ennemis et voulut lui donner son nom (*suoque nomine uoluit appellari*) » [192].

Ammien utilise ici une formulation ambiguë : pas plus que le français, le latin ne permet de discerner si Constance donna positivement son nom à la ville ou s'il voulut le faire.

> L'affaire est d'autant plus délicate que certaines sources appellent également *Constantia* la ville d'*Antoninopolis*-Tella (l'actuelle Viransehir, à quelque cent kilomètres au sud-ouest de Diyarbakır) et que l'on peut dès lors se demander si Ammien n'a pas confondu les deux cités. Dans son commentaire au livre XVIII, Guy Sabbah [193] émet l'hypothèse que *Constantia/Constantina-Antoninopolis* aurait pu recevoir le nom du père, voire de la sœur de Constance, tandis que ce dernier aurait réservé à Amida son propre nom. Et le fait est qu'en XVIII, 7, 9, Ammien évoque une *Constantina* dans un contexte tel qu'on doit l'identifier sans discussion possible à l'ancienne *Antinonopolis*. Pourtant, la plupart des philologues retiennent contre Sabbah la leçon *Constantia* [194] et des auteurs tels que Hiéroklès, Georges le Chypriote ou certaines sources syriaques utilisent aussi cette appellation [195].

Il est donc fort possible que l'historien d'Antioche se soit trompé sur le nom de cette dernière cité. On voit mal, en revanche, que le défenseur d'Amida ait ignoré celui de la ville où il vécut le siège de Sapor durant plus de deux mois. Or, deux sources syriaques parmi les plus dignes de foi, et dont la tradition ne doit rien aux *Res Gestae*, confortent l'assertion d'Ammien.

> Il faut, avant de les examiner, dire un mot de l'imbroglio que constitue la question de la tradition syriaque : une question d'autant plus compliquée que cette historiographie consiste essentiellement dans des chroniques tardives, éloignées des événements et dont la position relative est de surcroît difficile à cerner.
>
> Dans un ouvrage récent, Richard W. Burgess [196] a proposé de mettre en relation la plupart de ces sources avec une *continuatio* des *Chronici canones*, la chronologie universelle perdue d'Eusèbe de Césarée, dont la dernière publication avait précédé de peu celle de l'*Histoire Ecclésiastique*. De cette *continuatio* courant jusqu'à l'année 350 seraient issues un certain nombre de chroniques syriaques dont l'auteur établit une hiérarchie pour laquelle le nom et la chronologie de la fondation d'Amida constituent, entre autres, un critère de classement philologiquement déterminant [197]. Une *translatio* du texte original grec de la *Continuatio* aurait directement influencé quelques auteurs (Jean d'Éphèse, la *Chronique* dite de l'année 724, Michel le Syrien), tandis qu'un *épitomé* de ladite traduction aurait été la source de la plupart des autres. De là, Burgess établit une généalogie qui met en évidence la qualité et la proximité du *Chronicron 724* et de Michel le Syrien, les plus proches tributaires syriaques de la *translatio* [198]. Et il se trouve que ces deux sources s'accordent sur le nom que Constance donna à Amida.

---

[192] XVIII, 9, 1. Trad. G. Sabbah.
[193] *Notes complémentaires*, p. 205-206, n. 216.
[194] Que contient le manuscrit le plus ancien (cf. l'apparat de l'éd. Sabbah, p. 111).
[195] Ainsi la *Chronique* de Jacques d'Édesse, celle de Théophane le Confesseur, ou encore Michel le Syrien. C'est l'appellation que retient J. Wagner (*TAVO*, B, V, 13).
[196] R.W. BURGESS, *Studies in Eusebian and Post-Eusebian Chronography* 1. *The* Chronici canones *of Eusebius of Caesarea: Structure, Content, and Chronology (ad 282-325)*; 2. *The* continuatio Antiochensis Eusebii: *A chronicle of Antioch and the Roman Near East during the reigns of Constantine and Constantius II (AD 325-350)*, Stuttgart, 1999.
[197] *Ibid*., p. 129-131.
[198] Cf. le *stemma* général, p. 132.

En effet, selon Michel le Syrien :

> « En Mésopotamie, il (Constance) agrandit et acheva Amid qu'il appela Augusta » [199].

Et selon le *Chronicon 724* :

> « De même, en Mésopotamie, il (Constance) bâtit la cité d'Amid, qu'il nomma Augusta Constantina » [200].

Que la Chronique de 724 appelle Amida « *Constantina* » plutôt que « *Constantia* » ne doit pas nous gêner outre mesure : il est évident que, surtout au VIII[e] siècle, le nom prestigieux de Constantin a dû bien souvent se substituer – par pure ignorance ou au contraire à dessein – à celui de son fils arien chez nombre d'auteurs chrétiens pas spécialement – ou trop – au fait des détails de l'histoire dynastique du IV[e] siècle [201].

L'important est ici l'épithète *Augusta*. Elle ne peut avoir été attribuée à Amida qu'après que Constance fut devenu Auguste, soit au plus tôt dans les derniers mois de l'année 337 apr. J.-C [202]. Selon Burgess, ce fait prouverait que le renseignement d'Ammien est sur ce point erroné, Constance n'ayant donc pu donner son nom à Amida en tant que César. Il nous paraît au contraire que cela explique la tournure de la phrase (…*suo nomine uoluit appellari*) et met en cohérence les trois sources. Nous proposons le schéma suivant : après le *blitzkrieg* de Narsès, le César Constance, dépêché en Orient, réorganise la défense frontalière. Il reconstruit Amida, la renforce, et forme le projet de lui donner son nom. Les travaux, tels qu'évoqués par Ammien, ne sont pas réalisés avant quelques mois, et même probablement quelques années. C'est seulement dans les années 40 qu'ils s'achèvent, alors que l'empereur est Auguste, ce qui se traduit dans le nom officiel de la ville [203]. Le fait que cette dénomination – *Constantia Augusta*, donc – ne soit pas passée à la postérité n'a rien pour surprendre : d'une part, parce que Constance, notoirement arien, n'eut guère bonne presse après sa mort, pas plus d'ailleurs en Orient qu'en Occident ; d'autre part, parce que, comme ce fut le cas d'Arles [204] et de bien d'autres villes du monde romain, la pratique commune aurait seule conservé le nom premier de la cité. Sans doute a-t-il dû en aller autrement dans les actes officiels, mais il n'en reste malheureusement aucun témoignage : la dédicace de Valentinien, Valens, et Gratien [205] – la seule inscription monumentale romaine découverte à ce jour à Diyarbakır – ne mentionne pas le nom de la cité…

Contre cette proposition, un argument récent de Karin Mosig Walburg [206] mérite cependant attention. Cet auteur remarque en effet que le *Chronicron 724* est l'unique source à mentionner positivement pour Amida le nom de *Constantina* (et non *Constantia*). Cela dénote peut-être une confusion avec Tella-*Antoninopolis* d'autant plus plausible que Michel le Syrien, quant à lui,

---

[199] VII, 4, p. 267 de l'éd. Chabot, déj. cit.

[200] *Chronicon miscellaneum ad annum Domini 724 pertinens*, éd. E.W. Brooks, trad. J.B. Chabot, dans *Chron. Min.* 2, *CSCO* 4, SS 4 ; 3-4, Louvain, 1904, p. 77.

[201] L'exemple d'Arles, en Gaule Viennoise, est à cet égard significatif : la ville fut rebaptisée par Constance lors des ses *tricennalia* en 353 (comme l'attestent des émissions monétaires) après qu'elle eut porté un temps le nom de Constantin (II), lequel avait été ensuite frappé de *damnatio memoriae*. En 450, l'évêque d'Arles, pour mettre en exergue l'importance de son église face à celle de sa rivale Vienne, rappelle pourtant au pape Léon qu'elle doit son nom « (…) à la très glorieuse mémoire de l'empereur Constantin (...), même si on l'appelle couramment *Arelas* » (Leo, *Ep.* 65, dans, *Patr. Lat.*, 54, p. 882).

[202] Constance est proclamé Auguste, avec ses deux frères, le 9 septembre (E. STEIN, *Bas Empire…*, p. 131).

[203] En 349 (an 660 de l'ère séleucide) selon la plupart des sources syriaques. C'est la date que retient R.W. BURGESS, *op. cit.*, p. 279.

[204] Cf. *supra*, n. 201.

[205] *CIL*, III, 6730. Cf. *infra*.

[206] *Op. cit.*, p. 219, mais présenté par l'auteur comme une hypothèse.

donne le ***seul*** surnom *Augusta* pour Amida, mais ***pas*** celui de *Constantia*. Mme Walburg renonce donc implicitement à la dénomination *Constantia* pour ce qui concerne Amida, suggérant par là que la cité appelée *Augusta* aurait été la seule Tella-*Antoninopolis*. Le raisonnement ne manque pas d'intérêt… si ce n'est qu'il fait bon marché de l'assertion d'Ammien, notre informateur le plus ancien et le plus crédible, lequel affirme bel et bien que Constance a *voulu donner son nom* à Amida, *étant César*.

Comme une dénomination *Amida Augusta* n'aurait eu aucun sens – le fondateur serait en effet resté, dans ce cas, parfaitement anonyme [207] – on en conclura jusqu'à plus ample information qu'Amida s'appela bel et bien *Constantia Augusta* sous le règne de Constance II.

6- …Civitas fabricata est *» (CIL, III, 6730)*

Jusqu'aux années 50, la litanie des combats frontaliers se poursuit, mettant à rude épreuve les places-fortes de Mésopotamie. En 358 apr. J.-C., une lettre de Sapor à Constance revendique explicitement la Mésopotamie et l'Arménie [208], prétention que rejette évidemment Constance. La guerre reprend « officiellement », mais cette fois l'empire iranien déploie une alliance inédite : outre de puissants états vassaux rendus à la raison, l'armada perse s'augmente en effet de la collaboration d'Arsace, le roi d'Arménie [209], et de celle d'un certain nombre de satrapies transtigritanes passées dans son camp [210]. En 359, c'est donc une armée considérable – plus de cent mille hommes – qui mène le fameux siège rapporté par Ammien [211] : Constance et son état-major visiteront l'année suivante une citée dévastée [212].

Toute la question est donc désormais de savoir si les travaux d'agrandissement de la cité – notre ville « rouge » – furent consécutifs à cette destruction, s'ils avaient déjà été menés ou initiés au moment ou Constance César, puis Auguste, l'avait officiellement refondée, ou encore s'il faut imputer à des événements postérieurs la réalisation de ce plan urbain grandiose qui fait de Diyarbakır la plus grande forteresse antique visible de nos jours.

Nous disposons d'un *terminus a quo* assuré dans la dédicace de Valentinien, Valens et Gratien qui fait état d'une reconstruction de la cité « depuis ses fondations », dans les années 367-375 [213]. Rappelons les faits jusqu'à cette date [214] :

Après la chute d'Amida, les événements s'enchaînent, tous en défaveur de Constance et de l'Empire : la même année (359), d'autres forteresses tombent aux mains des Perses cependant que la Gordyène bascule du côté iranien.

En 360, Singara est prise, ainsi que Bezabde que les Perses occupent. Constance échoue à la reprendre. Il meurt un an plus tard, le 3 novembre 361. Julien lui succède. Il met sur pied une grande expédition au printemps de l'année 363, parvient jusqu'à Ctésiphon-Séleucie, la capitale sassanide, mais renonce à l'assiéger et décide de rejoindre l'armée de haute-Mésopotamie, vers le nord, en longeant le Tigre, sous le harcèlement constant de l'ennemi. Il est mortellement

[207] Ce qui, on en conviendra, ne s'accorde guère avec le caractère autocratique de Constance II, le premier empereur authentiquement « byzantin ».
[208] AMMIEN, XVI, 9 ; XVII, 5. Nous avons déjà évoqué plus haut (cf. n. 107) cette lettre, à laquelle Constance oppose bien entendu à son « frère » une fin de non-recevoir.
[209] E. STEIN, *op. cit.*, p. 154. Lequel se retournera bien vite après l'échec de Sapor.
[210] Ainsi, la Gordyène, comme on l'a vu plus haut.
[211] XIX, 9, 9. Le chiffre est sans doute exagéré.
[212] XX, 11, 5.
[213] *CIL*, III, 6730. Les trois empereurs gouvernent ensemble à ce moment. Sur l'interprétation de l'inscription, cf. *infra*.
[214] Relation précise des événements avec mention des sources dans E. STEIN, *op. cit.*, p. 154-157 ; 169-171.

> blessé dans un échange au début de l'été [215]. Lui succède Jovien, qui entame immédiatement des pourparlers avec Sapor et conclut, en juillet, à Doura, le traité « ignominieux » dont on a parlé plus haut, qui se traduit par un véritable dépeçage de la Mésopotamie romaine : Singara, Bezabde, *Castra Maurorum* et la métropole Nisibe – qui avait pourtant résisté victorieusement à trois sièges – sont abandonnées aux Perses. Quinze places-fortes au total sont perdues. Les satrapies à l'est du Nymphios (Batman-su) regagnent le giron sassanide [216]. Enfin, les Romains renoncent à intervenir en Arménie. Ce bilan désastreux annule les dispositions du traité de Nisibe et consacre la revanche historique de Sapor. Il constitue une humiliation sans précédent qui restera à jamais associée au nom de Jovien dans l'historiographie tardo-antique [217].

De cette situation résultent deux conséquences majeures pour Amida :

> – la ville devient, en quelque sorte par défaut, la nouvelle métropole de la Mésopotamie romaine [218]. Elle est à nouveau la cité la plus avancée sur le *limes*, au contact des satrapies occidentales – Sophène, Ingilène, Sophanène – que le traité conserve à Rome ;
>
> – son importance démographique se trouve soudainement accrue par un afflux de population inédit : nouveaux maîtres de Nisibe, les Perses ont en effet organisé, en accord avec les Romains, l'évacuation des habitants de la métropole, lesquels disposent d'un délai de trois jours pour quitter leur patrie [219]. La plupart émigre vers Amida [220]. Par son caractère pathétique, cet exode est l'un des événements les plus spectaculaires de l'histoire tardo-impériale, du moins dans sa partie orientale [221]. Il accentua aux yeux des contemporains la gravité d'une situation vue comme « le début de la fin » du monde romain chez un auteur tel que Zozime [222].

Jean Malalas rapporte les modalités de cette installation à Amida :

---

[215] AMMIEN, XXIII-XXV ; ZOZIME, *Histoire Nouvelle*, III, 12-34 ; LIBANIOS, *Discours*, XVIII ; JEAN MALALAS, *Chronographie*, L, 13, p. 326-334 de l'éd. de Bonn.

[216] Sur tout ce qui précède, cf. AMMIEN, XXV, 7, 9. Les satrapies perdues sont l'Arzanène, la Gordyène, la Rehimène, la Moxoène, la Zabdicène. Valens (*infra*) récupérera les deux premières en 371, après son expédition arménienne. Nisibe est définitivement perdue pour l'Empire : elle restera perse jusqu'à la conquête arabe, dans les années 640 apr. J.-C.

[217] Cf. *supra*, avec les notes 50-53.

[218] *Supra*, avec la note 49.

[219] Le fait est exceptionnel, car les déportations de populations étaient habituelles chez les Perses, mais toujours à l'intérieur de leur propre Empire : les négociateurs romains durent arracher cette stipulation de haute lutte.

[220] ZOZIME, *Histoire Nouvelle*, III, XXXIV, 1 : « (…) les habitants de Nisibis, après avoir obtenu un délai pour quitter les lieux, émigrèrent la plupart et pour ainsi dire tous à Amida, cependant qu'un petit nombre d'entre eux s'établirent dans d'autres villes » (trad. Fr. Paschoud, *CUF*, 1979). Avant lui, AMMIEN, XXV, 9, 1-6 ; également MALALAS, p. 336-337 (XII, 2) de l'éd. de Bonn, et le *Chronicon Paschale*, p. 554, (4-19) de l'éd. de Bonn.

[221] Manifestement, les habitants de Nisibe se sentaient alors bel et bien romains, au sens que donne à ce terme H. Inglebert (« Citoyenneté romaine, romanités et identités romaines sous l'Empire », dans *Hommages à Claude Lepelley*, Paris, 2002, p. 241-260), c'est-à-dire qu'ils avaient conscience d'appartenir à une civilisation commune qui dépassait le seul statut juridique, comme le prouve le fait qu'ils choisirent collectivement l'exil, qui plus est pour une ville distante de cent cinquante kilomètres de leur patrie.

[222] Pour reprendre le mot de François Paschoud. Dans son édition du livre III de l'*Histoire Nouvelle* (p. 228, et n. 99), Paschoud montre qu'on a là l'expression d'une tradition apologétique païenne tendant à faire de ce désastre la conséquence ultime de la mort de Julien. À l'inverse, les auteurs chrétiens rendent l'Apostat responsable de la situation. Au-delà des réactions indignées qu'exprime unanimement l'historiographie antique, de récents travaux tendent pourtant à réhabiliter Jovien (par exemple, DIGNAS, WINTER, *op. cit.*, p. 133-134 : le cessez-le-feu permit de sauver l'armée romaine d'une déroute totale).

> « Jovien entoura d'un rempart une cité en dehors des murs de la cité d'Amida et l'appela le "bourg de Nisibe" (χώμεν Νισίβεως), et il y établit tous ceux qui venaient de Mygdonie [223], y compris le magistrat Silvanos » [224].

La Chronique Pascale nous donne une précision supplémentaire:

> « (…) et il (l'Empereur) munit d'un rempart le bourg qui se trouvait en dehors de la ville d'Amida, *et il relia ce rempart* à celui de la cité d'Amida (…προσεζευξεν τὸ αυτὸ τεῖχος τῷ τείχει τῆς πόλεως 'Αμίδης) » [225].

On ne peut qu'être frappé par la forme quasi institutionnelle qu'affecte cette installation : Malalas évoque en effet Silvanus [226], le président des curiales de Nisibe, comme si l'on avait reconstitué à Amida non seulement la cité physique, en quelque sorte à échelle réduite (*kômè*), mais également son *ordo ciuitatis*, c'est-à-dire son organisation socio-politique. Peut-être faut-il voir là la marque symbolique d'un transfert de légitimité, la ville du Tigre relayant Nisibe dans sa fonction de métropole [227] ? Il est en tout cas évident que le « quartier » de Nisibe, sis désormais *intra muros*, devait occuper dans l'urbanisme amidéen une emprise importante, très importante même, si l'on prend au pied de la lettre les sources qui parlent de l'installation à Amida de la quasi-totalité de la population mygdonienne [228].

> Albert Gabriel a, le premier, tiré les conséquences de ces deux informations [229]. Selon lui, l'extension du rempart au bourg de Nisibe rend évidemment compte du nouveau plan urbain d'Amida : les Nisibéens se seraient établis sur le plateau, à l'ouest de la vieille ville et à proximité des fortifications récemment élevées par Constance. L'importance de la population nouvelle aurait doublé la taille d'Amida et conféré au rempart son ampleur impressionnante. Les travaux se seraient déroulés et terminés durant le règne de Valens [230], soit entre 364 et 375 apr. J.-C, *terminus a quo* de l'inscription de la porte de Kharpout. Gabriel écarte donc toute responsabilité de Constance dans la création de la ville nouvelle. Les travaux de fortification d'Amida, dans les années 330, et sans doute au lendemain du siège de 359, n'auraient concerné que la vieille ville, puisqu'Ammien lui-même insiste deux fois sur la modestie de la cité : avant que l'empereur n'en (re-)construisît les remparts, puis pendant le siège. François Paschoud reprend en substance l'analyse de Gabriel : la ville de Constance est modeste et Amida doit son développement à l'installation des habitants de Nisibe [231].

---

[223] La Mygdonie est l'ancienne appellation de la région de Nisibe, « Antioche de Mygdonie » à l'époque hellénistique.
[224] XIII, 4-5, p. 336 de l'éd. de Bonn.
[225] *Chronicon Paschale*, p. 554 (14-16) de l'éd. de Bonn.
[226] En réalité, les deux auteurs syriaques confondent ici Silvanus avec un certain Sabinus, mentionné par Ammien et Zozime. Cela n'a guère d'incidence sur notre propos.
[227] Doit-on penser que cette précision participe de la « négation » symbolique de la mort de Nisibe, dont Bernadette Cabouret, comme on l'a vu plus haut, attribue le dessein à Malalas ? Peut-être. Il reste que d'autres sources mentionnent également ce curiale (ainsi Zozime, III, 33, 4).
[228] Malalas précise que Jovien abandonna « (…) la métropole appelée Nisibe, dénudée avec ses seuls remparts, sans les hommes qui la peuplaient » (XIII, 27, p. 336 de l'éd. de Bonn).
[229] *Op. cit.*, p. 175-182.
[230] Comme l'a justement fait observer Fr. Paschoud (*Se non e vero…*, p. 47, avec la note 43), c'est à tort que les deux textes attribuent la reconstruction d'Amida au même empereur que celui qui remit Nisibe aux Perses, Jovien.
[231] *Ibid.*

Cette thèse appelle quelques remarques.

Il est indéniable qu'à plusieurs reprises, Ammien insiste sur la petitesse relative de la ville. Mais il fait à ce sujet une distinction formelle entre la cité antérieure à Constance, qu'il qualifie en effet de « tout à fait petite » (*perquam breuem*) [232], et la ville-forte pourvue de son enceinte et de ses aménagements de défense, dont il précise qu'elle fut conçue pour accueillir la population des alentours en cas d'attaque, ce qui implique que son rempart fut prévu avec un minimum d'ampleur [233]. À l'issue de ces travaux, la citadelle était devenue « redoutable aux ennemis » [234].

Le fait que, pour reprendre le mot de F. Paschoud, il ait régné à Amida pendant le siège « une presse incroyable » n'implique pourtant pas que la cité ait été si petite : on n'aura garde d'oublier qu'étaient massés *intra muros* tous les habitants des alentours, réfugiés là après l'annonce de l'arrivée imminente des Perses [235], comme il était de règle dans ces cités frontalières fortifiées du bas-Empire. Or, on suppose que le territoire propre d'Amida, seule ville qualifiée de *ciuitas* dans la région, devait déjà être assez considérable – la majeure partie de la Gumathène – et que nombre d'habitants des territoires transtigritains voisins devaient en outre s'être réfugiés eux aussi dans la ville, afin ne pas subir la vindicte de Sapor [236]. À ces populations s'ajoutaient des « étrangers » (*peregrina*) venus malencontreusement participer à une foire annuelle dans les *suburbia* [237], auxquels il faut ajouter les effectifs totaux de sept légions – certes du bas-Empire, « à mille hommes » comme dit Paschoud –, mais aussi des « individuels », soldats piégés là par hasard (dont Ammien lui-même) ainsi que l'ensemble des installations techniques et les machines de guerre [238]. Tout cela, selon Ammien, aurait fait au total une population de vingt mille personnes entassées « à l'étroit » (*…angustiae spatiorum*), « dans une cité qui n'était pas trop grande » (*(…) non nimium amplae*) [239]. Nous ne voyons rien là qui fasse de la ville de 359 la bourgade minuscule qu'on veut parfois y voir : il est bien évident que le *stress* de la bataille conjugué à la présence gênante de civils piégés là par hasard devait rendre les manœuvres plutôt compliquées. Et du reste, rien ne dit que le chiffre donné par Ammien soit si fiable – l'estimation statistique d'un auteur de l'Antiquité le fût-elle jamais ? – sans qu'il faille pour autant admettre la correction hors de proportion donnée par telle édition anglaise des *Res gestae* [240].

On rappellera enfin que, comme il a été dit au début de cet article, l'étude topographique d'Albert Gabriel a quelque peu minoré l'emprise de la ville ancienne [241]. Et quand bien même accepterait-on son estimation, cette ville ancienne affecterait encore une taille tout à fait estimable en regard d'autres cités frontalières de l'Empire. Il n'est que de faire la comparaison avec la forteresse de *Tropaeum Traiani* (Adamclissi) sur le Danube, « refondée » par Constantin

---

[232] XVIII, 9, 1.

[233] Notons au passage que pour souligner l'action de Constance – qu'il ne détestait pas – l'auteur peut fort bien avoir forcé le trait quant à la médiocrité de la ville antérieure : si l'on veut à tout prix débusquer chez Ammien une tendance à l'exagération rhétorique, il faut admettre aussi qu'elle pût jouer dans les deux sens…

[234] XVIII, 9,1.

[235] XVIII, 8, 13.

[236] Il n'est que de rappeler ce qu'il advint, après la défaite, des soldats originaires de ces territoires (*supra*).

[237] XVIII, 8, 13.

[238] Détail des unités présentes dans la ville en XVIII, 9, 3. C'est la plus importante armée affectée à la défense d'une citadelle dans tout l'Empire, Occident compris. On voit mal que l'on ait mobilisé à la hâte tous ces soldats pour la défense d'une cité « à l'importance stratégique mineure » (Fr. PASCHOUD, *op. cit.*, p. 48).

[239] XIX, 2, 14 (trad. G. Sabbah).

[240] L'édition de Ch.U. Clark donne le chiffre de 120 000 : Fr. Paschoud (*op. cit.*, p. 46) fait justice de cette correction invraisemblable.

[241] Il importe de redire ici que cet auteur ne disposait pas, dans les années trente, des documents planimétriques auxquels nous avons eu accès, ce qui ne lui a pas permis de relever l'orientation précise du parcellaire urbain, seule possibilité d'avoir – malgré la marge d'imprécision inévitable – une idée assez nette de l'emprise des deux villes respectives.

et Licinius dans la province de Scythie [242] . Couvrant une surface quatre fois inférieure à celle de notre ville verte et sept à huit fois inférieure à la cité nouvelle [243], elle n'en fut pas moins l'un des points forts de la défense de l'Empire contre les « Carpes » (en fait déjà des Goths) dans les années 314-317 apr. J.-C.

Cela ne modifie pas la cohérence globale du scénario d'Albert Gabriel, mais rend à la ville ancienne une emprise plus conforme à la cité qui – il convient de ne pas l'oublier – se dota, quelques décennies avant ces événements, d'un théâtre de taille pour le moins respectable : une ville qui put donc parfaitement tenir le rang que lui attribuent les sources que nous avons examinées, dès la première moitié du IV^e^ siècle.

Si l'on admet le fondement général de l'analyse d'A. Gabriel, on est obligé de constater que la fondation de la grande ville nouvelle ne doit rien à l'action de Constance. C'est ce que paraît impliquer, en effet, la dédicace impériale de la porte de Kharpout qui a suggéré à Joachim Szidat [244] une deuxième hypothèse.

Voici la lecture qu'en donne cet auteur [245] :

VIRTVTE PRECIPVIS INVICTIS
IMPERATORIS SALVIS [ddd nnn]
VALENTINIO VAL[ente et]
GRATIANO PERPETVIS
AC TRIVMFATORIBVS SEM
PER AVGGG CIVITAS DISPOSITIONE
PIETATIS EORVM A F[und]AMENTI[s]
FABRICA[ta es]T

J. Szidat résout la lacune de la dernière ligne en optant, à l'instar de Gabriel, pour la lecture « *ciuitas… fabricata est* », la seule satisfaisante eu égard au champ épigraphique [246] et à la syntaxe de l'inscription. On peut donc définitivement écarter la lecture « *fabricauit* » du *CIL* qui, de l'aveu même de l'auteur de la notice, reposait sur une description fragile, du fait du manque d'accessibilité de la pierre [247]. Il ne s'agit donc pas de la construction d'un quelconque édifice – tour ou porte – attaché au rempart, ni même du rempart lui-même, mais d'un ouvrage de portée générale. L'inscription trouverait un parallèle, un demi-siècle auparavant, dans la

[242] Cf. J. CROW, *op. cit.*, p. 435-455.
[243] Si l'on en croit la restitution à échelle constante de Crow (*ibid.*, fig. 7).
[244] J. SZIDAT, « Civitas… fabricata est (CIL III, 6730). Überlegungen zur Neubefestigung von Amida in den Jahren 367-375 n. Chr. und zur Befestigungstätigkeit von Valens », dans *Festschrift Thomas Gelzer*, Berne, 1986, p. 130-142. Nous exprimons notre gratitude au professeur Szidat pour nous avoir communiqué le texte de cette étude.
[245] L'inscription, située à quelque six mètres de hauteur, sur une pierre en réemploi dans le parement de la porte de Kharpout, avait été mal vue par les premiers rédacteurs du *CIL* (III, 213). La lecture en fut améliorée dans le *Suppl.* de 1902 (III, 6730), correctement interprétée par A. Gabriel et précisément établie par J. Szidat qui en donne une excellente photographie. Sa datation ne fait aucune difficulté, qui se situe entre l'accession à l'augustat de Gratien, en août 367, et la mort de Valentinien, le 17 novembre 375 apr. J.-C.
[246] On se reportera à la photographie de détail, p. 131.
[247] *CIL*, 6730 : « Loco tam alte posito, ut difficillime legatur ».

Scythie constantinienne, à *Tropaeum Traiani*, elle aussi « *a fundamentis… constructa* » [248], pour assurer la sécurité des frontières dans la région du *limes* danubien.

Cette « construction » d'Amida « depuis ses fondations » traduirait selon J. Szidat la politique de renforcement de la frontière orientale de l'Empire par Valens, l'Auguste d'Orient. L'auteur insiste tout particulièrement sur l'acception qu'on doit retenir ici de l'expression « *ciuitatem fabricare* » : elle désignerait, dans l'épigraphie de cette époque tardive, plutôt l'édification d'un château fort que celle d'une cité au sens classique [249]. La syntaxe de l'inscription désignant Valens (et ses deux collègues) comme le responsable exclusif de cette « édification », la dédicace serait donc relative à l'aménagement d'une forteresse puissante, base de départ pour la grande invasion de l'empire perse planifiée par ce dernier, avant que les Goths n'anéantissent à Andrinople (378) tant le projet que son auteur [250]. La période de paix qui suivit l'occupation de l'Arménie par Valens, de 371 à 378, aurait pu laisser à l'empereur toute latitude pour préparer l'ultime conquête [251].

D'éventuels aménagements antérieurs – en l'occurrence l'agrandissement de la cité après l'arrivée des Nisibéens – ne seraient donc aucunement concernés par l'inscription, qui assigne au plus tôt à l'année 367 le début des travaux. C'est ainsi que J. Szidat écarte comme douteux les témoignages de Malalas et du *Chronicon Paschale* [252], en insistant sur leur contexte exclusivement « civil » – la création d'un nouveau quartier pour les Nisibéens – ainsi que sur les quatre années, au minimum, qui séparent cet événement de la date de l'inscription monumentale, laquelle ferait en outre plutôt état d'une construction militaire.

F. Paschoud [253] a opposé à ces propositions un argument convaincant : il est difficile de croire qu'un tel ouvrage ait pu être réalisé en aussi peu d'années – huit ans au plus. La dédicace ne ferait logiquement que commémorer l'achèvement de travaux commencés bien auparavant, en l'occurrence en 363 (soit déjà sous le règne de Valens). Nous nous rangeons à cet avis… mais pensons que l'argument serait plus probant si on remontait encore quelque peu la date du début des grands travaux à Amida. C'est en effet à juste titre selon nous que J. Szidat insiste sur la continuité entre Constance II et Valens, en ce qui concerne la place stratégique d'Amida [254]. Cette proximité nous amène à proposer une troisième hypothèse…

Pour ingénieux qu'ils soient, les deux scénarios que nous venons de dire font en effet l'impasse totale sur ce qu'il advint d'Amida dans les années qui suivirent sa dévastation en 359. On a vu plus haut que Constance se désola en personne du sort de la ville en 360, devant ses remparts ruinés. Mais peut-on croire qu'il se résolut à laisser la cité en l'état jusqu'à sa mort, à la fin de l'année suivante ? Ne l'avait-il pas, comme on l'a vu, fondée et baptisée de son propre nom lorsqu'il était plus jeune ?

Il est possible, selon nous, de conserver à Constance la paternité et la réalisation partielle de cette fondation de la « grande » Amida. Il semble logique de penser qu'au moment du traité de Jovien, lorsque la ville s'apprêtait à recevoir l'afflux des réfugiés de Nisibe, les travaux de

---

[248] *CIL*, III, 13734 = E. POPESCU, *Inscriptile Grecesti si Latine din secolele IV-XIII descoperite în România*, Bucarest, 1976, n° 170, p. 183-185.
[249] *Op. cit.*, p. 135-138 : l'auteur produit semblables exemples de dédicaces relatives à des fortifications de villes.
[250] Sur la politique orientale de Valens, cf. désormais N. LENSKI, *Failure of Empire. Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.*, Los Angeles, Londres, 2002, p. 167-184. L'Empereur eut le temps de conquérir l'Arménie en 371 (victoire de Bagawan) et de récupérer à cette occasion les satrapies perdues, à l'est du Nymphios (Arzanène et Gordyène).
[251] AMMIEN, XXIX, 2, 21 : « *(…) Parthico fragore cessante* ».
[252] *Op. cit.*, p. 133-134 ; 140.
[253] *Op. cit.*, p. 47.
[254] *Op. cit.*, p. 140.

reconstruction de la cité avaient déjà commencé : on ne voit pas en effet comment les Nisibéens auraient pu songer un instant à venir s'installer dans – ou aux abords – d'une cité abandonnée depuis quatre ans.

Il est par ailleurs nécessaire de donner à la *kômè* de Nisibe une emprise plus conforme à celle d'un quartier – certes important – de la nouvelle *ciuitas*. Les textes ont sans doute, par effet de dramatisation, exagéré l'importance statistique de la déportation de Nisibe : si le fait historique ne saurait être mis en doute, le traumatisme qu'il occasionna conduisit les commentateurs à en amplifier la réalité. Il ne nous paraît d'ailleurs pas raisonnable de penser que ces textes auraient parlé d'un « bourg » ou d'un « village », si l'agglomération spontanée des Nisibéens avait, ne serait-ce que de loin, égalé la taille de la ville existante. Or, si l'on reprend à la lettre les indications du *Chronicon Paschale*, on peut quasiment lire à deux reprises dans la topographie urbaine d'Amida le rattachement d'une enceinte plus petite à celle du rempart général :

– dans le quartier sud-ouest, la « queue », ou « la nageoire du poisson » paraît bien avoir constitué un temps une entité séparée. L'excroissance, déterminée par deux redans de la grande enceinte, semble bien en effet avoir été raccordée après coup à cette dernière. On discerne encore dans la planimétrie actuelle le tracé d'une rue sinueuse, qui sépare en quelque sorte le corps de notre piscidé de son appendice caudal [fig. 4], comme si le rempart avait primitivement exclu un espace suburbain qui n'est d'ailleurs que marginalement structuré par la trame du réseau rouge. Par ailleurs, la forme de la courtine et des tours est spécifique à cette partie du tracé de l'enceinte [255] ;

– la grande ellipse de l'Ouest [fig. 5], près de la porte d'Urfa-Edesse et du *tripyrgion,* qui semble avoir été munie de portes, comme on l'a vu plus haut [256], paraît également avoir été reliée dans un deuxième temps à l'enceinte générale [257] : mais ici, la structure rouge de la ville nouvelle est au cœur de l'anomalie, qui affecte une forme quadrangulaire dont on a dit plus haut qu'elle ressemblait à un *castrum*.

Si l'on retient l'identification de la *kômè Nisibeos* avec la « queue du poisson », l'essentiel de la ville nouvelle n'aurait pas directement à voir avec le « bourg » ainsi défini : elle aurait été fondée *avant* l'intégration du faubourg de Nisibe, et serait donc redevable à un empereur antérieur à Jovien et Valens : en l'occurrence Constance. Ce scénario aurait l'avantage d'expliquer les nombreuses attestations littéraires dont nous avons parlé précédemment : ayant donné son nom à la cité, Constance aurait fondé une nouvelle *ciuitas* avec les rites afférents. Il aurait créé *kardo* et *decumanus,* avec un *forum* nouveau, à la manière classique – si l'on ose dire *etrusco ritu* –, en greffant le *locus gromae* de sa *terminatio* urbaine sur celui de la ville précédente comme on le voit sur la figure 2 [258].

Une telle solution aurait l'avantage de prendre en compte l'existence du camp légionnaire de la *Quinqua Parthica* dont on aurait non moins classiquement repris la trame – camp qui aurait été stationné là, dans la banlieue de la cité ancienne depuis des décennies – selon un schéma assez fréquent dans le monde romain [259]. Abandonné depuis peu – puisque, on l'a vu, la *Notitia*

[255] On n'ira pas plus loin dans ce sens, car rien ne permet de dater précisément ces tours.
[256] Cf. *supra*, « Dans les pas d'Albert Gabriel… ».
[257] Aucun document n'atteste l'existence de l'église *Meryem Ana* avant le VII[e] s.
[258] C'est ce qui explique la concurrence des deux systèmes dans le quartier de la grande mosquée, et tout spécialement le fait que son mur occidental affecte curieusement l'orientation de la ville verte, alors que le reste de l'édifice appartient à la ville nouvelle.
[259] Ainsi à Bostra, en Arabie, au milieu du III[e] siècle : la porte nord de la ville tient lieu de porte sud au camp de légionnaires cantonné là (M. SARTRE, *D'Alexandre à Zénobie*…, p. 725-726). Sur cette question générale, on se reportera à la synthèse de M. LENOIR, « Le camp romain et l'urbanisme hellénistique et romain », dans *La Fortification dans l'Histoire du Monde Grec*, *Actes du Colloque International de Valbonne (1982)*, Valbonne, 1986, p. 329-336.

> *dignitatum* ne fait état d'aucun stationnement légionnaire à Amida à la fin du IV^e^ siècle – ce camp éventuel aurait pu être intégré à la fin du règne de Constance à l'urbanisme nouveau de la ville, qui se serait ainsi augmenté à peu de frais d'une surface déjà aménagée, sinon urbanisée : en l'occurrence les *praesidia* dont le parcellaire de la grande ellipse pourrait conserver le souvenir. Plus tard, après l'intégration du faubourg de Nisibe et celle des *suburbia* dont Ammien fait état au début de sa relation du siège, Valens aurait donné sa forme et son extension définitive à l'ensemble de la cité et du rempart, achèvement qu'aurait commémoré la grande dédicace impériale de la porte de Kharpout…

Les trois scénarios ci-dessus exposés ne s'excluent nullement : Valens peut fort bien avoir donné à la cité et au rempart cette ampleur considérable dans la perspective stratégique que propose J. Szidat, à la fin d'en faire une forteresse inexpugnable, après avoir intégré le bourg de Nisibe au début de son règne, le tout en tenant compte d'une *terminatio* naguère initiée par Constance II, expression d'une politique qui plaçait déjà Amida au cœur de la stratégie frontalière dans cette région de l'Empire. L'expédition victorieuse de l'Empereur en Arménie, en 371, qui donna lieu à la récupération des satrapies qu'avait abandonnées Jovien en 363 [260], n'impliquait-elle pas en effet que l'on redonnât à la cité du Tigre la place qu'elle avait occupé quelques années auparavant, dans un contexte géo-stratégique rigoureusement identique ? Rien n'interdit enfin de penser que des événements encore postérieurs donnèrent sa physionomie définitive à la ville et à son enceinte : Procope rapporte ainsi que Justinien eut quelque responsabilité dans la reconstruction des remparts d'Amida [261].

Conclusion

Dotée, à la fin du IV^e^ siècle, d'une enceinte formidable, dont le principe fondateur avait été donné par Constance II, la métropole byzantine d'Amida ne fut pas édifiée sur une table rase. Héritière lointaine d'une antique cité de l'âge de Bronze, elle fut successivement araméenne, assyrienne, babylonienne, mède, séleucide, arménienne, parthe, enfin alternativement perse et romaine. Aux marges extrêmes de *l'imperium* de Rome, elle connut, sous le haut-Empire, un destin civique dont témoigne l'édification d'un grand théâtre. Peut-être avait-elle été déjà une ville royale séleucide sous le nom d'*Epiphania* du Tigre. Sentinelle avancée de l'Empire à la fin du III^e^ siècle, elle fut, à ce titre, assiégée en 337 apr. J.-C., en même temps que Nisibe. Constance II la renforça et la plaça à la tête d'un district supervisant les satrapies arméniennes du Tigre, rôle éminent qui lui avait été probablement assigné dès l'époque tétrarchique. Empêchant par sa résistance acharnée l'invasion perse de 359 apr. J.-C. – un exploit qui passa à la postérité avec les *Res Gestae* – la ville, désormais *Constantia Augusta*, fut transformée, après l'installation de la population de Nisibe, en une citadelle puissante par l'empereur

---

[260] Cf. *supra*, n. 250.

[261] *De Aedificis*, II, 3, 27-28 (dans les années 530, sans doute après les dommages consécutifs au deuxième grand siège de la ville par Kavadh). Les murs d'Amida sont alors réputés « *…construits depuis longtemps, et ils menacent de tomber en ruine à cause de leur âge* ». Justinien les « *…remplace par des constructions nouvelles et rétablit ainsi la sécurité de la cité* ». L'acclamation en grec à un certain Théodore « *… le Stratélote, et longue vie aux murs !* » (*CIG*, 8898), est sans aucun doute relative à cette reconstruction protobyzantine et ne nous retiendra pas ici. De l'avis général aujourd'hui (malgré D. VAN BERCHEM, « Recherches sur la chronologie des enceintes de Syrie et Mésopotamie », *Syria* 31, 2-3, 1954, p. 265 *sq*., qui penche catégoriquement pour l'époque de Justinien), la muraille d'Amida, dans son premier état, constituerait l'un des exemples les plus caractéristiques d'enceinte du IV^e^ siècle : cf. D. OATES, *Studies in the ancient history of northern Irak*, Londres, 1968, p. 103-106 ; et en dernier lieu, J. CROW, *op. cit*., p. 444 *sq*.

Valens. Nouvelle métropole de la province de Mésopotamie, elle devint un centre intellectuel et religieux d'importance, destin qu'affecta quelque peu le troisième – et plus terrible – siège de la ville par les Perses, au début du VI^e siècle [262].

*

* *

Tous nos remerciements vont à la mairie et au musée de Diyarbakır qui ont chaleureusement accueilli cette découverte et qui, soucieux de préserver et de valoriser le patrimoine de leur cité, mettent tout en œuvre pour mener à bien les recherches de terrain.

[262] L'importance religieuse de la ville est attestée par les nombreuses allusions de Jean d'Éphèse aux couvents d'Amida dans ses *Vies* des saints orientaux et dans son *Histoire Ecclésiastique* (*Patr. Or.*, 18, p. 607-623 ; 10, p. 206-227). Elle est un centre de littérature syriaque, patrie, entre autres, de Jean d'Éphèse et de Zacharie de Mytilène.

Le Chersydre de Nicandre et l'Hydre d'Ésope et d'Élien

Sydney Aufrère

> *CHERSYDRE. Voici un de ces animaux dont les anciens qui en ont fait mention, nous ont laissé une description si incomplète, qu'il est difficile de savoir sous quel nom il existe aujourd'hui* [1].

AINSI DÉBUTE LA notice « Chersydre » dans l'*Encyclopédie* (1771) de Diderot et d'Alembert, qui montre que les auteurs modernes demeuraient bien perplexes à propos des descriptions de l'Antiquité. Il faut cependant se tourner vers Nicandre de Colophon, poète et médecin grec du II^e^ siècle avant notre ère, dont l'œuvre a été, avec celles de ses prédécesseurs iologues grecs de l'Antiquité, un gué littéraire pour tous ceux qui s'intéressaient aux Ophidiens. En ouvrant l'admirable édition des *Theriaca* de Nicandre due à Jean-Marie Jacques, on découvre, aux vers 359-371, la description du *Chersydre* (χέρσυδρος) [2], serpent qui, étymologiquement, se rapporte à son caractère amphibie (cf. χέρσος, « sec, solide, dur », ὕδωρ « eau »). On découvre en d'autres termes dans ce long poème didactique le portrait de l'hydre terrestre :

Νῦν δ᾽ἄγε χερσύδροιο καὶ ἀσπίδος εἴρεο μορφάς
ἰσαίας. Πληγῇ δὲ κακήθεα σήμαθ᾽ ὁματεῖ·

---

[1] Denis DIDEROT, Jean LE ROND D'ALEMBERT, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des arts et des métiers*, Nouvelle édition, Genève, chez Pellet, Imprimeur-Libraire, rue des Belles Filles, M.DCC.LXXVIII, vol. 7, p. 658. On retrouve cette même notice dans d'autres encyclopédies, qui fait figure de *doxa* sur l'animal : Fortunato Bartholomeo DE FELICE, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des connoissances humaines* t. IX, Yverdon, M.DCC.LXXI, p. 328. Voir aussi Charles Sonnini (éd.), *Nouveau dictionnaire d'Histoire Naturelle appliquée aux Arts*, cha=coc, tome V, De l'Imprimerie de Crapelet, À Paris, An XI - 1803, p. 219. – J'adresse mes remerciements à Jean-Yves Empereur (Centre d'Archéologie alexandrine), qui m'a transmis le cliché m'ayant permis d'illustrer cet article, ainsi qu'à Danielle Guiraudios, webmaster du centre. – Le présent texte ayant été remis à l'éditeur et mis en pages, est parue, en deux volumes, la thèse de Nicole-Pierrette Brix (*Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne*, Books on Demand Gmbh, Paris, décembre 2010), soutenue en septembre 2001, et publiée sous la forme d'une version revue et complétée en 2006. La couleuvre de Montpellier est traitée au tome II, p. 386-397, avec une description ophiologique (p. 386-390), complétée par l'étude de quelques spécimens reconnus dans l'iconographie (p. 390-397). On notera que Nicole Brix (p. 392-393) assimile également le serpent Neki du P. ophiologique de Brooklyn (§ 25) à *Malpolon monspessulanus* et que nos analyses se rejoignent. En revanche, l'auteur ne traite pas de *Natrix tessallata* dans l'ouvrage. Elle n'aborde pas non plus le passage de Nicandre qui fait ici l'objet de cet exposé.

[2] NICANDRE, *Œuvres* t. II. *Les Thériaques*. *Fragments iologiques antérieurs à Nicandre* (texte établi et traduit par Jean-Marie Jacques), Paris, 2002, p. 122-125.

πâσα γὰρ αὐαλέν ῥινὸς περὶ σάρκα ὑσαχθής
νειόθι πιτναμένη ὑδόεν τεκμήρατο βρύχά,
σηπεδόσι φλιδόωσα· τὰ δ᾽ ἄλγεα φῶτα δαμάζει
μυρία πυρπολέοντα, θοαῖ δ᾽ἐπὶ γυῖα χέονται
πρηδόνες ἄλλοθεν ἄλλαι ἐπημοιβοὶ κλονέουσαι.

Ὅς δ᾽ἤτοι τὸ πρὶν μὲν ὑπὸ βροχθώδεϊ λίμνῃ
ἄσπειστον βατράχοισι φέρει κότον· ἀλλ᾽ ὅταν ὕδωρ
Σείριος αὐήνῃσι, τρύγη δ᾽ ἐν πυθμένι λίμνης,
καὶ τόθ ὅ γ᾽ἐν χέρσῳ τελέθει ψαφαρός τε καὶ ἄχρους,
θάλπων ἠελίῳ βλοσυρὸν δέμας· ἐν δὲ κελεύθοις
γλώσσῃ ποιφύγδην νέμεται διψήρεας ὄγμους.

Allons ! maintenant, enquiers-toi au sujet du chersydre dont *la forme est identique à celle du cobra*. Des symptômes de nature maligne accompagnent sa blessure. La peau tout entière, qui se dessèche autour des chairs, nauséabonde, se crevasse profondément et révèle la morsure putréfiante, toute craquelée qu'elle est de plaies purulentes ; des douleurs domptent la victime par milliers de leurs flammes vives, et, rapides, se répandent sur ses membres des enflures qui, de côté et d'autre, tour à tour, viennent le harceler.

C'est en vérité ce serpent qui, d'abord, sous les eaux basses d'un étang, exerce *contre les grenouilles* un implacable courroux. Mais, une fois que Sirius a bu l'eau et qu'il ne reste plus qu'un dépôt au fond de l'étang, on le voit sur la terre ferme, avec sa *vilaine couleur grisâtre*, chauffant au soleil son corps redoutable ; et il chemine, langue dardée, avec *un sifflement parcourant ses voies altérées*.

À la première lecture, il est évident que la description du Chersydre, même s'il peut être rapproché d'animaux connus, est celle d'un serpent qui doit beaucoup à l'imaginaire et qu'il faut comparer aux autres attestations de ce dernier dans la littérature antique. Et surtout noter un fait, à savoir que le Chersydre et d'autres serpents sont, d'après Lucain, originaires de Libye selon une légende étiologique dans laquelle ils émanent du sang égoutté de la tête de Méduse coupée par Persée. Par *Libya*, considéré au sens large, il faut comprendre soit l'Afrique tout entière, soit tout le littoral méditerranéen de l'Afrique du Nord jusqu'à l'océan Atlantique. Mais, au sens plus restreint du terme, il s'agit plutôt de la région qui s'étend entre l'Égypte et le pays des Syrtes [3], c'est-à-dire une zone qui va de la Maréotide à Carthage et comprend la zone côtière et le désert profond, dont l'ophiofaune est extrêmement riche en espèces [4], étant entendu que celles-ci sont spécifiques d'un environnement. C'est bien l'idée

[3] HÉRODOTE, II, 32.

[4] Pour s'en faire une idée, on consultera Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles and Amphibians of Egypt*, Le Caire, New York, 2006. Les serpents communs à la côte libyo-égyptienne sont un **Boïdé** : *Eryx jaculus* LINNAEUS 1758 (*ibid*., p. 228-230) ; des **Colubridés** : *Hemorrhois algirus* JAN 1863 (*ibid*., p. 238-240), *Lytorhynchus diadema* DUMERIL, BIBRON et DUMERIL 1854 (*ibid*., p. 243-245), *Macroprotodon cucullatus* GEOFFROY 1827 (*ibid*., p. 246-248), *Malpolon moilensis* REUSS 1834 (*ibid*., p. 248-249), *Malpolon monspessulanus insignitus* GEOFFROY 1827 (*ibid*., p. 249-250), *Platyceps rogersi* ANDERSON 1893 (*ibid*., p. 255-256), *Psammophis schokari* FORSKÅL 1775 (*ibid*., p. 264-266), *Spalerosophis diadema* SCHLEGEL 1837 (*ibid*., p. 270-272) ; des **Élapidés** : **Naja haje* LINNAEUS 1758 (*ibid*., p. 278-280) ; des **Vipéridés** : **Cerastes cerastes*

qu'on s'en fait d'après Lucain. Le Chersydre appartient, par conséquent, à l'aire libyenne, qui nous ramène à l'Égypte et donc au Delta du Nil.

On trouve des mentions du Chersydre chez Cicéron (106-43) [5], Virgile (70 av. J.-C.-19 apr. J.-C.) [6], Pline (23-79) [7], Lucain (39-65) [8], Dioscoride (40-90) [9], Celse (fin I^er siècle av. J.-C.-début I^er siècle apr. J.-C.) [10], Élien (vers 175-235) [11], Solin (III^e-IV^e siècle) [12], Aetius Amidenus (v. 502-575) [13], Isidore de Séville (560-636) [14], mais la plupart des descriptions qui les accompagnent sont déclinées, directement ou indirectement, des *Theriaca* de Nicandre [15]. Dans son édition, Jean-Marie Jacques a essentiellement dirigé son regard sur l'ophiologie et l'iologie grecques, sans évoquer le principal document se rapportant à l'ophiologie égyptienne : le Papyrus ophiologique de Brooklyn[16], ce qui signifie bien qu'il ne voyait pas de liens entre iologues grecs et les spécialistes des morsures de serpents – les Dompteurs-de-Selkis égyptiens [17] –, ou d'échanges d'informations entre eux. À la lecture, rien dans cette notice ne devrait attirer outre mesure l'attention d'un égyptologue, sinon qu'il y est question de Sirius aspirant l'eau des eaux basses des étangs et que l'on peut y voir l'expression métaphorique du moment où l'été égyptien (*šmw*) sévit et fait sentir ses effets sur les bas-

Linnaeus 1758 (*ibid*., p. 287-289), **Cerastes vipera* LINNAEUS 1758 (*ibid*., p. 289-291). Sur un nombre de douze, les serpents dangereux se réduisent au nombre de trois (notés par des astérisques), mais cette énumération n'est qu'indicative dans la mesure où, par serpents de Libye, on entend aussi ceux qui sont attestés dans le Delta du Nil, ce qui allonge la liste.

[5] *De natura deorum*, livre I. Cicéron connaissait très bien les *Theriaca* de Nicandre de Colophon ; cf. *De Oratore* I, 69.

[6] La tradition érudite a reconnu le Chersydre dans la description du serpent mangeant des grenouilles et vivant en Calabre de *Georgica* III, vers 425 et *Culex*, vers 424-441. Voir M. HENRY, « More on puns in the Cleopatra Ode », *Mnemosyne* IVth Series, vol. 45, fasc. 4, 1992, p. 529-531, et spécialement p. 530 ; Cl. WICK, *M. Annaeus Lucanus, Bellum Civile Liber IX. Kommentar*, Munich, Leipzig, 2002, p. 280.

[7] *Hist. Nat.* XXIX, 22. Pline ne parle pas du Chersydre mais de l'Hydre, qui possède un venin puissant, mais la tradition érudite associe les deux.

[8] *Bellum Civile*, Livre IX : « Le chersydre. Ce reptile, qui, ainsi que le dit son nom, vit sur terre et dans l'eau, est amphibie. » Voir Cl. WICK, *M. Annaeus Lucanus, Bellum Civile Liber IX. Kommentar*, p. 281.

[9] Libre VI, chap. 51.

[10] *De Medicina*, Livre V, 8 où il préconise un remède destiné à soigner les morsures infligées par le *Chersydre* et le *Cerastes*, sans identifier pour autant le premier.

[11] *Hist. div.* Livre I, chap. 3. Voir aussi *De Animal.* Livre II, chap. 38, où il est question de la lutte entre les ibis et les serpents.

[12] Chap. XXVIII. Les informations sont dues à Alexandre Polyhistor (fin I^er siècle av. J.-C.), qui les reprend à Nicandre.

[13] Livre XIII, chap. 35.

[14] *Orig.* XII, 4, 24. Ce dernier confond le Chersydre et le Chélydre.

[15] On le retrouve chez RABELAIS, *Le Quart-Livre*, chap. LXIV, entre les Cronioscolaptes et les Cenchrynes ; cf. J. Poueigh (éd.), *Chansons populaires des Pyrénées françaises. Traditions – Mœurs – Usages*, Paris, Auch, 1926, p. 89 ; Dr P. DELAUNAY, « Les animaux venimeux dans Rabelais. Notes pour le chapitre LXVI du Quart Livre de Pantagruel », dans *Mélanges offerts à M. Abel Lefranc par ses élèves et ses amis*, Paris, 1936, p. 198-218, et spécialement p. 210, *s. v.* Kesudures. Mais aussi chez DANTE, *Divine Comédie*, chant XXIV : « La Libye point ne se vante de produire dans ses sables plus de Chersydres, et de Chélydres, et de Jets, et de Pharées, et de Cenchris, et d'Amphisbènes ; elle ne montra jamais avec toute l'Éthiopie, et toutes les contrées au-dessus de la mer Rouge, ni tant de bêtes pestilentes, ni si méchantes. Au milieu de cette foison de cruels et odieux reptiles, couraient des gens nus et pleins d'épouvante, sans aucun espoir de refuge, ni d'héliotrope » (Traduction Lammenais).

[16] S. SAUNERON, *Le papyrus magique illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York, 1970 ; Chr. LEITZ, *Die Schlangennamen in den ägyptischen und grieschichen Giftbüchern*, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse Jahrgang* 1997, Nr. 6, Stuttgart, 1997.

[17] Fr. VON KÄNEL, *Les prêtres ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études (Sciences religieuses)* LXXXVII, Paris, 1984.

fonds qui forment, en égyptien, le *pḥw* constitutif de tout district égyptien [18]. On pourrait penser qu'elle évoque la canicule dont les Grecs avaient noté le lien avec l'apparition au-dessus de l'horizon de la constellation Sirius, mais la description de la lutte entre le cobra égyptien et l'ichneumon se déroule au moment où Nicandre dit que ce dernier « attend que Sirius lui ait séché le pelage et l'ait cuirassé contre leur (= cobra) dent » (vers 205). L'ennemi en question, le cobra (ἀσπίς) (vers 157-189), est associé à l'Égypte, et il est clair que l'ichneumon est un animal égyptien bien connu des Grecs depuis Aristote, qui désigne l'Égypte comme le lieu de cet antagonisme viscéral entre les deux animaux [19]. De plus, Sirius, là où le nom est employé, connote l'Égypte et ce d'autant qu'un des noms grecs de l'Égypte de l'époque tardive est devenu le Pays Sêriadique (ἡ Σηριαδικὴ γή) [20] car la crue du Nil passe pour être associée à l'apparition de Sôthis-Sirius [21].

En lisant le commentaire à l'œuvre de Nicandre sous la plume de Jean-Marie Jacques [22], on s'aperçoit qu'aucune identification eu égard à la symptomatologie de la morsure n'est proposée à défaut de celle d'un Vipéridé [23] et l'on en déduit qu'on aurait peut-être affaire, sinon à un serpent égyptien, du moins à un ophidien dont l'éthologie a été observée en Égypte. L'éditeur de Nicandre part du principe que « les descriptions antiques sont insuffisantes pour nous permettre d'identifier le Chersydre » [24]. Il a raison naturellement sur la forme, mais les liens établis entre le Chersydre « que sa nature destinait à habiter les plaines équivoques des Syrtes » [25] et l'Égypte amènent à faire une proposition en accord avec les espèces attestées dans cette région. On effectuera dans un temps une tentative de diagnose et dans un second on abordera la symptomatologie pour voir si celle-ci permet de confirmer les résultats de la première.

Diagnose du Chersydre

Pour effectuer une diagnose de l'animal[26] on dispose, dans la description de Nicandre, de quatre points qui pourraient permettre de progresser dans la voie d'une identification probable

[18] S.H. AUFRÈRE, « Le "territoire cultivé" (*ouou*) et la "réserve aquatique" (*pehou*) dans les monographies des nomes de l'Égypte ancienne », dans *La campagne antique : espace sauvage, terre domestiquée*, *Cahiers KUBABA* 5, Paris, 2003, p. 9-44.

[19] *Anim. Hist.* IX, 6, 612a. Toutes les sources sur ce sujet sont réunies par J. AYMARD, « La querelle du cobra et de la mangouste dans l'Antiquité », *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 71, 1959, p. 227-262. Ce dernier (p. 229) montre que si les Grecs connaissent bien l'animosité entre la mangouste et le cobra indiens, ils se réfèrent davantage à l'Égypte pour cet antagonisme proverbial. On verra J. TRINQUIER, « La partie éthiopienne de la mosaïque Barberini. Une proposition de lecture », dans Fr.-H. Massa-Pairault, G. Sauron (éd.), *Images et modernité hellénistique. Appropriation et représentation du monde d'Alexandre à César*, *CEFR* 390, Rome, 2007, p. 23-60, et spécialement p. 47-49.

[20] FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. jud.* I, 71.

[21] Voir Chr. DESROCHES NOBLECOURT, « Isis Sothis, – le chien, la vigne –, et la tradition millénaire », dans *Livre du Centenaire 1880-1980*, *MIFAO* 104, Le Caire, 1980, p. 15-24.

[22] NICANDRE, *Œuvres* t. II, p. 122-125.

[23] *Ibid*., p. 124.

[24] *Ibid*., p. 125.

[25] Nathan Calonne : http://aleapicta.skynetblogs.be/index-1.html.

[26] Sur le plan de la méthode et de la spécificité de Nicandre, notamment sur le plan de l'approche du merveilleux, on lira avec attention S. BARBARA, « Le basilic de Nicandre, Thériaques, 396-410 : caractéristiques et essai d'identification », dans Chr. Cusset (éd.). *Musa docta. Recherches sur la poésie scientifique dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, 2006, p. 119-154. L'auteur montre bien sous quel rapport il convient d'étudier les notices de Nicandre de Colophon. Cela lui permet (p. 143-153) d'effectuer un essai d'identification du basilic. Voir particulièrement l'apport méthodologique (p. 145) sur la façon d'apprécier la distance entre le regard des

étant donné que le champ d'observation est bien l'Égypte, une contrée qui fournit à Nicandre la possibilité de décrire l'Aspis (vers 158-189) [27], l'Hemorrhous (vers 282-308) [28], lequel causa la mort du pilote Canope, et dont Hélène – dans cette version hypertextuelle – modifia la démarche d'un coup de talon dans l'épine dorsale (vers 309-319) [29], et le Céraste (vers 258-282) [30], atteint, pour cette raison, du même genre de claudication [31]. On y ajoutera le fait que le Chersydre de Nicandre est l'équivalent de l'Hydre des fabulistes comme le montre une tradition érudite [32] et que le biotope où vit cette Hydre est bien la Vallée du Nil. Cela dit, les points de la notice de Nicandre dont on peut tirer parti sont les suivants : 1) son nom ; 2) le fait que sa forme est identique à celle d'un cobra, que 3) le régime alimentaire de l'animal est constitué de grenouilles, que 4) sa peau est grisâtre, et enfin 5) qu'il produit un sifflement. On observera qu'il n'est pas réputé mortel.

L'eau, la terre, l'Aspic et le sifflement

Son nom (1) indique tout d'abord que nous avons affaire à un serpent qui se déplace autant dans l'eau que sur terre, selon l'époque de l'année. Ensuite, la forme du Chersydre est dite identique à celle d'un cobra (ἀσπίδος εἴρεο μορφάς ἰσαίας), ce qui signifie qu'il s'agit d'un serpent long en sorte qu'il ne peut correspondre à aucun des Vipéridés que l'on trouve dans l'axe de la basse Vallée du Nil – *Cerastes cerastes* LINNAEUS, 1758 (Vipère à cornes), *Cerastes vipera* LINNAEUS, 1758 (Vipère des sables), *Echis carinatus* SCHNEIDER, 1801 (Échide carénée), et *Echis coloratus* GÜNTHER, 1878 (Échide colorée) – qui atteignent tout au plus 70 cm et dont les venins sont extrêmement toxiques, alors que la famille des cobras – les Élapidés – mesure entre 1,50 m et 2,50 m de long. Comme il ne s'agit non plus ni d'un Élapidé ni d'un Boïdé (les animaux de cette famille attestés en Égypte sont de petite taille [33]), cela permet d'orienter la recherche vers un Colubridé. Un seul serpent correspond, sur le plan de la forme identique à celle d'un cobra, au Chersydre. Il s'agit de *Malpolon monspessulanus* HERMAN, 1804, en d'autres termes la couleuvre de Montpellier, et notamment la sous-espèce *Malpolon monspessulanus insignitus* GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1827, actuellement attestée,

---

Anciens et le nôtre. Au cours des dernières années, nombre de travaux portent sur la poésie scientifique de Nicandre. On retrouvera ces titres sur le site (consulté le 14 mars 2011) :
http://sites.google.com/site/hellenisticbibliography/hellenistic/nicander/nicander-recent.

[27] NICANDRE, *Œuvres* t. II, p. 14-16.

[28] *Ibid*., p. 23-25.

[29] *Ibid*., p. 25-26.

[30] Nicandre, *Œuvres* t. II, p. 21-23.

[31] Celle-ci correspond, pour les Vipéridés, au déplacement latéral que l'on nomme *sidewinding*, comme si le serpent était poussé par un vent de côté (R. Bauchot (éd.), *Serpents*, Paris, 1995, p. 67, avec une photo de la progression d'une vipère à cornes). Il est parfaitement décrit chez Nicandre, à propos du Céraste (vers 363-271) : « Quant au mouvement de leurs anneaux, la vipère, fougueuse, fonde de front en ligne droite, dans une longue ondulation de son ventre ; mais lui (= le Céraste), c'est de biais qu'il roule par le milieu de sa traînante masse, errant selon une voie tortueuse, le dos rugueux, pareil à la coque d'un navire marchand qui, dans l'onde amère, plongeant le flanc sous le vent contraire, force sa route contre la rafale, déporté par la bourrasque soufflant du nord-ouest. »

[32] Il semble que cette dernière soit due à Samuel BOCHART, *De animal. sacr. temp*. 2, livre III, chap. 23. Voir Augustin CALMET, *Commentaire intégral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Les Nombres et le Deutéronome*, À Paris, chez Pierre Emery, au milieu du Quay des Augustins, prés la ruë Pavée, à l'Écu de France, M.DCCIX, p. 216-217. Par exemple *Histoires diverses d'Élien*, traduites du grec, avec des remarques. À Paris, Chez Moutard, Librarie de Mad. La Dauphine, rue du Huerepoix, à S. Ambroise. M.DCC.LXXII, p. 3.

[33] Il s'agit de *Eryx jaculus* LINNAEUS 1758 (boa javelot ou boa des sables) et *Gongylophis colubrinus* LINNAEUS 1758 (ou boa de sable) ; cf. Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles* (cf. *infra*), p. 226-230.

en Égypte, au nord du 29° parallèle Nord et même au Fayoum [34]. Cette dernière est connue, en arabe dialectal, comme le serpent *Khadari*. D'après Sherif Baha el Din [35], en Égypte ses habitats de prédilection sont les zones de steppe à végétation réduite aussi bien que les terres cultivées marginales, les zones humides, les marécages saumâtres, et les broussailles du littoral méditerranéen. Il faut ajouter que, à l'instar des cobras, *M. monspessulanus* présente la caractéristique de se dresser avant d'attaquer et même de déployer son capuchon comme lui en applatissant les côtes au niveau du cou. Elle partage cette similitude avec *Malpolon moilensis* REUSS, 1834 [36], à cette différence près que, conformément à son appellation, *M. monspessulanus* est beaucoup plus grande et peut atteindre jusqu'à 2,25-2,50 m de long. En outre, se dressant comme un cobra, elle souffle très fortement dès qu'elle se sent menacée pour impressionner son adversaire, et même siffle bruyamment en cas de danger, ce qui correspond bien à l'idée véhiculée, dans le texte, par ποιφύγδην, « soufflement bruyant et terrifiant » (cf. ποιφύσσω « souffler avec force »). Elle n'est pas la seule couleuvre à souffler et à siffler, puisque l'Égypte possède également la couleuvre sifflante (*Psammophis sibilans sibilans* LINNAEUS, 1758), qui vit dans des habitats fluviaux de la vallée du Nil, près des canaux, et des contrées semi-désertiques [37], mais cette dernière ne ressemble pas à un cobra, et de plus elle arbore une belle couleur jaune sur le ventre et offre un dos jaune revêtu d'un réticule noir. Elle est aussi d'une taille plus petite (jusqu'à 1, 50 m). En outre, la couleuvre de Montpellier en Égypte vit dans les marécages et son régime favori est constitué de batraciens et de lézards. Si elle n'aime pas spécialement l'eau – ce n'est pas là qu'elle trouve l'essentiel de ses proies, contrairement à la Couleuvre à collier (*Natrix natrix* LINNAEUS, 1758) –, elle nage fort bien sur de longues distances.

Toutefois, la couleuvre qui est reconnue comme la plus friande de grenouilles et de crapauds est incontestablement la Couleuvre à collier (*Natrix natrix* LINNAEUS, 1758), qui est une excellente nageuse, et qui est le prototype de l'Hydre par excellence. Cette espèce avait été assimilée au Chersydre, notamment dans le *Dictionnaire classique d'Histoire Naturelle* [38], mais elle n'est pas attestée en Égypte. En revanche, il en existe une autre, presqu'entièrement aquatique, qui est la Couleuvre tesselée (*Natrix tessellata* LAURENTI 1768), connue en Égypte par la sous-espèce *N. tessellata tesselata* LAURENTI, 1768 [39]. Cette dernière arbore un décor de tessèles, c'est-à-dire de petits carreaux régulièrement disposés sur sa livrée. On ne la trouve que dans une aire qui va du Delta à une latitude au-dessous du Fayoum, mais pas sur la côte libyenne. Les Anciens, par la voix de Lucain (39-65) [40], affirmaient à propos du serpent Natrix qu'il polluait les eaux où il se baignait, probablement car les glandes anales de cette couleuvre d'eau, lorsqu'on tente de l'attraper, laissent échapper une substance malodorante

[34] Il est désormais avéré que *Malpolon monspessulanus* (sud-ouest de l'Europe et ouest du Maghreb) est très différente de *Malpolon monspessulanus insignitus* (est du Maroc, Algérie, Tunisie, jusqu'à l'ouest de la Syrie) et de *M. m. fuscus* (Turquie, sud-est de l'Europe, nord de l'Irak et ouest de l'Iran). V. VALLI, *Actualisation des connaissances sur la systématique et la phylogénie des serpents*, Toulouse, 2007, p. 180 (http://oatao.univ-toulouse.fr/1770/1/celdran_1770.pdf).

[35] Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles*, p. 249-250.

[36] J.-Ph. CHIPPAULT, *Les serpents d'Afrique occidentale et centrale*, IRD, Bondy, 2006, p. 164-165.

[37] Sh. BAHA EL DIN, *Guide to the Reptiles*, p. 266-268.

[38] *Dictionnaire classique d'histoire naturelle* : Cad-Chi, Volume 3, Rey et Gravier, Libraires-éditeurs, Audouoin Frères, libraires-éditeurs, Paris, 1823, p. 553 : « Chez les Anciens c'était probablement la Couleuvre à collier. Cuvier a emprunté ce nom pour une division de son genre Hydre. »

[39] Sh. BAHA EL DIN, *Guide to the Reptiles*, p. 251-252.

[40] Lucain, *Guerre civile*, Livre IX : « Le natrix est un serpent d'eau, qui, s'il ne rend pas les eaux qu'il habite mortelles, les rend du moins insalubres. »

qui dissuade les prédateurs de s'en approcher [41]. En revanche, comme d'autres espèces, elle feint la mort pour tromper ses propres prédateurs [42].

Le Chersydre, l'Hydre et les grenouilles

La lutte entre le Chersydre ou l'Hydre et les grenouilles semble avoir été proverbiale dans l'Antiquité. Elle figure au plus tôt, dans la *Batrachomyomachie* (Βατραχομυομαχία) [43], une parodie de l'*Iliade*, qui met en scène, comme le souligne le titre, un combat homérique entre les Rats et les Grenouilles et qui daterait du V^e^ siècle avant notre ère. La reine des grenouilles, Physignathe — la Joufflue — invite à grimper sur sa croupe un rat de noble allure qui se désaltérait au bord d'un étang afin de lui offrir l'hospitalité. Ce dernier, qui répond au joli nom de Psicharpax ou Attrape-miettes [44], en est à se lamenter et à regretter d'avoir quitté la terre ferme pour visiter la contrée des grenouilles, quand, soudain, « une Hydre leur apparaît relevant sa tête au-dessus des ondes ». Aussitôt, l'Hélène coassante, n'écoutant que sa nature amphibienne, plonge et abandonne à son triste sort Psicharpax, qui se noie dans l'abîme. Sur les entrefaites, la guerre éclate entre les deux parties : les myo-Troyens en viennent aux mains avec les batracho-Achéens. Ici l'Hydre renvoie expressément à la Couleuvre à collier, puisque *Natrix tesselata tesselata* présente la capacité de nager en dressant sa tête au-dessus de l'eau. Le texte, où elle fait une très brève apparition, la montre dans son habitus [45]. C'est bien de cette façon qu'Élien, qui puise chez Nicandre, comprend le Chersydre qu'il nomme Hydre (ὕδρος), mais le doute n'est plus permis dans la mesure où dans ses *Histoires diverses*, au Livre I, chapitre 3, où il est bien question des grenouilles d'Égypte[46], l'auteur évoque ces batraciens dotés d'une intelligence supérieure et qui, tenant en travers de leur gueule un bout de roseau, empêchent les hydres de les manger car l'hydre, pense-t-on, ne pourrait ouvrir la gueule suffisamment grand pour avaler la grenouille, laquelle, dès lors, se rit de ses tentatives [47]. De la même façon, Élien évoque l'intelligence des chiens égyptiens (chap. 3) qui lappent l'eau du Nil en courant pour éviter de se faire happer par un crocodile. Mais la grenouille, d'après le même auteur (*Animaux* XII, 15) – nous sommes toujours en contexte nilotique –, lui rend la pareille : « La Grenouille craint et déteste par dessus tout l'Hydre. Conséquemment, elle tente de l'épouvanter et le stupéfier à son tour par son coassement (litt. cri) puissant. » (Βάτραχος ὕδρον μισεῖ καὶ δέδοικεν ἰσχυρῶς. Οὐκοῦν τῇ βοῇ τῇ πολλῇ πειρᾶται ἀντεκπλήττειν αὐτὸν καὶ ἀντιφοβεῖν.) Y avait-il là, comme pour les chiens égyptiens désirant échapper aux mâchoires des crocodiles, une observation d'ordre

[41] Cf. *infra*, n. 63.
[42] R. Bauchot (éd.), *Serpents*, Paris, 1995, p. 171.
[43] Ph. BRUNET, *La Naissance de la littérature dans la Grèce ancienne*, Paris, 1997 ; Homère, Leopardi. *La Batrachomyomachie* (texte grec établi par Yann Migoubert et traduit par Philippe Brunet), 1998.
[44] Cette histoire rappelle la fable d'Ésope.
[45] Bauchot (éd.), *Serpents*, p. 71. On trouvera une photo tout à fait remarquable montrant *Natrix natrix* nageant, et ainsi légendée : « Natrix natrix, la couleuvre à collier, se déplace dans la végétation immergée des étangs, approchant lentement les grenouilles, ses proies favorites. »
[46] Élien passait, selon Philostrate (*Vie des Sophistes*, 2, 31, 625), pour n'avoir jamais quitté l'Égypte (cf. J. TRINQUIER, « Localisation et fonctions des animaux sauvages dans l'Alexandrie lagide : Question du "zoo" d'Alexandrie », *MEFRA* 114/2, 2002, p. 861-919, et spécialement p. 901). Aussi faut-il voir dans cette composition littéraire une description détachée de la réalité égyptienne proprement dite.
[47] Il s'agit d'une erreur naturellement car tout serpent dispose d'une capacité de distendre ses mâchoires pour avaler une proie plus grosse que lui. Voir aussi l'ingestion d'un crapaud par *Natrix natrix* dans Bauchot (éd.), *Serpents*, p. 114-115.

naturaliste [48] dont la pertinence nous échapperait aujourd'hui ? On peut en douter. Ésope préfigure Élien, dans la fable *La Vipère et l'Hydre*. Là, les grenouilles jouent un tour à leur façon à leur ennemi naturel. Il est question du coassement sonore mais vain du Batracien :

> Une Vipère venait régulièrement boire à une source. Une Hydre qui l'habitait voulait l'en empêcher, s'indignant que la vipère, non contente de son propre pâtis, envahît encore son domaine à elle. Comme la querelle ne faisait que s'envenimer, elles convinrent de se livrer bataille : celle qui serait victorieuse aurait la possession de la terre et de l'eau. Elles avaient fixé le jour, quand les grenouilles, par haine de l'Hydre, vinrent trouver la Vipère et l'enhardirent en lui promettant de se ranger de son côté. Le combat s'engagea, et la Vipère luttait contre l'Hydre, tandis que les grenouilles, ne pouvant faire davantage, poussaient de grands cris. La Vipère ayant remporté la victoire leur adressa des reproches : elles avaient, disait-elle, promis de combattre avec elle, et, pendant la bataille, au lieu de la secourir, elles n'avaient fait que chanter. Les grenouilles répondirent : « Sache bien, camarade, que notre aide ne se donne point par les bras, mais par la voix seule. »

Cette fable montre que, quand on a besoin des bras, les secours en paroles ne servent de rien [49].

Mais on assiste tout de même à un intéressant antagonisme entre un serpent aquatique et un serpent terrestre. Lorsque l'on sait que certaines fables dites ésopéennes se retrouvent en démotique, dans le Mythe de l'Œil de Rê (I[er] siècle de notre ère) [50], on peut toujours se demander si ces fables sur l'Hydre et les Grenouilles ne faisaient pas partie d'un patrimoine gréco-égyptien commun dont le fonds environnemental avait été redéfini comme étant la Vallée du Nil. Comme on le verra, pour les Grecs, les grenouilles ne se limitaient pas à connoter l'idée d'éternité [51] et de multitude [52] comme en Égypte. Il s'agit bien ici d'une touche d'hellénisme en contexte exotique.

Geoffroy Saint-Hilaire et Malpolon monspessulanus insignitus 1827 ou 1809

Le nom scientifique de l'animal est assorti d'un mystère de date scientifique. La sous-espèce – *Malpolon monspessulanus insignitus* – a été attribuée à l'éminent naturaliste. « On » – qui ? – a ajouté le terme *insignatus*, la qualifiant ainsi de « remarquable », probablement en raison de sa taille, mais la date à laquelle ce nom scientifique est formé représente une énigme puisque, selon les publications, on trouve soit *Malpolon monspessulanus insignitus* Geoffroy 1809 [53], soit *M. m. insignitus* Geoffroy 1827. Lors de son enquête herpétologique effectuée pendant l'expédition scientifique [54], Étienne Geoffroy Saint-

[48] S.H. AUFRÈRE, « Dans les marécages et sur les buttes. Le crocodile du Nil, la peur, le destin et le châtiment en Égypte ancienne », *ENiM* 4, 2011, p. 51-79. Le chien, en effet, est un morceau de choix pour *Crocodylus niloticus* Laurenti.

[49] Ésope, *Fables*. Texte établi et traduit par Émile Chambry, Paris, 1927, n° 117 : http://fr.wikisource.org/wiki/Fables_d'Ésope/La_Vipère_et_l'Hydre).

[50] Voir Fr. DE CENIVAL, *Le Mythe de l'œil du Soleil*, *Demotische Studien* 9, Sommerhausen, 1988. Voir aussi S.H. AUFRÈRE, « Chénouté, hellénisme ou démotisme ? », *LingAeg* 10, 2006, p. 265-280.

[51] On renverra à J. LECLANT, « La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen », dans *Hommages à Maarten J. Vermaseren. Recueil d'études offert à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978*, Leyde, 1978, p. 561-572, et surtout à P. LÉVÊQUE, *Les grenouilles dans l'Antiquité : cultes et mythes des grenouilles en Grèce et ailleurs*, Paris, 1999.

[52] Voir, parmi les Plaies d'Égypte, l'épisode des grenouilles (*Ex* VIII, 2, 9).

[53] Voir Reptiles database, *s. v. Malpolon monspessulanus monspessulanus* HERMANN, 1804 (on trouvera une bibliographie à jour).

[54] On renverra naturellement à Y. LAISSUS, *L'Égypte, une aventure savante 1798-1801*, Paris, 1998, *passim*.

Hilaire, dans le volume de la *Description de l'Égypte* consacré aux Reptiles (1809) [55], n'évoque pas la présence de *M. monspessulanus insignatus* en Égypte. Mais il reproduit dans les planches de la *Description de l'Égypte*, Histoire naturelle I, reptiles, pl. suppl. 4-5, plusieurs serpents. Le texte dû au naturaliste Victor Audouin (1797-1841), chargé de rédiger les notices, indique : « N'ayant pu nous procurer les dessins originaux ni aucune note sur les animaux représentés sur ces deux planches, il nous a été impossible de les décrire ou de déterminer avec certitude les espèces auxquelles ils appartiennent » [56]. Pourtant, dans la planche supplémentaire 5, sous les n^{os} 3, 1-2 [fig. 1], il est parfaitement possible de découvrir les traits de *Malpolon monspessulanus insignitus* GEOFFROY SAINT-HILAIRE, 1809 (1827) [57].

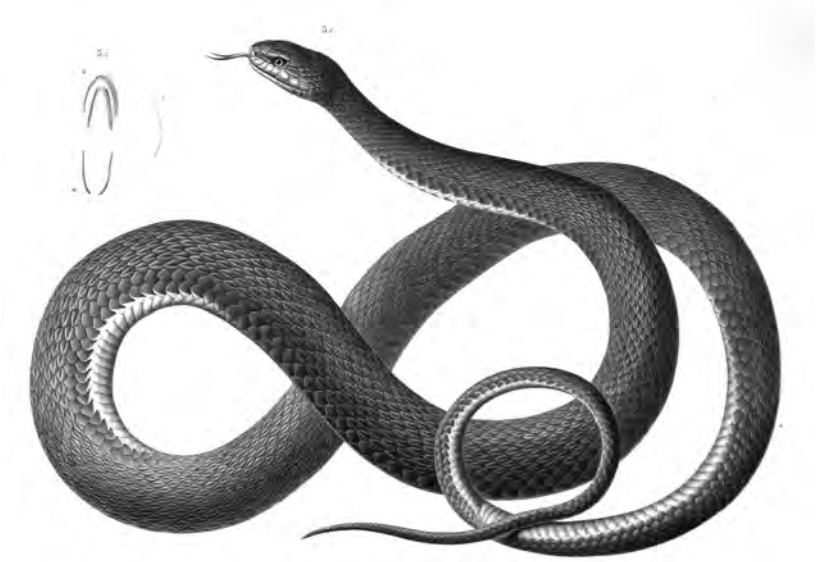


Fig. 1. *Malpolon monspessulanus insignitus* GEOFFROY SAINT-HILAIRE (d'après *Description de l'Égypte* I. *Zoologie*, pl. S.5, 3,1. Avec l'aimable autorisation du Centre d'Archéologie alexandrine).

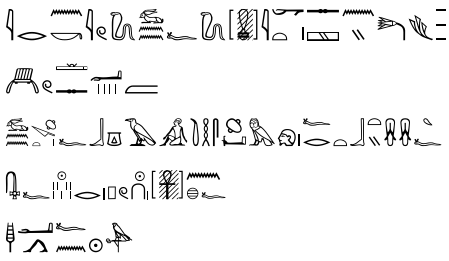
Cela signifie que le taxon n'était pas encore identifié en 1809, malgré la publication posthume de Johann Hermann (1738-1800), médecin et naturaliste [58], parue en 1804 [59] ? Toutefois, on retrouve assez fréquemment et même dans The Reptiles database, *Malpolon monspessulanus insignitus* GEOFFROY SAINT-HILAIRE, accompagné de 1809, pour bien indiquer que cette année était, renvoyant par révérence au nom de Geoffroy Saint-Hilaire, la date à laquelle le serpent avait été reproduit par ce grand naturaliste, malgré l'absence de description

[55] *Description des reptiles qui se trouvent en Égypte*, dans *Description de l'Égypte ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée française*, édition Panckoucke, vol. XXIV, *Histoire Naturelle. Zoologie. Animaux vertébrés (suite)*, Paris, M.D.CCC.XXIX, p. 1-140.
[56] *Ibid*., p. 139.
[57] Voir The Reptiles database, *s. v. Malpolon monspessulanus monspessulanus* HERMANN, 1804.
[58] R. BOUR, J. LESCURE, « Jean Hermann (1738-1800), un grand naturaliste... et herpétologiste strasbourgeois », dans Bufo, *Congrès de la Société herpétologique de France. Programme et résumés des communications* (Strasbourg, 25-27 octobre 2007), p. 7.
[59] Johannis Hermann… *Observationes zoologicae quibus novae complures*… opus posthumum edidit Fridericus Ludovicus Hammer… Pars prior … Argentorati apud Amendum Koenig, bibliopolam Parisiis apud Eudem, ad ripam Augustinorum N° 31, XII (1804), p. 283 : *Coluber monspessulanus*. Elle a été reconnue en 1798 (an VI de la République).

scientifique. Tous les serpents décrits par Étienne Geoffroy Saint-Hilaire sont associés par les naturalistes à la date de 1827 : *Echis pyramidum*, *Platyceps florulentus*, *Macroprotodon cucullatus*, etc. En dépit de mes efforts, je ne suis pas parvenu à découvrir de publication où Geoffroy Saint-Hilaire aurait publié l'animal. La bibliographie de The Reptiles database, *s. v.* « Malpolon monspessulanus (HERMANN, 1804) », ne livre pas l'information. Cette date est donc très problématique, d'autant que le vol. XXII des textes de la *Description de l'Égypte*, paru en 1827, ne traite pas des serpents, cependant que le vol. XXIV qui, lui, en traite, est parfois daté par la bibliographie de 1827. Si le mystère à ce jour reste entier, il y a des chances que *Malpolon monspessulanus insignitus* ait été attribué à Geoffroy dans la foulée par un autre naturaliste.

Symptomatologie de la morsure du Chersydre

Plutôt que de voir un seul animal dans le Chersydre ou l'Hydre, il convient vraisemblablement de voir une synthèse de deux serpents, à savoir *Malpolon monspessulanus insignatus* GEOFFROY 1827 et *Natrix tessellata tesselata* LAURENTI, 1768. Or ces deux derniers sont reconnaissables d'après les notices fournies par le Papyrus ophiologique de Brooklyn (fin XXX^e^ dynastie) ; il s'agirait respectivement des Serpents Neki et Nebed que voici :



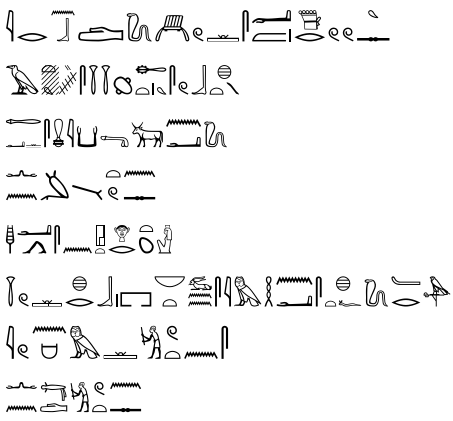
§ 25 (p. 21-22). Quant au SERPENT NEKI (§ 47a), il ressemble à la partie lignée du lotus.

Sa longueur est de quatre coudées et demie.

Le patient envenimé de son fait devient paralysé, étant pris de convulsions de la tête aux plantes de pieds.

La fièvre durera sept ou onze jours, (mais) il (sur)vivra.

Il présente une affinité avec Rê.



§ 21 (p. 15-16, 152). Quant au SERPENT NEBED, sa longueur (est) d'une coudée et demie.
Ses flancs et son dos sont verts, son ventre est clair.
Sa taille est comme celle du SERPENT KA-EN-ÂM (cf. § 14).
On n'en meurt pas.
Il présente une affinité avec Hathor.
Tout lieu où il se trouve avec le SERPENT SEKHETEF D'HORUS est verdoyant.
Tu peux le sauver.
On n'a pas besoin de l'exorciser.

Dans ces deux notices [60], on voit que seule celle du Serpent Neki – 244 cm de long – est susceptible de faire plus ou moins écho à Nicandre de Colophon. Car en passant du côté de la symptomatologie, ce qui domine le tableau de Nicandre, c'est la douleur et la putréfaction de la blessure. Il sera bien entendu difficile d'y reconnaître les effets ni de la morsure de *Malpolon monspessulanus insignitus* ni de *Natrix tesselata tesselata*. La Couleuvre de Montpellier est opistoglyphe et peut injecter un venin puissant, mais sa morsure, qui ne peut qu'être accidentelle, n'est dangereuse que si la morsure est profonde et infligée par un individu de grande taille. Les avis sont partagés en ce qui concerne ses effets. Certains disent qu'elle est très douloureuse, d'autres indolore. Elle peut causer un gonflement si elle est prolongée, pouvant ainsi provoquer de la fièvre et des troubles nerveux (syndrome neurotoxique) [61]. Le tableau symptomatologique de Nicandre a été noirci à dessein pour laisser imaginer une dangerosité accrue, laquelle découle de la taille de l'animal, qui peut mordre très énergiquement à plusieurs reprises. Le danger le plus grave ne vient pas de l'envenimation en soi, et non seulement de la charge bactérienne anaérobie causée par la salive, de l'imprégnation de la proie par le produit des glandes de Duvernoy typique des Colubridés – qui produit un mélange toxique protidique entre salive et venin [62] –, mais aussi de soins non appropriés. Il faut donc rester prudent et ne pas rejeter *a priori* le tableau symptomalogique peint par Nicandre, mais admettre que dans des conditions de prophylaxie différentes de celles d'aujourd'hui, la gravité des symptômes d'une morsure aujourd'hui anodine eût pu être beaucoup plus grande [63]. « Mais, observe Sébastien Barbara, comme c'est souvent le cas avec la perception antique des serpents, les traits réels se mêlent à l'irrationnel,

[60] Ces deux notices feront l'objet de commentaires dans S.H. AUFRÈRE, *Les serpents de l'Égypte ancienne. Descriptions ophiologiques et symptomatologie des morsures d'après le papyrus Brooklyn n^os^ 47.218.48 et 85*. Avec un chapitre d'A. CHARRON, « Les serpents momifiés » (à paraître). On verra également « Symptomatologie des morsures d'ophidiens d'après le papyrus Brooklyn n^os^ 47.218.48 et 85 : aspects épistémologiques d'un texte égyptien ancien recopié au IV^e^ siècle avant notre ère », dans S. Barbara, J. Trinquier (éd.), *Ophiaka*, *Anthropozoologica* (Museum d'Histoire naturelle) (à paraître).

[61] L. DE HARO, dans V. Danel, P. Barriot (éd.), *Intoxication aiguës en réanimation*[2], 1999, p. 586.

[62] M. GOYFFON, I. INEICH, « Nouveau regard sur les serpents venimeux », *Médecine tropicale* 68, 2008, p. 329-334 : « Cependant, des travaux récents ont montré que la glande salivaire annexe (glande de Duvernoy) présente chez la majorité d'entre eux est en réalité une glande venimeuse dont les sécrétions toxiques ne diffèrent pas fondamentalement des venins de vipéridés ou d'élapidés. Certains types de denture peuvent en outre favoriser la pénétration de ces sécrétions dans la plaie pendant une morsure. »

[63] Je remercie tout particulièrement S. Barbara, qui m'a communiqué une copie de son article à paraître (15 mars 2011) : « Figures du serpent nauséabond » (2008) (à paraître dans B. Nicolas (éd.), *La ruse d'Idothée. Bonnes et mauvaises odeurs dans le monde gréco-romain : imaginaire, pratiques, savoirs*), où il fait non seulement une part au Chersydre, mais explique que l'odeur désagréable produite par certains serpents au moment de l'accouplement expliquait, de la part des Anciens, que les morsures de ces animaux passaient pour entraîner un « envenimement léthal ».

aux phobies et aux élucubrations pour créer des portraits nécessairement inquiétants qui n'ont plus grand-chose à voir avec les réalités naturelles » [64].

Si l'on peut admettre à présent que le Chersydre de Nicandre et l'Hydre de la fable correspondent bien à un seul et même animal imaginaire, ce dernier n'en est pas moins composite. À l'aspect de *Malpolon monspessulanus insignitus* le Chersydre joint la stratégie de *Natrix tessellata tessellata* et son goût particulier pour la gent batracienne (*Rana nilotica* SEETZEN, 1855) ( ), qui importunait les voyageurs par ses coassements incessants. La raison en est simple. Parmi les serpents égyptiens, *Malpolon monspessulanus insignitus* est sans doute un des plus majestueux par sa taille, la posture, qui la font passer pour un cobra, qui, en dépit de l'anatomie fascinante des serpents (ils ne possèdent qu'un poumon droit hypertrophié) [65], terrifie son adversaire par un soufflement impressionnant, qui n'a rien à voir avec le bruit de rape que produisent les Vipéridés par le frottement de leurs écailles carénées. Mais ce caractère impressionnant cadre mal cependant avec son danger réel qui – sous l'aspect de *Natrix tessellata tessellata*, beaucoup plus petite qu'elle – ne menace que les grenouilles, lesquelles n'ont néanmoins qu'à bien se tenir devant cet adversaire redoutable lorsque les eaux du Nil baissent dans les marécages. Le fabuliste, qui n'hésite pas à évoquer leur vacarme assourdissant, leur prête un amusant stratagème qui les met hors de portée de leur ennemi naturel. Naturellement, il ne faut pas perdre de vue que le Chersydre, quoiqu'originaire de Libye du point de vue mythique, n'est pas un animal strictement égyptien. Il établit un lien d'identité écologique entre le Sud de l'Europe, les côtes africaines et celles du Moyen-Orient, un lien d'humanité aussi car, partout où il se trouve, il traque ces grenouilles de Platon, si vives à s'effaroucher sur le lac méditerranéen. Il y a une fabrique du Serpent Chersydre comme il y en existe une du Serpent Draco [66] et, probablement, du Basilic [67]. L'imagination vive des hommes de l'Antiquité a suppléé par l'hybridation à une réalité qui n'était pas suffisamment extraordinaire, en recontextualisant sur les rives du Nil, où les observations naturalistes permettaient de nourrir, en les exotisant, des fables animalières peut-être nées sous d'autres cieux. Dans la tradition ésopéenne, anticipant sur les propos attribués à Socrate par Platon (*Phédon* 109b) – « Comme des fourmis ou des grenouilles autour d'un étang » (ὥσπερ περὶ τέλμα μύρμηκας ἢ βατράχους) –, les batraciens ne représentaient-ils pas l'Humanité tentant d'échapper à l'Hydre du mal en lui opposant des moyens dérisoires ? Sur fond de marais du Nil, l'image de ce combat, où les grenouilles sont perpétuellement soumises à l'appétit du Chersydre ou de l'Hydre affamé, n'illustrait-elle pas métaphoriquement les craintes des marins grecs se défendant contre l'hydre nilotique, – les branches du Nil contrôlées par le roi Busiris [68] ? Je soumets bien amicalement cette question au dédicataire de ce volume auquel l'humour n'a jamais fait défaut.

---

[64] BARBARA, *op. cit.*, *in fine*.
[65] R. Bauchot (éd.), *Serpents*, Paris, 1995, p. 20-21.
[66] Voir J. TRINQUIER, « La fabrique du serpent *Draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », dans J.-P. Aygon, R. Courtray (éd.), *Mythes et savoirs dans les textes grecs et latins*, *Pallas* 78, Toulouse, 2008, p. 221-256.
[67] S. BARBARA, « Le basilic de Nicandre, Thériaques, 396-410 : caractéristiques et essai d'identification », cité *supra*, n. 26.
[68] S. AUFRÈRE, *L'Odyssée d'Aigyptos*, p. 22-23 ; *id.*, *Pharaon foudroyé*, p. 216-217 ; 233-236. Sur le Busiris d'Isocrate, voir Ph. VASUNIA, *The Gift of the Nile: Hellenizing Egypt from Æschylus to Alexander*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 2001, p. 183-215.

Transfert de motifs pharaoniques dans quelques péripéties nocturnes des Pères du désert

Laure Bazin

DÈS LE IV^E SIÈCLE de notre ère, les vies édifiantes des « Pères du désert » ont suscité une abondante littérature, largement diffusée dans toute la Chrétienté. En parcourant les Vies de ces anachorètes et cénobites, l'*Historia monachorum in Aegypto*, l'*Histoire lausiaque* de Pallade ou encore les *Apophthegmata Patrum*, le lecteur ne peut qu'être émerveillé sinon fasciné par la somme des prodiges émaillant leurs existences. Certains de ces épisodes fantastiques ou miraculeux, survenus dans un cadre nocturne très précis et conservant les traces d'un passé pharaonique somme toute encore proche, ont particulièrement retenu mon attention. Au professeur J.-Cl. Grenier, si friand d'anecdotes… savoureuses, j'offrirai donc cette enquête sur quelques bizarreries nocturnes teintées de réminiscences égyptiennes antiques dans les textes hagiographiques relatifs aux premiers Chrétiens d'Égypte, en guise de modeste contribution à l'étude des derniers feux de la civilisation égyptienne et de la religion « païenne » qu'il sait si bien faire revivre.

Attaques démoniaques nocturnes contre Antoine au sein d'un tombeau antique

La première péripétie nocturne que je voudrais mentionner [1] – la plus évidente et apparaissant dans l'hagiographie qui servit de prototype à toutes les autres – figure dans la *Vie d'Antoine* par Athanase d'Alexandrie, texte grec vraisemblablement écrit autour de 360 [2]. La lutte incessante contre les démons marque profondément le parcours ascétique d'Antoine [3] ; c'est sur les circonstances de l'un de ces combats, situé dans la première partie de sa vie, que je souhaite m'attarder [4] :

---

[1] Je tiens à remercier le Pr. P. Sauzeau d'avoir attiré mon attention sur ce texte et, par conséquent, de m'avoir fourni la « substantifique moelle » de cette recherche.

[2] ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, G.J.M. Bartelink (éd.), *SourcChr* 400, 2004.

[3] O. MUNNICH, « Les démons d'Antoine dans la *Vie d'Antoine* », dans Ph. Walter (éd.), *Saint Antoine entre mythe et légende*, Grenoble, 1996, p. 95-110 ; D. BRAKKE, *Demons and the Making of the Monk. Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Londres, 2006, p. 23-47 (« The New Martyr and Holy Man. Athanasius of Alexandria's *Life of Antony* »), en particulier p. 27. Ce dernier ouvrage – ainsi que d'autres précieuses références – m'a été signalé par N. Bosson qui m'a également prodigué de judicieux conseils pour cet article.

[4] Pour introduire cet extrait, je rappellerai que, d'après le récit d'Athanase, l'Égyptien Antoine naquit vers 251 dans une famille chrétienne en Moyenne-Égypte. Après la mort de ses parents, vers l'âge de vingt ans, il décida de se séparer définitivement du monde ; non seulement il distribua ses biens ou les vendit pour les donner aux pauvres mais il confia également sa sœur cadette à des femmes pieuses. Prenant d'abord pour maître l'ermite d'un village voisin, il choisit d'habiter lui aussi aux abords du village tout en cherchant conseil auprès d'autres personnages « pleins de zèle ». Dès lors, le Diable commença à tenter Antoine, « en le perturbant la nuit et en le troublant le jour », en essayant ensuite de le séduire en prenant « de nuit, l'aspect d'une femme » puis en lui

8, 1. S'enserrant donc lui-même dans ces étroites limites, Antoine gagna les tombeaux qui se trouvaient à distance du village. 2. Ayant recommandé à l'un de ses amis de lui apporter du pain de loin en loin, il entra dans un de ces tombeaux ; l'autre ferma la porte sur lui et Antoine demeura seul à l'intérieur. L'Ennemi ne l'y souffrit pas, mais craignant que, sous peu, il ne fît du désert la cité de l'ascèse, une nuit, entrant avec une troupe de démons, il l'accabla de coups, au point qu'à cause des tourments, il resta étendu sans voix sur le sol. 3. Il assurait que les douleurs avaient été si vives qu'il pouvait dire que les coups des hommes ne sauraient jamais causer un tel tourment. Par disposition de la providence divine – car le Seigneur n'abandonne jamais ceux qui espèrent en lui –, le lendemain son ami vint lui apporter des pains. Ouvrant la porte, il vit Antoine couché à terre, comme mort. Il le souleva, le transporta à la maison du Seigneur au village et l'étendit à terre. 4. De nombreuses personnes de sa parenté et les gens du village restaient assis autour d'Antoine comme auprès d'un mort. Vers minuit, Antoine revint à lui et s'éveilla. Voyant que tout le monde dormait et que seul son ami veillait, il lui fit signe de venir à lui, et le pria de le soulever à nouveau et de le transporter aux tombeaux sans éveiller personne.

9, 1. Il fut donc transporté par cet homme, et il était de nouveau seul à l'intérieur, portes fermées, comme à l'accoutumée. 2. Il n'était pas à même de se tenir debout, par suite des coups reçus des démons, et il priait étendu sur le sol. Après la prière il criait d'une voix forte : « Je suis là, c'est moi Antoine, je ne fuis pas vos coups. Même si vous en rajoutez, *rien ne me séparera de l'amour du Christ*. » 3. Puis il psalmodiait : « *Qu'une armée vienne camper contre moi, mon cœur n'en sera pas effrayé*. » Voilà ce que pensait et disait l'ascète. 4. Mais l'Ennemi, qui hait le bien, s'étonna que même après avoir reçu de tels coups, il eût la hardiesse de venir : il convoqua ses chiens et leur dit, furieux : " Vous voyez que ni par l'esprit de fornication ni par les coups, nous n'avons pu faire cesser cet homme, mais il s'enhardit même contre nous. Attaquons-le donc autrement. " Il est facile au diable de prendre des figures diverses pour causer du mal. 5. Alors, la nuit, les démons font un tel vacarme que tout l'endroit semblait ébranlé. Les quatre murs de la petite maison furent comme rompus et les démons semblèrent faire irruption. Ils s'étaient métamorphosés en prenant l'apparence de bêtes sauvages et de reptiles. 6. Tout cet endroit parut aussitôt rempli en apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, de vipères, de scorpions et de loups. Chacun d'eux se mouvait selon l'aspect qui était le sien. 7. Le lion rugissait dans l'intention d'attaquer, le taureau semblait donner de la corne, le serpent rampait, mais sans l'atteindre, le loup s'élançait, mais son élan était suspendu. Absolument terrible était la fureur de toutes ces apparitions, jointe au hurlement de leurs cris. 8. Antoine, fouetté et aiguillonné par eux, sentait dans son corps des douleurs plus terribles encore. Mais, sans trembler ou plutôt l'âme en éveil, il restait étendu, gémissait à cause de la douleur physique, mais, l'esprit vigilant, il disait comme en se moquant d'eux : 9. « S'il y avait en vous quelque force, il suffirait à un seul d'entre vous de venir. Mais parce que le Seigneur vous a privés de vigueur, vous essayez tant bien que mal de m'épouvanter par votre nombre. Mais c'est un signe de votre faiblesse que d'imiter la forme d'êtres dépourvus de raison. » 10. S'enhardissant donc, il disait encore : « Si vous pouvez quelque chose, si vous avez puissance contre moi, ne tardez pas, mais attaquez. Si vous ne pouvez rien, pourquoi vous déranger en vain ? Car c'est un sceau pour nous et un mur pour nous protéger que la foi en notre Seigneur. » 11. Après plusieurs tentatives, ils grinçaient des dents contre lui, furieux de s'être joués d'eux-mêmes plutôt que de lui.

10, 1. Même en ce moment-là le Seigneur n'oublia pas la lutte d'Antoine, mais lui porta secours. Levant les yeux, il vit le toit qui semblait s'ouvrir et un rayon de lumière descendre vers lui. 2. Les démons avaient subitement disparu, la douleur de son corps avait aussitôt cessé et la maison était de nouveau intacte. Antoine ressentit du secours et, respirant plus à l'aise et

---

apparaissant sous les traits d'un enfant noir, toutes sortes de pensées et d'apparitions qu'Antoine repoussa avec succès. Antoine s'adonna alors à une ascèse de plus en plus rigoureuse, renforçant le jeûne et les veilles, puis il décida de se retirer dans un tombeau.

> soulagé de ses peines, demandait à la vision qui lui était apparue : « Où étais-tu ? Pourquoi ne t'es-tu pas manifesté dès le début pour faire cesser mes douleurs ? » 3. Alors une voix parvint jusqu'à lui : « J'étais là, Antoine, mais j'attendais, pour te voir combattre. Puisque tu as tenu bon et n'as pas subi de défaite, je serai toujours ton défenseur et je te rendrai célèbre en tout lieu. » 4. Ayant entendu ces mots, Antoine se leva et priait. Il était tellement réconforté qu'il ressentait dans son corps beaucoup plus de force qu'auparavant. Il allait alors sur ses trente-cinq ans [5].

Ces paragraphes, notamment repris en Occident par Jacques de Voragine [6] puis Gustave Flaubert [7], ont été déjà longuement commentés en ce qui concerne l'influence des textes scripturaires. Sans revenir sur ces emprunts évidents à la sphère biblique, je me propose d'analyser ici ce passage de la *Vie d'Antoine* sous un éclairage égyptologique afin de mettre en valeur les éléments de la tradition égyptienne qui ont survécu à la christianisation mais en subissant un transfert.

Tout d'abord, sur un plan purement formel, le choix d'Antoine – pour la deuxième étape de son détachement progressif du monde – de se retirer dans un tombeau païen peut être considéré comme la continuité d'une antique pratique. En effet, la retraite temporaire au désert est attestée dans la zone de la nécropole thébaine par de nombreux graffites datant du Nouvel Empire [8]. Il s'agit là d'une démarche liée au développement de la « piété personnelle » [9], certains habitants de Thèbes ou de Deir al-Médîna (prêtres, scribes ou artisans) choisissant de s'isoler ainsi dans les replis protecteurs de la Cime pour méditer et prier leur(s) divinité(s) dans la solitude et le silence [10]. J.Gw. Griffiths a quant à lui établi un lien entre le choix de nombreux anachorètes d'utiliser d'anciennes tombes comme retraite et les habitudes des prêtres *ḥm.w-kꜣ*, les « serviteurs du *ka* », devant rester dans le secteur des tombes durant une certaine période afin d'assurer le culte funéraire [11]. Plus proches dans le

---

[5] *Vie d'Antoine*, *op. cit.*, p. 157-165. Après ce nouveau combat victorieux, vers 285, Antoine se retira véritablement dans le désert oriental, dans une fortification abandonnée du Mont Pispir où il s'enferma pendant vingt ans pour se perfectionner dans son ascèse et son combat contre les démons.

[6] Pour ce passage : J. DE VORAGINE, *Légende Dorée* I, J.-B. M. Roze (éd.), Paris, 1967, p. 131.

[7] G. Flaubert travailla près de trente ans à la rédaction de *La tentation de St Antoine* (éditée en 1874) qui lui fut inspirée par le tableau homonyme de Pieter Bruegel l'Ancien qu'il avait admiré à Gênes (huile sur bois de 1557 aujourd'hui conservée à la National Gallery of Art de Washington), thème auquel J. Bosch avait déjà consacré un triptyque (1506, Museu Nacional de Arte, Lisbonne) ; ce motif prit en effet un essor considérable dans l'art occidental dès le XV^e^ siècle (J.M. MASSING, « Étude iconographique de l'agression de saint Antoine de Grünewald », dans J.M. Massing [éd.], *Grünewald et son œuvre*, Strasbourg, 1976, p. 105-126). Pour une bibliographie générale sur saint Antoine dans l'art et la littérature, voir *Saint Antoine entre mythe et légende*, p. 187-191.

[8] Introduction de PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Contemplativa*, Fr. Daumas, P. Miquel (éd.), *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie* 29, Paris, 1963, p. 60-62 ; Fr. DAUMAS, « La "solitude" des Thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien », dans *Philon d'Alexandrie, colloques nationaux du CNRS, Lyon 11-15 septembre 1966*, 1967, p. 354-355.

[9] Plutôt que « piété populaire » : P. VERNUS, « La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l'idée de pardon », dans G. Andreu (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002*, Paris, 2003, p. 311-313 (avec bibliographie).

[10] On signalera également, au début du II^e^ siècle avant notre ère, le cas de Hor de Sébennytos qui passa deux jours en prière dans la nécropole (c'est-à-dire les galeries) des ibis de Saqqâra-Nord, apparemment pour obtenir un songe prophétique : J.D. RAY, *The Archive of Hor*, Londres, 1976, p. 55-57 (texte n° 13 : ostracon probablement daté du 10 mars 155).

[11] À propos de la retraite d'Antoine dans ce tombeau, J.Gw. Griffiths écrit : « In so doing he was following a custom of a class of funerary priest in ancient Egypt; it was their task to give offerings and recite liturgies for the

temps des premiers moines égyptiens, les κατοχοί du Serapeum de Memphis, indigènes ou Grecs (pour la plupart) ayant reçu l'appel du dieu et vivant reclus dans l'enceinte de son temple, ont souvent été rapprochés de ces derniers depuis l'étude de H. Weingarten [12]. Enfin, de manière plus prosaïque, je rappellerai que le mot même d' « anachorèse » fut appliqué pour la première fois, au IIIe siècle avant notre ère, aux paysans égyptiens qui abandonnaient domicile et terres pour échapper aux surcharges d'impôts ou à la conscription et se réfugiaient soit dans les grandes villes, soit dans le désert où ils devenaient des brigands [13] !

Ensuite, si l'on relit attentivement cet extrait de la *Vie d'Antoine*, on s'aperçoit que l'attitude ambivalente des Égyptiens face au monde désertique est maintenue [14]. Le désert demeure le domaine où sont reléguées les entités néfastes : auparavant séthien [15], il appartient désormais au démon, tandis que la tombe dans laquelle l'anachorète s'enferme se situe encore dans l'espace protégé de la nécropole, à l'orée de cette zone [16]. En effet, lorsqu'Antoine décide de s'y installer, le diable n'est pas présent à l'intérieur du tombeau mais, connaissant l'endurance du saint et par crainte que d'autres ne suivent son exemple en colonisant le désert (§ **8,** 2 et **9,** 4), il décide de l'en chasser [17] en le rouant de coups puis en cherchant à l'effrayer par des

---

benefit of the dead, and they must have lived for periods in chambers adjacent to the main centre of the tomb. When Antony and other monks also used such places, they were availing themselves of an ancient means of seclusion, although their purpose was very different. » (« Egyptian Influences on Athanasius », dans *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf* II. *Religion*, Göttingen, 1984, p. 1026-1027).

[12] Étude datant de 1877, citée par G.J.M. Bartelink dans son introduction de la *Vie d'Antoine* (*op. cit.*, p. 30). Sur ce thème voir également la synthèse de Fr. Daumas (dans PHILON D'ALEXANDRIE, *De Vita Contemplativa*, p. 62-65 avec bibliographie) et, plus récemment, celles de N. Lewis (*Greeks in Ptolemaic Egypt*, Oxford, 1986, p. 69-87) et de M. Chauveau (*L'Égypte au temps de Cléopâtre. 180-30 av. J.-C.*, Paris, 1997, p. 158-173) sur les archives de Ptolémaios, reclus du grand Serapeum de Memphis. J. Lacarrière fait également référence à d'autres reclus païens : ceux qui expérimentaient un « séjour prolongé dans les souterrains » comme épreuve lors de certains mystères et il cite un extrait du *Philopseudès* où Lucien de Samosate (IIe siècle de notre ère) « décrit un sage égyptien païen du nom de Pancratès, homme "admirable par son savoir, versé dans toutes les doctrines égyptiennes et qui *était resté pendant vingt-trois ans dans un souterrain* où Isis l'avait initié aux mystères de la magie". » (*Les hommes ivres de Dieu*, Paris, 1961, p. 81). Pachôme, lui, « descendit dans un souterrain, dans le village désert où il demeurait » et pria toute la nuit pour faire pénitence après s'être mis en colère contre son frère (*SBo* 19 et S[1] 8 : *La Vie de saint Pachôme selon la tradition copte*, A. Veilleux [éd.], *Spiritualité Orientale* 38, Abbaye de Bellefontaine, 1984, p. 40-41 et 305).

[13] A. GUILLAUMONT, « Esquisse d'une phénoménologie du monachisme », *Numen* 25, 1978, p. 46 ; *id.*, « La séparation du monde dans l'Orient chrétien : ses formes et ses motifs », *ACF* 1982-1983, 1983, p. 477 ; N. LEWIS, *La Mémoire des Sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, Paris, 1988 (1re éd. Oxford, 1983), p. 160-162 et 197. Les crises économiques et politiques du IIIe siècle de notre ère ont parfois été présentées – hypothèse fort contestée – comme la cause de la fuite au désert des Pères eux-mêmes ! (J. GRIBOMONT, *Dictionnaire de Spiritualité* X, 1980, col. 1537-1538, *s. v.* « Monachisme. II. Naissance et développements du monachisme chrétien »).

[14] Sur la perception du désert, consulter notamment : L. KEIMER, « L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert », *BIE* 26, 1943-1944, p. 135-147 ; A. GUILLAUMONT, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *RHR* 188/1, 1975, p. 3-21 ; A. ROCCATI, « La conception rituelle du désert chez les Anciens Égyptiens », *CCEPOA* 3, 1989, p. 127-129. Chez les moines égyptiens, le désert n'est pas seulement présenté comme le territoire du démon mais également comme « l'inverse de la ville, le lieu de la purification, de l'activité pure et sans mélange » (A. GUILLAUMONT, « Philon et les origines du monachisme », dans *Philon d'Alexandrie, colloques nationaux du CNRS, Lyon 11-15 septembre 1966*, 1967, p. 365).

[15] H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, *ProblÄg* 6, 1977, p. 62 et 110-111.

[16] J.Gw. GRIFFITHS, *op. cit.*, p. 1025.

[17] Un apophtegme traduit de l'arabe rend bien compte de la lutte que le diable entend livrer contre les ascètes menaçant de le déposséder du seul territoire qui lui reste : « L'un des anciens raconta qu'une nuit il commençait à prier dans le désert intérieur, quand il entendit sonner le cor très fort comme pour un appel au combat. Il fut

bruits assourdissants et des visions terrifiantes (noter au § **9,** 5 l' « irruption » des démons à l'intérieur du sépulcre puis, au § **10,** 2 l'intégrité du lieu retrouvée).

Le changement, ou plutôt la christianisation progressive du substrat égyptien, concerne l'identité des démons [18]. Sans nul doute, les fresques représentées sur les parois du tombeau dans lequel il s'est cloîtré inspirent à Antoine ses visions fantasmagoriques [19]. Les diverses formes animales qui le tourmentent : bêtes sauvages, taureaux, reptiles et scorpions (§ **9,** 5-7) ne sont pas seulement empruntées à Seth et à ses acolytes [20], mais aussi aux divinités protectrices à caractère funéraire autrefois chargées de veiller sur le défunt et de le guider sur les chemins plein d'embûches de l'Au-delà [21]. En témoigne de manière éloquente la mention de canidés aux ordres du démon (§ **9,** 4) [22], évocation à laquelle on déplorera que l'Anubis

---

étonné, se disant que le désert était vide et qu'il n'y avait aucun homme. D'où venait donc ce son du cor dans un tel désert ? Y aurait-il une guerre ? Alors le démon lui apparut en face et lui dit à haute voix : "Oui, moine, c'est la guerre. Si tu veux, combats ; sinon, soumets-toi à tes ennemis." » : L. REGNAULT, *La vie quotidienne des Pères du désert en Égypte au IV^e siècle*, Paris, 1990, p. 199, n. 72.

[18] Sur les démons dans les récits hagiographiques du IV^e siècle et les relations de voyage parmi les moines d'Égypte du début du V^e siècle, voir A. et Cl. GUILLAUMONT, *Dictionnaire de Spiritualité* III, 1957, col. 189-212, *s. v.* « Démon. III. Dans la plus ancienne littérature monastique » ; A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I. *Culture ou sainteté. Introduction au monachisme oriental*, Paris, 1961, p. 23-39 : « Le moine et les démons » ; L. REGNAULT, *op. cit.*, p. 196-207. Consulter également S. AUFRÈRE, « L'Égypte traditionnelle, ses démons vus par les premiers Chrétiens », *CBC* 10, 1998, p. 63-92.

[19] J. LACARRIÈRE, *op. cit.*, p. 82-85. En outre, selon J. Lacarrière, la source des hallucinations sonores subies par Antoine serait également à chercher sur les murs du tombeau, dans les textes hiéroglyphiques des Livres de l'Au-delà décrivant par exemple « les bruits multiples qui accompagnent le passage de la barque divine ». Cette explication très séduisante ne semble malheureusement guère plausible car elle implique, d'une part, qu'Antoine se soit enfermé dans une tombe comportant ce type de décoration et, d'autre part, qu'il sache lire les hiéroglyphes, hypothèse fort improbable même si un texte du début du VII^e siècle présente le saint Pisentios comme capable de lire les anciennes écritures (démotique ?) sur un « parchemin » où sont inscrits les noms des défunts propriétaires du tombeau dans lequel il s'est installé pour un temps (É. AMÉLINEAU, *Étude sur le christianisme en Égypte au Septième Siècle*, Paris, 1887, p. 44 et 144). S. Aufrère (*op. cit.*, p. 81-82, § 18) signale également que les démons infernaux nommés « *Decanos* », décrits dans un passage des *Actes des Martyrs de l'Égypte*, eurent pour source d'inspiration les représentations des plafonds astronomiques des temples des époques grecque et romaine.

[20] Outre l'évidente influence biblique présente dans ce passage de la *Vie d'Antoine* (par exemple, D. BRAKKE, *op. cit.*, p. 31), les modèles en matière de démonologie sont ici à chercher plus particulièrement dans les ennemis séthiens selon J.Gw. Griffiths (*op. cit.*, p. 1026). Sur la filiation Seth-diable chez les coptes, consulter également D. MEEKS, « Seth – De la savane au désert ou le destin contrarié d'un dieu », dans D. Meeks, Chr. Favard-Meeks (éd.), *Les dieux et démons zoomorphes de l'Ancienne Égypte et leurs territoires*, Carnoules, 1986, p. 31-33. Pour la représentation d'un animal fantastique avec la légende piqahtan, « le diable », dans un monastère des Kellia, voir J. JARRY, « Description des restes d'un petit monastère coupé en deux par un canal d'irrigation aux Kellia », *BIFAO* 66, 1968, p. 153 et 154, fig. 6A.

[21] D. Brakke (*op. cit.*, p. 32) propose un niveau d'interprétation supplémentaire : « The association of animals with the pagan gods brings us back to the martyr's arena, where the Christian resisted the gods by fighting with vicious animals. »

[22] Les démons prenant l'apparence de chiens se retrouvent dans un épisode de l'enfance de saint Pachôme : « Un autre jour encore, ses parents lui donnèrent une marmite de viande d'antilope pour qu'il la porte aux ouvriers qui travaillaient quelque part. Alors qu'il s'en allait sur la route, le diable envoya sur lui des foules de démons sous l'aspect de chiens voulant le tuer. Mais le garçon leva les yeux au ciel et pleura. Aussitôt ils se dispersèrent. (…) » (Vie bohaïrique, *SBo* § 5, parchemin daté du IX^e siècle : *La Vie de saint Pachôme*, A. Veilleux [éd.], p. 23-24 ; auparavant, L.Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, *BiMus* 16, 1943, p. 80-81 et 292 pour ce même passage, fragmentaire, dans la version sahidique S^4 § 5, parchemin daté du XI^e siècle). Ils apparaissent également sous cette forme à un saint contemporain de l'apa (ou abba) Abraham : « Mais il arriva que, lorsque nous marchions vers le Midi dans la montagne, voici que le diable rassembla une foule de démons : ils furent comme ces grands chiens, de sorte qu'ils allaient sauter sur nous et nous mettre en pièces par le milieu. Je vous témoigne, ô peuple qui aimez le Christ, que j'entendis leur

psychopompe régnant autrefois sur le *ḏw*, la frange désertique où sont établies les nécropoles, soit ainsi déchu au seul rang de *latrator* diabolique [23].

Dans cet extrait de la *Vie d'Antoine* (§ **8,** 2 et **9,** 5) comme dans nombre d'autres récits hagiographiques, le cadre temporel de l'action, c'est-à-dire du déchaînement des forces du mal, reste le moment nocturne. La prédilection du démon pour la nuit, période durant laquelle l'état de veille des ascètes est amoindri, est bien résumée dans cet apophtegme anonyme :

> Un ancien a dit : « L'ennemi dit au Sauveur : "J'envoie les miens vers les tiens pour les abattre. Même si je ne puis commettre le mal dans tes élus, du moins je les trompe pendant la nuit" (…) [24] ».

Dans un autre apophtegme, attribué à l'abba Moïse, cet aspect est accentué par l'association géographique, d'une part, des troupes du Malin au couchant et, d'autre part, des cohortes d'anges au levant :

> (…) Alors, le (abba Moïse) prenant avec lui (abba Isidore), il le conduisit sur la terrasse et lui dit : « Regarde vers le couchant. » Il regarda et vit un nombre considérable de démons qui s'agitaient et faisaient du bruit avant de combattre. Abba Isidore lui dit ensuite : « Regarde vers le levant. » Il se tourna et vit une multitude innombrable de saints anges rayonnants de gloire. Et abba Isidore dit : « Vois, ceux-ci sont envoyés aux saints par le Seigneur pour leur porter secours, tandis que ceux du couchant sont ceux qui les combattent. Ceux qui sont avec nous sont plus nombreux. » (…) [25].

Pour achever de définir la nuit comme paroxysme de l'activité des entités néfastes, j'ajouterai un extrait de la *Conférence VIII* de Cassien où l'abbé de Scété, Serenus, raconte avec force détails la vision qu'eut un moine ayant fait halte pour se reposer dans une caverne du désert, vision effroyable de l'assemblée générale des démons :

> (…) À réciter les psaumes accoutumés, minuit passe. L'office achevé, le frère s'étend quelque peu, pour se refaire de sa fatigue. Soudain, il aperçoit des troupes innombrables de démons qui affluent de toutes parts. C'était une multitude infinie et pressée, se déroulant en un long défilé. Les uns précédaient, les autres suivaient leur prince. Il arrive à son tour. Sa haute taille dépasse tous les autres ; son aspect est plus effrayant. Un trône se dresse ; il y prend place comme sur un tribunal élevé.
>
> Alors, commence un examen minutieux de la conduite de chacun. Ceux qui avouent n'avoir pu circonvenir encore leurs adversaires, il les fait chasser de sa présence comme incapables et lâches, en les chargeant d'opprobres et d'injures ; avec des frémissements de fureur, il leur

---

souffle, alors qu'ils grinçaient des dents, environ à une portée de flèche, avant que nous les eussions atteints. » (É. AMÉLINEAU, *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne aux IV^e^, V^e^, VI^e^ et VII^e^ siècles*, *MMAF* 4/2, 1895, p. 757). Selon L. Regnault (*op. cit.*, p. 211, n. 9), le chien est associé au démon à cause de sa voracité.

[23] Pour l'épithète d'Anubis *tpy-ḏw=f* et celle de *latrator*, voir J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, 1977, p. 5 et 59-60. Dans les *Actes des Martyrs de l'Égypte*, le démon dont saint Apa Iri délivra un possédé en lui donnant un soufflet emprunte également la forme d'Anubis : « Et aussitôt (le démon) poussa un cri terrible, et sortit sous la forme d'un chien noir, à la vue de tout le monde. » (H. HYVERNAT, *Les Actes des Martyrs de l'Égypte*, Hildesheim, New York, 1977 [1^re^ éd. Paris, 1886], p. 215).

[24] Apophtegme 1080 = N 80 : *Les Sentences des Pères du désert, série des anonymes*, L. Regnault (éd.), *Spiritualité Orientale* 43, Abbaye de Bellefontaine-Abbaye de Solesmes, 1985, p. 40.

[25] *Les Apophtegmes des Pères du désert. Série alphabétique*, J.-Cl. Guy (éd.), *Spiritualité Orientale* 1, Abbaye de Bellefontaine, 1966, p. 183 (n° 1).

> reproche un si long temps dépensé en pure perte et tant d'efforts perdus. Pour ceux, au contraire, qui peuvent se vanter d'avoir séduit les âmes à eux confiées, il les couvre d'éloges au milieu des transports et de l'applaudissement universels ; puis il les renvoie, comblés publiquement des marques d'honneur dues à leur vaillance, afin qu'ils soient à tous un exemple.
>
> Sur le nombre, il s'en présente un d'une extrême méchanceté. Sa joie éclate à la pensée du triomphe singulier qu'il va signaler. Il donne le nom d'un moine bien connu ; après quinze ans qu'il l'assiège, il vient enfin de prévaloir contre lui : cette nuit même, il l'a précipité dans le péché de luxure. Et non seulement il a réussi à lui faire commettre le mal avec une vierge consacrée, mais encore il lui a persuadé de la retenir pour femme. À ce récit, une clameur immense de joie s'échappe de toutes les poitrines. Le vainqueur se retire, comblé d'éloges et de gloire par le prince des ténèbres.
>
> Cependant, l'aurore survient, et la multitude des démons s'évanouit au regard. (…) [26].

Dans les textes de l'époque pharaonique déjà, la tombée de la nuit inaugurait le moment privilégié par les parangons du mal, Apopis et Seth, pour déclencher leurs attaques [27].

Un autre parallèle temporel, plus précis, pourrait être établi pour l'épisode de la quasi « résurrection » d'Antoine qui semble calqué, pour ce qui concerne son horaire, sur le modèle osirien. Donné pour mort après la première charge démoniaque lancée contre lui, Antoine est ramené dans l'église où il est veillé par ses parents et amis (§ **8,** 4-5). Or, c'est précisément à « minuit » qu'Antoine revient à lui, moment équivalent pour l'époque pharaonique à celui de l'union de Rê et d'Osiris, lorsque le corps d'Osiris défunt est revivifié par celui de Rê, d'après les Livres de l'Au-delà du Nouvel Empire et en particulier les Litanies de Rê [28].

Pour finir, je citerai d'autres textes – pour lesquels la *Vie d'Antoine* a dû servir de modèle [29] – qui évoquent à la fois ce type de réclusion volontaire dans un tombeau égyptien [30] et les agressions nocturnes des démons contre l'ascète, véritable « athlète » de Dieu capable de leur résister par la seule force de sa prière. En premier lieu, un récit rapporté par Jean de Lycopolis dans l'*Historia monachorum in Aegypto* [31] :

> Par exemple, dit-il, il y avait dans la ville un autre jeune homme qui avait commis une foule de crimes et gravement péché. Or, par la permission de Dieu, il fut touché de componction pour ses nombreuses fautes. Il gagna les tombes, et là se lamentait sur sa vie antérieure, se jetait face contre terre et n'osait élever la voix, pas même appeler Dieu par son nom, ni faire entendre une supplication, car il se jugeait indigne de la vie même. Il s'était enfermé, dès avant la mort, dans les tombeaux, et, renonçant à vivre, ne faisait de sous terre que gémir du plus profond de son

---

[26] *Conf.* VIII. *Des principautés*, XVI : JEAN CASSIEN, *Conférences* II, E. Pichery (éd.), *SourcChr* 54, 1958, p. 23-24.

[27] L. BAZIN, *La nuit égyptienne. Essai de lexicographie, d'histoire et d'anthropologie religieuse*, thèse soutenue à l'Université Paul Valéry – Montpellier III en octobre 2006, chap. V.1 (à paraître dans la coll. *OrMonsp*).

[28] Voir J. VAN DIJK, « The Nocturnal Wanderings of King Neferkarēa », *BiEtud* 106/4, 1994, p. 389, n. 9-12.

[29] A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit.*, p. 27-29 ; G.J.M. BARTELINK dans *Vie d'Antoine*, *op. cit.*, p. 68-70.

[30] Ce phénomène n'est pas limité à l'Égypte : dans l'*Histoire lausiaque* (rédigée en 420), Pallade mentionne par exemple, à l'époque de l'empereur Julien « l'Apostat », un prêtre de Galatie nommé Philoromos qui s'enferma volontairement dans un tombeau durant six ans pour perfectionner son ascèse : *HL* 45, 2 (PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, N. Molinier (éd.), *Spiritualité Orientale* 75, Abbaye de Bellefontaine, 1999, p. 181) ; même récit dans un apophtegme anonyme : Apophtegme 1517 = N 517 (*Les Sentences des Pères du désert, série des anonymes*, p. 189).

[31] L'*Historia monachorum* fut écrite par un moine de Jérusalem qui visita, avec ses frères, plusieurs monastères et ermitages d'Égypte dans les dernières années du IV^e^ siècle. Ce panorama de la culture monastique égyptienne, composé de vignettes historiques, nouvelles, anecdotes et impressions de voyage, fut très tôt traduit en latin.

> cœur. Une semaine s'était écoulée, voici que, de nuit, lui apparaissent les démons [32] qui auparavant avaient corrompu sa vie, vociférant et disant : « Où est ce vaurien ? Lui qui s'est pleinement gavé de ses débauches, maintenant, à contretemps pour nous, soudain se montre sage et tempérant, et, à l'heure même où il n'en est plus capable, veut être chrétien et se ranger ! Qu'espère-t-il donc qui puisse encore lui arriver de bon, lui qui s'est gorgé de nos vices ? Ne vas-tu pas te lever et sortir d'ici bien vite ? Ne vas-tu pas retourner à tes habitudes avec nous ? Les putains, les cabaretiers t'attendent : ne vas-tu pas venir et jouir des amoureux désirs, maintenant que s'est éteint pour toi tout ce qui te reste d'espoir ? Sûrement, le Jugement pour toi viendra vite, si tu te détruis de cette façon. Pourquoi courir au châtiment, malheureux ? Quelle rage te prend de vouloir que la sentence te frappe plus vite ? ». Ils ajoutaient bien d'autres choses, et par exemple : « Tu es nôtre, tu t'es joint à nous, tu as pratiqué toute espèce d'iniquité, tu nous dois des comptes à nous tous, et tu oses t'enfuir ? Ne vas-tu pas répondre ? Ne vas-tu pas consentir ? Ne vas-tu pas partir avec nous ? » Cependant, persévérant dans ses gémissements, il ne leur prêtait même pas l'oreille ni ne leur répondait un mot, bien que les démons s'attachassent longtemps à lui. Alors, comme ils n'avaient rien obtenu à répéter souvent les mêmes choses, les mauvais démons le saisirent à bras le corps, le maltraitèrent très rudement, lui déchirèrent tout le corps ; puis, après de terribles tortures, ils s'en allèrent, l'ayant laissé à demi-mort. Il n'en demeurait pas moins totalement inébranlable, gisant là-même où ils l'avaient laissé, et se remettant à gémir dès là qu'il eut repris ses sens. Or ses parents, qui l'avaient cherché à la trace, finirent par le découvrir, et, quand ils eurent appris de lui la cause de son triste état physique, ils décidèrent de le ramener chez lui. Mais ils eurent beau lui faire violence, longtemps, souvent, il résista. Et de nouveau, la nuit suivante, les démons le soumettent aux mêmes supplices, d'une façon pire que la précédente. Mais, même ainsi, cette fois encore, ses parents n'arrivent pas à le persuader de quitter la place : mieux vaut mourir, dit-il, que d'exister avec de telles souillures dans sa vie. Peu s'en faut que la troisième nuit n'eût complètement tué notre homme par l'action des démons, qui l'avaient impitoyablement harcelé de leurs tortures et mis à mal jusqu'au dernier souffle. Quand ils virent qu'il n'avait pas cédé, ils s'en furent, non pourtant sans l'avoir laissé respirant à peine. À leur départ donc, ils crièrent : « Tu as vaincu, tu as vaincu, tu as vaincu. » Et il ne lui arriva plus rien de terrible, mais, pur, il se tint purement dans le tombeau tant qu'il vécut, s'exerçant en pureté à la vertu ; de la sorte, il fut aussi en honneur auprès de Dieu et fit paraître des dons de thaumaturge, si bien qu'il suscita, chez beaucoup, et de l'admiration et du zèle pour les belles actions [33].

D'après la Vie copte de Pachôme, le saint était quant à lui accoutumé, dans sa jeunesse, à passer des nuits de veille dans l'un des hypogées de la nécropole (VI^e^ dynastie) des nomarques du septième nome, au Gebel el-Tarif [34] :

> Ayant vu le courage du vieillard Apa Palamon, le jeune Pachôme prit l'habitude de quitter sa cellule et d'aller souvent dans les tombeaux remplis de morts et d'y passer la nuit entière priant

[32] Comme dans la *Vie d'Antoine*, les démons ne se manifestent à l'ascète qu'au bout de plusieurs nuits : ils ne sont donc pas continuellement présents dans les tombeaux ; voir *supra* n. 16.

[33] *HM* I, 37-43 : A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* IV/1. *Enquête sur les moines d'Égypte (Historia Monachorum in Aegypto)*, Paris, 1964, p. 19-21, l. 236-283.

[34] L.Th. LEFORT, « Les premiers monastères pachômiens. Exploration topographique », *Muséon* 52, 1939, p. 383-387 et pl. X (b). Voir également B. VAN ELDEREN, « The Nag Hammadi Excavation », *BiblArch* 42/4, 1979, p. 226 et 228 (photo) pour les graffites coptes (début de Psaumes) retrouvés sur un mur de la tombe n° 8 du Gebel el-Tarif, datés des V^e^-VII^e^ siècles (référence aimablement communiquée par Ph. Collombert). Pour la publication de ces tombes de la VI^e^ dynastie : T. SÄVE-SÖDERBERGH, *The Old Kingdom Cemetery at Hamra Dom (El-Qasr wa es-Saiyad)*, Stockholm, 1994.

> devant le Seigneur Jésus du soir jusqu'au matin. Et l'endroit où il se tenait devenait boueux à cause de l'abondante sueur qui coulait de son corps [35].

L'apparition d'une troupe de démons est mentionnée dans une version sahidique de ce même passage :

> Il y avait des tombeaux dans le voisinage du lieu qu'habitait le senior apa Palamon. Pachôme s'en alla dans un de ces tombeaux et pria ; aussitôt, là dans une salle du tombeau, lui apparurent des démons marchant devant lui sur deux rangs, comme cela se fait devant les ducs ; parmi eux il s'en trouvait un qui avait l'aspect d'un héraut et qui criait en ces termes : « Faites place […] » [36].

D'autres textes coptes font mention de saints faisant halte dans un tombeau pour une plus courte période ou une seule nuit. L'un des épisodes les plus célèbres concerne Macaire, importuné dans son sommeil par des démons plus moqueurs qu'effrayants [37] :

> Le même abba Macaire monta un jour de Scété à Térénouthis [38], et il entra dans un tombeau pour dormir. Or il y avait là de vieilles momies païennes, et il en prit une qu'il mit sous sa tête comme oreiller. Voyant son audace, les démons furent remplis de jalousie ; et voulant lui faire peur, ils firent comme s'ils appelaient une femme par son nom : « Une telle, disaient-ils, viens avec nous au bain ! » [39] Et un autre démon répondait de dessous le vieillard, comme de parmi les morts [40] : « J'ai un étranger sur moi, et je ne peux pas venir. » Mais le vieillard n'eut nullement peur ; au contraire, il frappa avec assurance la momie en disant : « Debout, vas-y si tu le peux. » Entendant cela, les démons crièrent à toute force : « Tu nous as vaincus. » Et ils s'enfuirent pleins de confusion [41].

---

[35] *SBo* § 12 (parchemin daté du IX^e^ siècle) : *La Vie de saint Pachôme*, A. Veilleux (éd.), p. 32 ; auparavant, L.Th. LEFORT, *Les vies coptes de saint Pachôme*, p. 87.

[36] S^3^ (parchemin daté des XI^e^-XII^e^ siècles) : *ibid*., p. 64 (l. 11-16).

[37] Je ne peux – malheureusement – rapporter ici tous les récits de confrontations nocturnes entre anachorètes ou moines et démons dont les pitreries et les bouffonneries visent à détourner les saints hommes de leurs prières. On consultera par exemple : Apophtegme R 43 traduit du latin (Macaire voit les diablotins s'activer une nuit pendant l'office et jouer des tours aux autres moines : L. REGNAULT, *Les Sentences des Pères du désert, nouveau recueil*, Abbaye Saint-Pierre-de-Solesmes, 1970, p. 202-204) ; *HM* I, 61 (les démons se jettent aux pieds de Jean de Lycopolis dans un mime de repentir après l'avoir tourmenté avec des fantômes toute la nuit : A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit*., p. 26) ; un passage de la *Vie* copte d'un contemporain d'Abraham (les diables tentent de distraire le saint de ses prières alors qu'il chemine : É. AMÉLINEAU, *op. cit*., p. 756-757).

[38] Les moines du monastère de Scété dont Macaire fut le fondateur « montaient » de temps en temps dans le Delta pour vendre leurs productions au marché : par exemple, D.J. CHITTY, *Et le désert devint une cité… Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, *Spiritualité Orientale* 31, Abbaye de Bellefontaine, 1980 (1^re^ éd., Oxford, 1966), p. 82.

[39] D'après Évagre et d'autres sources, les démons semblent particulièrement affectionner les bains (*HM* XX, 16 : A.-J. FESTUGIÈRE, *op. cit*., p. 114, note pour l. 84 s).

[40] Dans ce passage, les démons, tels des ventriloques, font parler une momie. La tradition copte prête pourtant à certains saints le pouvoir de ressusciter les morts, pour une période plus ou moins longue : L. REGNAULT, *Vie quotidienne des Pères*, p. 235-237. Plus précisément, dans deux textes, les anachorètes mis en scène sont capables de converser avec des momies de païens… qui se lamentent d'être morts sans avoir reçu le baptême et demandent aux saints de prier pour eux ! Voir É. AMÉLINEAU, *op. cit*., p. 768-769 (Paul de Tamoueh et Peschai-ente-Jérémias de Pekôou) ainsi que *id*., *Étude sur le christianisme*, p. 45-46 (Pisentios).

[41] Apophtegme attribué à Macaire : *Syst*. VII, 15 (*Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique. Chapitres I-IX*, J.-Cl. Guy (éd.), *SourcChr* 387, 1993, p. 347. Cette version semble meilleure que celle de la collection alphabétique (*Mac* 13) qui situe l'action dans un ancien temple païen : *Les Apophtegmes des Pères du*

Luttes nocturnes de Moïse contre les anciens dieux et leurs sanctuaires à Abydos

Au début du VI^e siècle, deux hauts faits survenus pendant la nuit et marquant la vie de saint Moïse [42], fondateur du monastère de Baliana [43], proche d'Abydos, comportent également les traces évidentes d'un passé pharaonique. Ainsi, un fragment de manuscrit copte du Musée de Naples contient le fameux récit, malheureusement lacunaire, d'un exorcisme nocturne que Moïse accomplit contre Bès, l'ancien génie protecteur dont les grimaces apotropaïques étaient devenues effrayantes pour les Égyptiens chrétiens :

> (…) il y avait un démon méchant qui était entré dans le temple que l'on appelait Bès, lequel était situé au nord du monastère, et il sortait au dehors, il frappait ceux qui passaient, et quelques-uns de ceux qu'il avait frappés devenaient aveugles d'un seul œil, à d'autres leurs mains se desséchaient, d'autres il les rendait boiteux de leurs pieds, d'autres il rendait leur visage distordu, d'autres il les rendait sourds et muets. Car il y avait une multitude qui le voyaient sautant à terre dans le temple, se changeant en une foule de formes. Et c'est ainsi que ce démon fit une foule de maux, Dieu le supportant jusqu'à ce qu'il manifestât ses merveilles. Mais le saint apa Moïse prit avec lui sept frères courageux dans la foi, qui sont : apa Paul, apa André, apa Élie, apa Joseph, apa Psaté et apa Phoibamôn ; j'étais aussi avec eux, moi ce pécheur. Il nous conduisit, il entra à l'heure du soir. Le saint nous dit : « Priez avec persévérance afin que nous suppliions le Seigneur. » Lorsque nous eûmes commencé de prier, le lieu s'ébranla sur nous, il y eut de grands bruits devant nous, à la manière des éclairs et des coups de tonnerre. Notre père dit : « Ne craignez point, ce sont des prestiges de démons. » Mais voyant son grand courage, nous supportâmes et nous persévérions dans la prière. Au milieu de la nuit, le démon s'écria : « Jusques à quand nous feras-tu souffrir, ô Moïse ? mais sache que je ne te crains pas et tes prières ne pourront rien me faire, ô toi qui veilles en vain la nuit maintenant. Fuis, ne cherche pas la mort et ne tue pas ceux qui sont avec toi, car j'ai fait mourir une foule d'orgueilleux comme toi […] quelquefois nous entendions le bruit des multitudes qui couraient après nous et qui ne nous approchaient pas du tout ; d'autres fois aussi il ébranlait le lieu où nous nous tenions debout, de sorte qu'il était sur le point de tomber à terre sur nous et que l'un d'entre nous tombait sur son visage, par la manière dont la terre tremblait sous nous. Mais mon père nous saisissait pour nous relever en disant : Ne craignez pas mais ayez confiance, vous verrez la gloire de Dieu (*sic exit*) [44].

On retrouve dans cet extrait le même phénomène de transposition avec adaptation du passé égyptien que dans le texte d'Athanase. Moïse, tel un magicien égyptien, œuvre pendant la nuit pour repousser les forces démoniaques mais, pour ce faire, il remplace la récitation d'incantations par d'intenses prières. Le dieu Bès [45], quant à lui, gardien par excellence du

---

désert. Série alphabétique, p. 172-173. Dans *La Légende Dorée* (*op. cit.*, p. 127), l'anecdote ouvre la notice consacrée à saint Macaire.

[42] Sur ce personnage, consulter M. MOUSSA, « The Coptic Literary Dossier of Abba Moses of Abydos », *Coptic Church Review* 24/3, 2003, p. 66-90.

[43] É. AMÉLINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 93-94.

[44] *Id.*, *Monuments*, p. 689-690. Ce texte a notamment été repris par L. KÁKOSY, « Der Gott Bes in einer koptischen Legende », *AcAnt* (B) 14, 1966, p. 185-196.

[45] Sur cette divinité, consulter D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », *SourcOr* 8, 1971, p. 52-55 ; *id.*, « Le nom du dieu Bès et ses implications théologiques », dans U. Luft (éd.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday, StudAeg* 14, 1992, p. 423-436 ; *id.*, « Dieu masqué, dieu sans tête », *ArchéoNil* 1, 1991, p. 5-15 ; Y. VOLOKHINE, « Dieux, masques et hommes : à propos de la formation de l'iconographie de Bès », *BSEG* 18, 1994, p. 81-95 ; *id.*, *La Frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, *CSEG* 6, 2000, p. 69-75. Pour une bibliographie sur Bès et ses représentations, voir encore M. PERRAUD, « Appuis-tête à inscription magique et *apotropaïa* »,

sommeil et des songes, est désormais considéré comme un démon impur [46] qui ne protège plus les descendants de ses adorateurs ; au contraire, il inflige des déformations physiques aux chrétiens passant trop près de son repaire : la mention des pieds boiteux et du visage tordu renvoie visiblement aux propres difformités du dieu [47] tandis que celle de l'aveuglement évoque un pouvoir dont Bès est doté dans un papyrus magique grec [48]. Que Bès soit ainsi mentionné à Abydos n'est pas étonnant : d'après une trentaine de graffites laissés entre le I^er^ et le IV^e^ siècle de notre ère dans le temple alors désaffecté de Séthy I^er^, ce dieu « donneur d'oracles et donneur de songes » devait en effet posséder une chapelle où les fidèles venus le consulter passaient la nuit [49]. Longtemps après, le dieu Bès – vraisemblablement chassé d'Abydos par saint Moïse bien que la fin de l'histoire soit perdue – revint hanter d'autres ruines, celles de Karnak [50], « pour faire peur aux marmots » et à leurs parents comme le rappelle G. Legrain :

> (…) j'appris que le propylône d'Évergète devant le temple de Khonsou s'appelait la porte d'Aïtallah et l'on m'a montré les briques antiques qui sont encore tout en haut, à la face est de l'édifice. Autrefois, quand la porte d'Harmhabi était reliée avec celle d'Évergète par un haut mur, la maison d'Aïtallah était juchée tout là-haut.
>
> Parfois, le soir, les fellahs épeurés voient un gros petit homme à la face large, aux yeux brillants, au nez camus, à la langue pendante, aux bras rétractés, aux jambes torses qui se promène, grognant, bavant, toujours de méchante humeur : les chiens s'enfuient devant lui, muets, la queue entre les jambes. C'est Aïtallah qui passe. Alors chacun rentre chez soi et se cache ; les marmots qui piaillent se taisent au seul nom du revenant dont la venue annonce toujours quelque mort prochaine. Le monstre attire à lui les âmes des vivants et les emporte Dieu sait où ! Et ce n'est pourtant que le bon vieux dieu Bisou, seigneur de la joie et de l'amour qui revient près de l'endroit où jadis il fut vénéré [51].

BIFAO 102, 2002, p. 322, n. 55 ; C. DEFERNEZ, « Les vases Bès à l'époque perse (Égypte-Levant). Essai de classification », *Persika* 14, 2009, p. 153-155, n. 2-17.

[46] Voir par exemple B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935)*, *FIFAO* 16, 1939, p. 100.

[47] S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 78-79.

[48] Il y est invoqué comme « celui qui rend aveugle » : *PGM* VII 245 mentionné par Fr. DUNAND, « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », dans J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, *TCRPOG* 15, 1997, p. 83, n. 77.

[49] Technique de l'incubation prophétique : *ibid.*, p. 65-84.

[50] Comme me l'a judicieusement fait remarquer Y. Volokhine – à qui je dois nombre de précisions apportées à cet article –, les « légendes » arabes relatives aux démons hantant les ruines antiques pourraient être des créations récentes, en réaction aux découvertes égyptologiques de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècles, plutôt que des contes transmis depuis l'époque pharaonique jusqu'aux fellahs des temps modernes. Voir par exemple le récit de Mariette sur l'attitude superstitieuse des ouvriers et des habitants des environs après la découverte de la statue de Bès du Serapeum, aujourd'hui conservée au musée du Louvre (*Le Sérapeum de Memphis*, tome premier, G. Maspero [éd.], Paris, 1882, p. 17-18) ainsi que la légende de l'« ogresse » de Karnak, créée à l'époque des premières fouilles effectuées vers le temple de Ptah et amplifiée après la reconstitution de la statue de Sekhmet *in situ* (G. MASPERO, *Ruines et paysages d'Égypte*, Paris, 1910, p. 145 ; G. LEGRAIN, *Louqsor sans les pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute-Égypte*, Bruxelles-Paris, 1914, p. 106-116). Voir également G. ZAKI, « Karnak. La transition entre passé pharaonique et présent mythique », *Memnonia* 19, 2008, p. 215-226.

[51] G. LEGRAIN, *op. cit.*, p. 102-103. Créature déjà décrite par G. Maspero en 1901 : « La porte monumentale du Sud, celle qui termine l'avenue des Béliers et qui précède le temple de Khonsou, sert de demeure à un *lakhia*, c'est-à-dire à un nain de grosse tête et de jambes cagneuses, agrémenté d'une barbe formidable. Il se promène le soir à la brume et il prend l'air aux alentours : si un étranger passant par là rit de sa figure grotesque, il lui saute à la gorge et il l'étrangle. (…) Le *lakhia* du temple de Khonsou, c'est le Bîsou des vieux Égyptiens (…). » (*op. cit.*, p. 151 et 152). Voir également G. ZAKI, « Les "djinn" et les "afarît" de Thèbes : source mythique des légendes contemporaines », *Memnonia* 18, 2007, p. 222-223.

Les démonstrations de force démoniaques, quant à elles, sont semblables à celles de la *Vie d'Antoine* : hallucinations auditives [52] et visuelles ainsi que tremblement de terre.

L'abbé Moïse ne fut pas le seul à lutter contre les démons au sein d'un temple antique. D'après un récit copte assez tardif rapporté par D.J. Chitty, les moines de Jérusalem furent invités vers 390 par l'évêque Théophile à occuper le Serapeum de Canope – reconverti en monastère – mais les Hiérosolymites ne purent supporter ce genre de confrontation et, « importunés à l'excès par les apparitions démoniaques nocturnes ils cédèrent bientôt la place aux Tabennésiotes : ces derniers, originaires d'Égypte, savaient mieux comment se comporter avec les démons du crû ! » [53]. Hors d'Égypte, nombreux sont les récits hagiographiques – toujours inspirés de la *Vie d'Antoine* – qui mettent en scène un saint enfermé dans un ancien temple païen et luttant contre les puissances infernales [54].

De plus, un fragment différent de sa *Vie* rapporte comment Moïse, aidé de ses compagnons, parvint à provoquer la destruction des temples d'Abydos :

> (…) Apa Moïse avec ses frères se tint debout en prière depuis le soir jusqu'à la septième heure de la nuit, et voici qu'un Ange parla avec apa Moïse, disant : « Courage, ô apa Moïse, tourne-toi, prie pour le renversement du temple d'Apollon, car le Seigneur t'a entendu et il tirera vengeance de tous les temples d'Ebôt et de leurs prêtres éternellement. » Apa Moïse pria, disant : « Dieu qui a pris vengeance des prêtres de Bel par Daniel, qui a détruit leur temple et les prêtres de Baal, qui les a tués par la main d'Élie ; maintenant donc, Seigneur, que ton nom prenne gloire et, comme tu as détruit la tour que bâtirent autrefois les enfants des hommes, ayant dispersé le peuple qui se réunissait près d'elle, qui maintenant donc, Seigneur, ton nom prenne gloire. » Sur l'heure, le temple remua, les Hellènes [55] eurent peur, ils ouvrirent les portes,

---

[52] Dans un passage du Codex EL 111-112 venant compléter une lacune du passage traduit par Amélineau (Codex EM 89-90), il est précisé que, parmi les bruits provoqués par le démon Bès pour terrifier saint Moïse et ses compagnons, figurent les cris d'un jeune animal et le vacarme de chevaux s'enfuyant en désordre : M. MOUSSA, *op. cit.*, p. 84.

[53] D.J. CHITTY, *op. cit.*, p. 119-120 ; voir également A. MARTIN, « Les relations entre le monachisme égyptien et l'institution ecclésiastique au IV[ème] siècle », dans A. CAMPLANI, G. FILORAMO (éd.), *Foundations of Power and Conflicts of Authority in Late-Antique Monasticism. Proceedings of the International Seminar, Turin, December 2-4, 2004*, *OLA* 157, 2007, p. 38, n. 133. Il s'agit du monastère de la *Métanoia* (donc du « Repentir »), fondé par les cénobites à l'emplacement de l'ancien temple de Sarapis. Provenant du monastère fondé par Pachôme à Tabennensis en Thébaïde, ils étaient en effet tout à fait à même d'affronter les apparitions démoniaques à l'instar d'Antoine.

[54] L'un des parallèles les plus frappants se trouve dans la *Vie de Daniel le stylite* : « Or, Daniel entendit dire à des gens qui parlaient en syriaque : "Il y a là un temple" – ce temple, sur un promontoire, dominait le Bosphore sur la rive d'Asie – "où habitent des démons, ils coulent quantité de navires, ils ont maltraité et maltraitent encore beaucoup de voyageurs et il n'est possible à personne de passer là ni le soir ni à midi." Daniel alors s'enquiert auprès d'un homme qui parle syriaque de l'emplacement du temple, puis il y monte. "Quand la nuit fut tombée, voici que des pierres, dit-on, étaient jetées contre lui et qu'il y eut le bruit d'une multitude qui faisait entendre des grondements et des clameurs : mais il n'en persévérait pas moins dans la prière. Il passa ainsi la première nuit, puis la seconde. Durant la troisième, le sommeil triompha une fois de lui, car il n'était qu'un homme qui porte un corps." Alors il se présente à lui une foule de spectres, des êtres gigantesques qui le menacent de le jeter dans le détroit. D'autres traînent près de sa tête d'énormes pierres, comme s'ils la voulaient écraser. Mais "plein de mépris pour eux et tenant comme entièrement non avenus leurs hurlements, il bouche la porte du temple et ne laisse qu'une petite fenêtre, à travers laquelle il conversait avec ceux qui montaient vers lui" » : A.-J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient* I, p. 27 (d'après la *Vie de Daniel le stylite*). Pour d'autres exemples : *ibid.*, p. 27-28 et en particulier p. 28, n. 15.

[55] Sur la question de l'« horizon religieux païen » dans l'Égypte des époques ptolémaïque et romaine, voir M. SMITH, « Aspects of the Preservation and Transmission of Indigenous Religious Traditions in Akhmim and its environs during the Graeco-Roman Period », dans A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet (éd.), *Perspectives on Panopolis. An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, *P.L.Bat.* 31, 2002, p. 243-247,

> ils sortirent, courant chacun à sa tribu ; seuls les prêtres restèrent, comme si leur dieu ne devait pas permettre au mal de les saisir, car ils disaient que leurs dieux étaient allés vers eux dans leurs temples, c'est pourquoi ils restèrent jusqu'à ce que la ruine tombât sur eux. Et sur l'heure, le temple d'Apollon tomba, et vingt-trois prêtres moururent et aussi sept esclaves [56]. À l'heure de la lumière, quatre temples tombèrent aussi et pas un homme ne recommença à faire des réunions à la montagne d'Ebôt pour faire des sacrifices jusqu'à ce jour, parce qu'étaient morts ceux qui les trompaient, et à la fin les Hellènes devinrent chrétiens, ainsi que les fils des prêtres. (…) [57].

On remarquera que l'effondrement du temple principal se situe une nouvelle fois au cœur de la nuit, « à la septième heure », et que les autres temples [58], par une sorte d'effet « domino », finissent par s'écrouler sous les premiers rayons d'un soleil triomphant devenu chrétien.

Translation nocturne de Jean de Lycopolis entre Assiout et Constantinople

Dans le dernier passage retenu, extrait de la *Vie de Jean de Lycopolis*, il n'est pas question de confrontation directe entre le saint et les démons – sinon lors d'un épisode d'exorcisme – mais d'un déplacement nocturne du saint quelque peu singulier, entre sa grotte-cellule des environs d'Assiout et le palais de l'empereur Théodose I[er] (379-395), à Constantinople. À cause d'une sédition ayant eu lieu à Assiout – l'un des deux partis des jeux supprima ses rivaux en les asphyxiant dans les bains, épisode qui aurait ravi un satiriste tel que Juvénal – l'empereur ordonna la destruction de la ville ainsi que la suppression de ses habitants. Grâce au miracle qu'il accomplit sur le fils de l'officier envoyé pour exécuter la sentence impériale, Jean de Lycopolis obtint de ce dernier une lettre de demande de grâce qu'il se chargea d'apporter lui-même à Théodose :

> Et le saint lui (l'officier impérial) dit : « Je veux de toi que tu écrives une lettre au roi et que tu lui apprennes que moi, j'intercède pour les gens de cette ville. » Et aussitôt il obéit à l'ordre du saint, il écrivit une lettre au roi Théodose et lui apprit qu'il était arrivé en bon état sur la terre d'Égypte, qu'il s'était réuni avec le saint Jean qui avait guéri son fils et intercédait pour les gens de la ville. Et il rentra sur-le-champ, – c'était la neuvième heure du jour, – il cacheta la lettre avec son sceau, puis il la donna au vali d'Antinoé qui la cacheta ainsi que le vali d'Asiout. Et lorsqu'ils l'eurent cachetée, ils la donnèrent au saint qui dit au jeune homme : « Va vers la ville et repose-toi avec tes soldats jusqu'à demain, et tu reviendras vers moi avec la force du Messie. » Et quant au père Jean, il étendit ses mains et pria ; et, lorsque fut la quatrième heure de la nuit, une nuée lumineuse vint à lui et elle le porta de la prison où il était et le fit arriver dans le divan du roi, dans la grande ville de Constantinople. Et le roi était assis avec la reine, et beaucoup de grands qui lui étaient chers étaient près de lui. Et ils ne savaient rien. Et voici que

---

versus D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 77-82. L'étude de M. Smith sur l'interaction entre Égyptiens et Grecs dans le neuvième nome de Haute-Égypte montre bien que les cultes « païens » de l'Égypte tardive ne sont plus nécessairement indigènes mais peuvent tout aussi bien relever de pratiques helléniques.

[56] Pour le Codex EL 49-50, parallèle au fragment publié par É. Amélineau, M. Moussa précise : « The author makes a distinction between two classes of pagan priesthood, *oueeb* et *hont*, which are otherwise difficult to render in translation. » (*op. cit.*, p. 80, n. 56).

[57] Codex EM 37-38 : É. AMÉLINEAU, *Monuments*, p. 686-687.

[58] Les cinq temples mentionnés dans ce texte ne correspondent guère à la réalité du site d'Abydos. Si le « temple d'Apollon » désigne peut-être le principal temple d'Abydos pourtant appelé « Memnonion » par les Grecs et voué à l'origine à Osiris – non à Haroéris –, il paraît en revanche impossible d'établir une correspondance pour les quatre autres temples anonymes. Ces édifices relèvent donc probablement d'une topographie imaginaire.

> la lettre descendit du haut du divan, et le roi leva les yeux, il vit la nuée, puis il prit la lettre, il vit les sceaux qui la scellaient et les reconnut ; il ordonna à l'un de ses familiers de lui lire la lettre. Et le roi s'étonna beaucoup de ce qui avait eu lieu ; il ordonna d'écrire une lettre à l'émir en réponse et il lui apprit d'épargner la ville, de ne lui faire aucun mal par vénération pour le saint père Jean, parce que Dieu était content de ses créatures à cause de ses prières et de sa sainteté bien accueillie ; mais les endroits où se trouvaient les cirques où l'on se réunissait, il les détruira vite et le saint mentionnera le roi et la reine dans ses prières. Et la lettre fut écrite au milieu de la nuit dans le divan du roi. Alors il la cacheta et leva la tête ainsi et pria le Seigneur, disant : « Ô Dieu grand, mon roi, Jésus le Messie, rends-moi digne de voir celui qui prendra cette lettre. » Alors voici qu'il la jeta en haut vers la nuée qu'il avait vue, et le saint étendit la main en dehors de la nuée et prit la lettre ; sa main resta un moment étendue, il bénit le roi, et aussitôt la nuée disparut et fit arriver le saint dans sa prison nuitamment avant l'apparition de la lumière. Et le lendemain, l'émir monta, ainsi que le vali d'Antinoé et le vali d'Assiout ; ils entrèrent de compagnie vers le saint et le saluèrent ; il leur donna la lettre, ils la lurent et se réjouirent d'une joie grande, rendirent gloire à Dieu et glorifièrent le Dieu d'Israël. Et sur-le-champ, ils descendirent à la ville et détruisirent le cirque comme le roi l'avait ordonné, et la ville fut intacte, ainsi que ses habitants. Puis l'émir retourna vers le roi avec une grande joie à cause de la guérison de son fils, il raconta au roi tout ce qu'il avait vu d'étonnant de notre père saint, le père Jean [59].

Sans aller jusqu'à affirmer, comme É. Amélineau le fit, que « les récits extraordinaires de la littérature copte ne sont autre chose que les anciens romans de l'Égypte adaptés à d'autres idées » [60], il m'a semblé reconnaître une certaine ascendance égyptienne dans cette translation nocturne effectuée par l'un des plus célèbres reclus d'Égypte. En effet, quelques siècles auparavant, l'un des épisodes du cycle de *Setné Khâemouaset* mettait en scène l'affrontement entre les magiciens du roi de Nubie et le magicien égyptien « Horus, fils de Panehesy » au service du pharaon [61]. Les premiers déclenchèrent les hostilités en créant quatre émissaires magiques de cire qui enlevèrent le pharaon d'Égypte dans sa propre chambre à coucher. Au moyen d'une litière de cire, magique elle aussi, ils volèrent vers l'Égypte pour s'emparer du pharaon et le transportèrent en Nubie où le malheureux reçut cinq-cents coups de bâton en public ; ils le ramenèrent ensuite par le même procédé en Égypte, dans son palais. Or, cette opération nocturne fut réalisée en six heures [62], c'est-à-dire environ le même laps de temps que celui nécessaire à Jean de Lycopolis pour effectuer son aller-retour entre Assiout et Constantinople grâce à la nuée lumineuse [63] ! Je ne prétends donc pas qu'il existe une filiation directe entre ces deux textes mais que le souvenir de ce thème, apparu dans un conte démotique fort populaire, a pu subsister dans les mémoires et ressurgir sous une forme

---

[59] *Ibid*., p. 502-503. Il s'agit là de la notice du *Synaxaire* traduite par Amélineau que j'ai préféré mentionner à la place des fragments coptes très lacunaires se rapportant au même épisode (*ibid*., p. 660-663).

[60] *Id*., « Voyage d'un moine égyptien dans le désert », *RecTrav* 6, 1885, p. 191.

[61] Conte de *Setné* II (= P. démotique BM 604 v°) 3, 30-34. Pour la traduction, voir par exemple M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature. Volume III: The Late Period*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1980, p. 144-148.

[62] Pour se venger, le pharaon fait ensuite appel aux services de son magicien, Horus, fils de Panehesy, qui utilise dans un premier temps des amulettes empêchant les émissaires magiques du magicien nubien de s'emparer du pharaon la nuit suivante. Puis le magicien égyptien fait subir au roi de Nubie le même châtiment que celui qui a été appliqué au pharaon, cela pendant trois nuits consécutives, sans que les magiciens nubiens puissent contrecarrer ce sortilège. Un détail fort intéressant figure dans ce dernier épisode : « The sorceries of Horus-son-of-Paneshe flew with the clouds of the sky and hastened to the land of Nubia by night. » (*Ibid*., p. 147).

[63] É. AMÉLINEAU, *Monuments*, p. 504 : « entre dix heures et cinq heures du matin ».

adaptée aux récits coptes [64]. Ce mode de transport par voie aérienne se retrouve ensuite dans la littérature copte, par exemple dans la *Vie* de Chénouté qui, selon son disciple Besa, aurait effectué un déplacement nocturne similaire entre Akhmîm et le palais de Constantinople, cette fois pour se rendre auprès de l'empereur Théodose II (408-450) qui l'avait fait mander [65] :

> Et lorsque le soir fut venu, dit Visa, mon père entra près de l'autel et pria […] aussitôt deux anges parurent, venant du ciel sur une nuée lumineuse, et lui dirent : « Paix à toi, ô le bien aimé, tu iras vers le roi avec gloire et respect ; tranquillise ton cœur, il t'écrira respectueusement une lettre, car tu es le prophète selon l'ordre de Jésus le Messie. » Et ainsi ils l'enlevèrent et arrivèrent jusqu'au roi dans l'espace de trois heures. Le roi dormait dans son lit ; il se réveilla et se leva avec effroi en voyant l'homme environné de lumière ; de peur il se jeta à terre en disant : « Qui es-tu au milieu de cette gloire, ô mon Seigneur ? » – Et notre père apa Schnoudi lui dit : « Je suis le moine que tu as envoyé chercher. Relève-toi par l'ordre de Jésus le Messie : n'aie pas peur. Que le salut de mon Seigneur Jésus le Christ soit sur tes jours, ô fils des rois orthodoxes. » Et le roi dit au saint : « Comment es-tu venu ici, et combien de temps as-tu passé en chemin ? » – Mon père lui répondit : « Le Messie, fils de Dieu, et ses anges m'ont conduit vers toi pour satisfaire à tes paroles, ô roi qui aimes Dieu, car j'ai fait la prière du soir avec les frères avant de venir ici. » Et le roi dit : « Où as-tu laissé le vérédaire et ceux qui l'accompagnent, quand tu es venu ici. » Et le saint dit : « Ils dorment dans le monastère. » Et le roi s'écria : « En vérité, avant ce jour j'avais entendu parler de tes miracles et je remercie mon Seigneur Jésus le Messie qui m'a rendu digne de te voir, ô homme de lumière. Je prie ta sainteté de me bénir de tout ton cœur, car je ne t'ai envoyé chercher que pour obtenir ta bénédiction, pour te faire bénir les habitants du palais et de la ville royale tout entière, afin que les barbares ne nous causent aucun mal et ne préoccupent pas nos esprits. » Et mon père leva sa main droite, il bénit le roi avec joie […] [66]. Ensuite il écrivit des mots de passe et secrets, entre lui et le chambellan, il scella la lettre du sceau qu'il portait à son doigt, la lui donna, lui fit présent d'un habit magnifique et le congédia en paix. Il était resté trois heures près du roi. Les deux anges l'enlevèrent alors sur le nuage de lumière, et le ramenèrent à son couvent en trois heures : il fit la prière avec ses frères cette même nuit et personne ne sut ce qui était arrivé [67].

Enfin, le mode de livraison de la lettre à l'empereur évoque – sans prétendre, là non plus, à une filiation directe – la thématique des « livres tombés du ciel » déjà connue dans l'Égypte ancienne. L'origine des écrits n'est certes pas la même dans ce texte copte (lettre écrite par

---

[64] D'après le marchand qui le vendit à Mariette, le P. dém. Caire 30646 où figure le conte de *Setné* I aurait été retrouvé dans un coffre de bois contenant également le rituel pour la protection pendant les douze heures de la nuit, l'*Enseignement d'Ani* et des lettres coptes, coffre provenant d'une tombe chrétienne située près de Deir al-Médîna ! (A. MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq* I, Paris, 1871, p. 9-10 : P. Boulaq n° 4, 5 et 7). Cet ensemble hétéroclite inspira à G. Maspero le commentaire suivant : « Ce qu'un roman de mœurs païennes avait à faire dans la tombe d'un moine, on ne le voit pas bien. On conjecture que le possesseur des papyrus a dû être un des derniers Égyptiens qui aient entendu quelque chose aux écritures anciennes ; lui mort, ses dévots confrères enterrèrent avec lui des manuscrits que personne ne comprenait plus, et sous lesquels ils flairaient je ne sais quels pièges du démon. » (*Les contes populaires de l'Égypte ancienne*, 1905 [3e éd.], p. VI-VII).

[65] On signalera encore un épisode vespéral fort curieux, dans la *Vie de Paul de Tamoueh*, où les saints hommes regagnent leurs montagnes respectives en s'envolant tels des anges : « Lorsque nous eûmes fini de manger à l'heure du soir, notre père apa Apollô vint au milieu, il se tint debout, il frappa ses mains l'une contre l'autre, disant : "Que celui qui a reçu des ailes s'envole." En cette heure, apa Paîse s'envola, il alla vers la montagne de Hagé ; apa Nischgrôou aussi s'envola, il alla à la montagne méridionale d'Antinoé ; apa Pita s'envola aussi, il alla à la montagne de Siout » (*ibid*., p. 761).

[66] Après cette bénédiction, Chénouté demanda à l'empereur de rédiger une lettre donnant l'ordre à son chambellan de laisser Chénouté en paix dans son monastère et de rentrer seul à Constantinople.

[67] É. AMÉLINEAU, *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, Paris, 1889, p. 215-218.

des officiers) que dans la tradition égyptienne (don des divinités elles-mêmes) mais leur fonction est identique puisque, par ce biais miraculeux, la missive transportée reçoit une caution divine [68] !

Cette enquête sur les traces de la tradition égyptienne pharaonique dans quelques (més)aventures nocturnes survenues à des ascètes coptes, volontairement restreinte, ne permet pas de rendre compte de tous les aspects caractérisant les nuits de ces Pères du désert, nuits essentiellement marquées – outre (parfois) par un peu de repos – par la veille et la prière [69]. Bien entendu, d'autres survivances évidentes d'un passé plurimillénaire apparaissent dans ces premières œuvres de la littérature hagiographique et monastique en dehors du moment nocturne. On rencontre par exemple des ascètes capables de repousser, voire de dompter, les crocodiles, de parler avec les morts ou encore de suspendre le cours des astres. Mais cela est une autre histoire…

[68] Sur la question des « livres tombés du ciel », consulter S. SAUNERON, « Villes et légendes d'Égypte VII. La Légende du livre tombé du ciel », *BIFAO* 64, 1966, p. 185-186, auquel il faut rajouter un extrait d'un papyrus médical de la XVIII^e^ dynastie mentionnant qu'une formule magique, composée par la déesse Isis, serait descendue miraculeusement dans la cour du temple de Coptos pendant la nuit (P. BM 10059, XIV, 11-12 : Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, 1999, p. 81, pl. 39).
[69] L. REGNAULT, *op. cit.*, p. 119-122.

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)*
et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III

Sébastien Biston-Moulin*

Au professeur Jean-Claude Grenier

L'USAGE DE L'ÉPITHÈTE dans le nom de fils de Rê de Thoutmosis III est généralement limité, à la suite des études de Kurt Sethe, au règne autonome de ce souverain [1]. Bien que cela ne semble pas avoir été opposé à cette datation, l'épithète est néanmoins présente sur plusieurs monuments datant de la corégence. Comme j'ai eu l'occasion de le montrer ailleurs, l'ensemble de ces attestations correspond toutefois à des gravures en palimpseste liées à la proscription de l'épithète *nfr ḫpr(.w)* [2]. Je me contenterai donc de rappeler ici que, en l'état de la documentation, aucun monument achevé durant la régence ou la corégence entre Hatchepsout et Thoutmosis III ne porte d'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* originale [3]. Cette épithète qui semble apparaître durant la troisième décennie du règne de Thoutmosis III [4], après la disparition d'Hatchepsout [5], permet donc de distinguer les

* CNRS, USR 3172 – Cfeetk. Il m'est agréable de remercier MM. Mansour Boraik et Christophe Thiers, co-directeurs du Centre Franco-Égyptien d'Études des Temples de Karnak (CSA/USR 3172 du CNRS), M. Ibrahim Soliman, directeur du site de Karnak, pour les facilités de travail qu'ils m'ont accordées, ainsi que M. W. Raymond Johnson, field director (Oriental Institute, Chicago) pour m'avoir autorisé l'accès au temple de la XVIII[e] dynastie à Medinet Habou. Pour la nomenclature des monuments de Karnak en usage au Cfeetk, on se reportera à M. AZIM, *Karnak et sa topographie*, Paris, 1998.

[1] K. SETHE, *Die Thronwirren unter den Nachfolgern Königs Thutmosis'I ihr Verlauf und ihre Bedeutung*, *UGAA* 1, 1896, p. 21-56 ; *id*., « Altes und Neues zur Geschichte der Thronstreitigkeiten unter den Nachfolgern Thutmosis'I », *ZÄS* 36, 1898, p. 24-81 ; *id*., *Das Hatschepsut-Problem*, *APAW* 4, 1932, p. 51-53, § 58-62 ; *Urk*. IV, 601 (5) ; G*LdR* II, p. 256 (X), 260 (XXVI), 262 (XXXII), 263 (XXXVII, C), 270 (LXV, F) ; D. LABOURY, *La statuaire de Thoutmosis III*, *AegLeod* 5, 1997, p. 66-68 ; J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 49, 1999, p. 139, E9. Nous n'aborderons pas ici la question de cette épithète dans le nom de couronnement du roi.

[2] S. BISTON-MOULIN, « Remarques sur la transformation des épithètes *nfr ḫpr(.w)* dans les cartouches du nom de naissance de Thoutmosis III », *ZÄS* 139, 2012 (à paraître).

[3] Les monuments de Karnak seront abordés *infra*. Pour les attestations palimpsestes des temples d'Éléphantine : W. KAISER *et al*., « Stadt und Tempel von Elephantine. Erster Grabungsbericht », *MDAIK* 26, 1970, pl. XLII, a-b ; *id*., « Stadt und Tempel von Elephantine. Achter Grabungsbericht », *MDAIK* 36, 1980, pl. 58, scène 8, salle A ; *id*., « Stadt und Tempel von Elephantine. Neunter/Zehnter Grabungsbericht », *MDAIK* 38, 1982, pl. 75, salle C ; *id*., « Stadt und Tempel von Elephantine. 13./14. Grabungsbericht », *MDAIK* 43, 1987, pl. 9 ; *id*., « Stadt und Tempel von Elephantine. 25./26./27. Grabungsbericht », *MDAIK* 55, 1999, pl. 24c ; E. BERNHAUER, « Details zur Rekonstruktion der Hathorpfeiler vom Satet-Tempel auf der Insel Elephantine », *MDAIK* 58, 2002, pl. 12a, pilier hathorique, ainsi que les blocs provenant de ce temple, aujourd'hui conservés au musée du Louvre (B65, B66). Pour une liste des attestations originales de l'épithète voir *infra*.

[4] Sur la présence de cette épithète dans la décoration de l'*Akh-menou* à Karnak et sur la stèle CG 34012 et ses implications chronologiques, voir *infra*.

monuments contemporains de la reine de ceux du règne autonome. L'analyse de la décoration des constructions de la corégence encore en chantier au début du règne autonome de Thoutmosis III à Karnak et à Médinet Habou ainsi que des premières constructions du roi seul permet toutefois d'affiner la chronologie de son apparition.

La décoration des monuments de la corégence achevés durant le règne autonome à Karnak

Le premier groupe de monuments examinés est constitué d'une part de la Chapelle Rouge, reposoir de barque dédié par Hatchepsout et Thoutmosis III au dieu Amon, et d'autre part de l'ensemble formé par le *Palais de Maât* [6] et le VI[e] pylône, ses cours sud et nord et leurs chapelles.

La Chapelle Rouge

La décoration de ce reposoir de barque débutée sous Hatchepsout fut achevée durant le règne autonome de Thoutmosis III après la disparition de la reine [7]. Tous les cartouches du nom de fils de Rê du roi présentant une épithète sur les blocs de la Chapelle sont de type *nfr ḫpr(.w)* [8]. L'examen des portes aux seuls noms de Thoutmosis III, remployées ou entreposées dans différentes zones du temple, s'avère plus riche en enseignements. Les épithètes mentionnées dans les cartouches de la porte C (remployée comme porte d'accès aux salles nord du *Palais de Maât*), de type *nfr ḫpr.w*, ont été modifiées au profit de *smȝ ḫpr.w* sur le linteau.

[5] Sans que l'on puisse en tirer un argument totalement définitif, plusieurs éléments invitent à situer la disparition d'Hatchepsout dans le courant de l'an 20-21. Elle est en effet présente sur une stèle du Sinaï qui porte la date de l'an 20 (A.H. GARDINER, T.E. PEET, *The Inscriptions of Sinai* I, Londres, 1952, n° 181, pl. 57 ; *Urk.* IV, 1377, 3-7), et sur un graffito hiératique du complexe pyramidal de Djoser à Saqqâra qui, en plus de la date de l'« an 20, troisième mois de *Peret*, jour 2 » (C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I, Le Caire, 1935 p. 80 [F] ; H. NAVRATILOVA, *The Visitors' Graffiti of Dynasties XVIII and XIX in Abusir and Northern Saqqara*, Prague, 2007, p. 90-92 et pl. 19 [M.2.3.P.18.9]), associe directement la reine au comput royal (formulation également présente à Tangour : W.H. REINEKE, « Ein Nubienfeldzug unter Königin Hatschepsut », *SGKAO* 13, 1977, p. 370). Une autre inscription de l'an 20 provenant de Tombos récemment publiée ne mentionne pas la reine (W.V. DAVIES, « Tombos and the Viceroy Inebny/Amenemnekhu », *BMSAES* 10, 2008, p. 39-63, en part. 54-55). Le deuxième jour du troisième mois de *Peret* de l'an 20 constitue donc le *terminus post quem* pour la disparition d'Hatchepsout (D. LABOURY, *op. cit.*, p. 29) et, à partir de cette date, Thoutmosis III apparaît seul sur les documents conservés.

[6] L'absence totale de la reine dans la décoration des trois salles **HS.1** à **HS.3** amène généralement à considérer que la décoration du *Palais de Maât* a été terminée après la mort d'Hatchepsout. Dans la mesure où cette absence pourrait également résulter d'un choix réalisé du vivant d'Hatchepsout, la chronologie des travaux ainsi établie a parfois été remise en cause (par ex. Fr. LARCHÉ, « L'emplacement de la chapelle », dans Fr. Burgos, Fr. Larché (éd.), *La Chapelle Rouge d'Hatshepsout* 2, Paris, 2008, p. 95-96). S'il est exact que Thoutmosis III est intégré à la décoration des constructions de la corégence, il n'est néanmoins jamais seul sur une paroi et encore moins dans une salle ; en outre, la décoration des parois extérieures sud et ouest des salles sud et, peut-être, ouest des salles nord (voir *infra*) est l'œuvre de Thoutmosis III régnant seul. Enfin, l'exclusion d'Hatchepsout de la décoration des portes dont elle n'est jamais absente pour un monument achevé durant la corégence, nous conduit à prendre en compte ici la décoration de ce monument.

[7] P. LACAU, H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, Le Caire, 1977, p. 258 ; J.-Fr. CARLOTTI, « Mise au point sur les dimensions et la localisation de la chapelle d'Hatchepsout à Karnak », *Karnak* 10, 1995, p. 151 ; Fr. LARCHÉ, *op. cit.*, p. 87-88. La chapelle ainsi que ces trois portes, citées séparément, sont mentionnées dans le *Texte de la Jeunesse* parmi les constructions de Thoutmosis III (*Urk.* IV, 167, 1-10).

[8] Blocs 180 (2x), 188 (2x), 191, 206, 232, 233, 238 (2x), 239, 253 (2x), 308.

Cependant, celle du montant intérieur ouest – caché par un mur – est intacte [9], tout comme les cartouches de la porte B entreposée dans le III[e] pylône [10]. Le montant intérieur est de la porte A (remployée comme porte d'accès à la cour sud du VI[e] pylône) a été transformé pour faire du scarabée un signe *ḫʿ* [11]. En dehors de cette regravure postérieure, les cartouches présents sur les deux faces du linteau de cette porte sont du type *smꜣ ḫpr* et semblent – pour autant qu'on puisse en juger – être originaux, avec une graphie clairement différente au niveau de la barre transversale du signe :

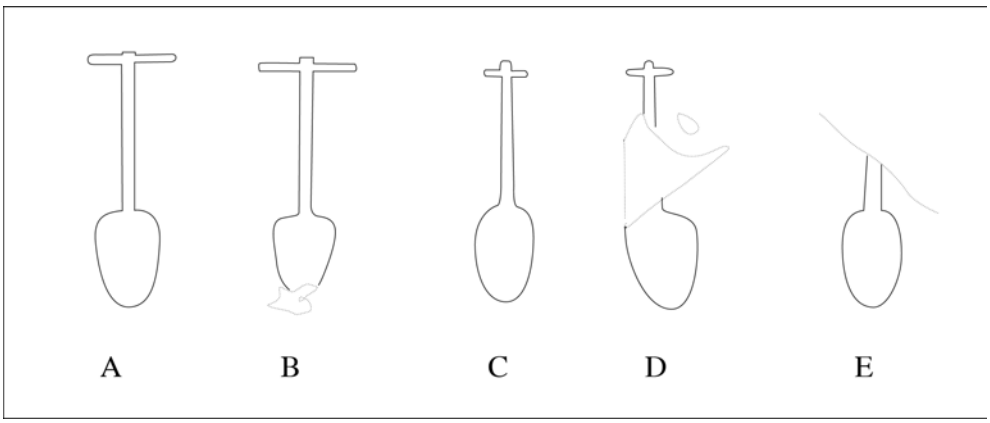


Fig. 1. A : Porte A, linteau, façade. B : Porte A, linteau, intérieur. C : Porte B, jambage intérieur droit. D : Porte A, jambage intérieur gauche. E : Porte C, montant intérieur droit.

Les salles nord et sud du Palais de Maât

Dans les salles nord, particulièrement les salles **HN.6** et **HN.7**, les cartouches en palimpseste alternent les noms de Thoutmosis II et de Thoutmosis III (sans épithètes) [12]. Le nom de Thoutmosis III est également en palimpseste dans la scène qui sépare les portes introduisant à ces deux salles dans la salle **HN.1** [13]. Les mentions originales de Thoutmosis III se trouvent principalement dans la partie sud du *Palais de Maât*, sur les parois des salles **HS.1** à **HS.5**, qui présentent toutes des épithètes de type *nfr ḫpr(.w)* pour le nom de fils de Rê du roi, parfois martelées [14]. L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* est, quant à elle, attestée sur le linteau extérieur de la porte en granite rose introduisant aux salles sud ; néanmoins, celle-ci n'est pas originale, les traces de l'épithète *nfr ḫpr.w* étant visibles sous la gravure actuelle [15].

[9] Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ (éd.), *La chapelle Rouge d'Hatshepsout* 1, Paris, 2006, pl. 266-270.
[10] *Ibid*., pl. 271-275.
[11] *Ibid*., pl. 260-265 (absent du fac-similé) ; S. BISTON-MOULIN, *ZÄS* 139, 2012 (à paraître).
[12] **HN.6** : PM II[2], p. 305. **HN.7** : Le *mur des Annales* cachait le mur qui constitue actuellement la paroi nord de cette salle, déplacé vers 1906-1907 par Georges Legrain pour le rendre visible (M. AZIM, G. RÉVEILLAC, *Karnak dans l'objectif de Georges Legrain*, Paris, 2004, p. 206-207), sa décoration est au seul nom d'Hatchepsout. La décoration du dispositif des *Annales* est contemporaine à la cinquième décennie du règne, elle n'est donc pas prise en compte ici. Pour le mur sud de cette salle : PM II[2], p. 103 (303).
[13] PM II[2], p. 103 (300).
[14] PM II[2], p. 104-106 ; S. BISTON-MOULIN, *op. cit.* (à paraître). C'est encore *nfr ḫpr(.w)* qui est utilisé sur l'escalier en granite présent dans la salle **HS.5** : PM II[2], p. 105 (322).
[15] PM II[2], p. 104 (313) ; S. BISTON-MOULIN, *op. cit.* (à paraître).

Fig. 2. Détail du cartouche-palimpseste du linteau extérieur de la porte donnant accès à HS.1 (© Cnrs-Cfeetk 64670 / A. Chéné).

Ce palimpseste est donc postérieur au premier état de décoration de la porte elle-même, il ne peut être retenu pour préciser la période d'utilisation de l'épithète.

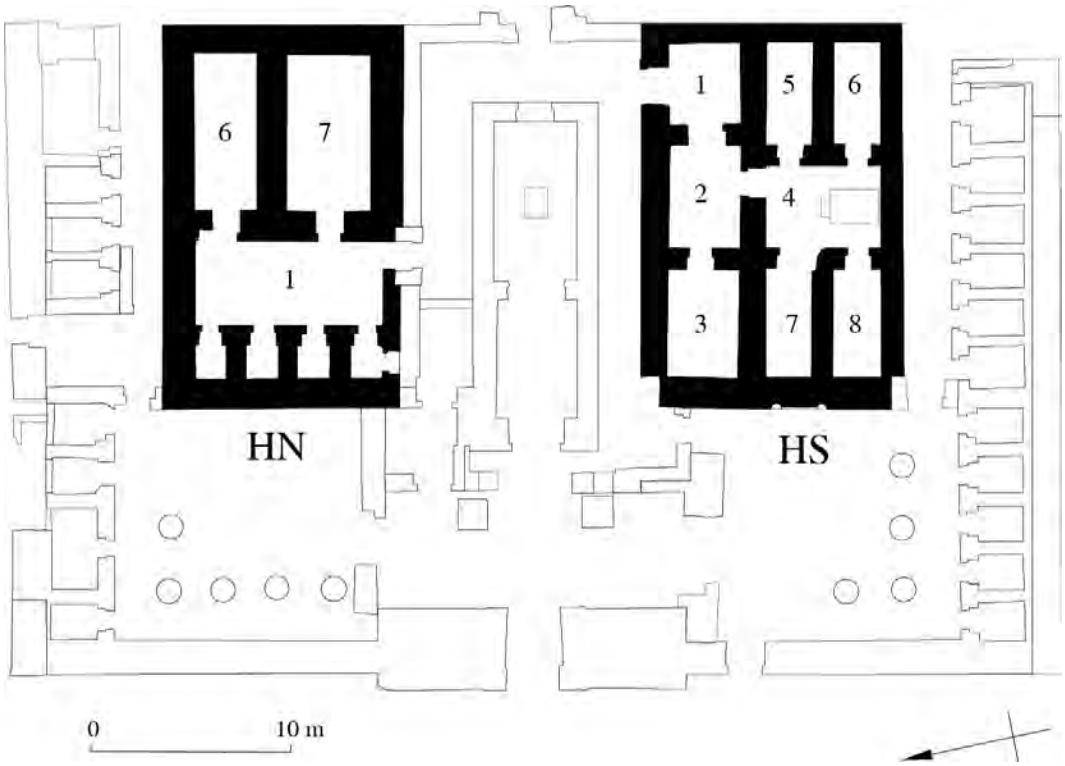


Fig. 3. Salles nord et sud du *Palais de Maât* (d'après le plan-clé Cfeetk).

Aucun cartouche n'est conservé sur la paroi ouest du mur extérieur des salles nord. Les éléments visibles semblent d'ailleurs postérieurs au règne de Thoutmosis III à l'exception de l'extrémité sud du mur [16]. La paroi extérieure nord a subi plusieurs aménagements. Une inscription de trois lignes aux noms d'Hatchepsout, et portant la date de l'an 17 qui courait le

[16] PM II², p. 92 (265) ; trois registres de petite taille avec des personnages en adoration dont deux portent une barbe sont en effet visibles au niveau du mur qui ferme la cour nord du VI^e^ pylône. Ils ont été en partie effacés lors de la transformation de la décoration de cette paroi après la période amarnienne. S'ils sont antérieurs à l'installation du mur de Thoutmosis III, qui porte une partie du texte des *Annales* puisqu'il les recouvre en partie, leur attribution à Hatchepsout n'est pas pour autant assurée. Il pourrait s'agir d'une décoration propre à Thoutmosis III régnant seul comme sur le mur extérieur ouest des salles sud.

long de l'édifice, a été complètement lissée lors de la proscription de la reine [17]. La date et le début du texte sont préservés en raison de l'installation d'une porte au nom de Thoutmosis III (épithète *nfr ḫpr* altérée en *ʿꜣ ḫpr*), dont le montant sud masquait le texte [18].

La décoration des murs extérieurs des salles sud ne révèle aucune trace de la reine Hatchepsout. La paroi extérieure sud porte le célèbre *Texte de la Jeunesse* de Thoutmosis III où l'épithète *smꜣ ḫpr* a été regravée sur un *nfr ḫpr* original [19]. Au vu des éléments conservés, l'ensemble de la décoration semble uniquement imputable à Thoutmosis III [20]. Concernant la face ouest, l'encadrement de la stèle fausse-porte conserve au sud l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)*, en palimpseste sur *nfr ḫpr* ; le cartouche nord, du même type, est quant à lui trop dégradé pour qu'on puisse en tirer des observations satisfaisantes mais c'est clairement un palimpseste [21]. Deux autres cartouches sont présents dans la scène située au nord de la stèle fausse-porte : ils sont du type *smꜣ ḫpr* et – pour autant qu'on puisse en juger – originaux [22].

Le VI^e^ pylône, ses cours nord et sud et les chapelles qui les bordent

En raison de leur décoration, le VI^e^ pylône, ses cours et leurs chapelles sont généralement attribués au règne autonome de Thoutmosis III [23]. Néanmoins, la chronologie de cette zone a été profondément bouleversée par la découverte de plusieurs dépôts de fondation dans une série de sondages effectuée entre 2004 et 2006 par le Centre Franco-Égyptien d'Étude des Temples de Karnak [24]. Un premier dépôt a été mis au jour dans les fondations de la dernière chapelle à l'extrémité orientale du *Couloir de la Jeunesse* (OP 159). Il comportait des éléments aux noms de la reine Hatchepsout et de Thoutmosis III avec, parfois, la variante *⸢Mn-ḫpr-kꜣ-Rʿ⸣* [25]. Un deuxième dépôt où le nom de la reine était absent fut découvert dans les fondations de la chapelle située à l'extrémité occidentale de la cour sud du VI^e^ pylône (OP 161) [26]. Enfin un dernier dépôt a été découvert dans les fondations de l'angle sud-est du

[17] PM II², p. 93 (chapel 5).
[18] PM II², p. 93 (chapel 5). Le bloc qui masquait le texte est aujourd'hui posé sur le mur extérieur ouest des salles nord du *Palais de Maât*. La paroi n'a pas été regravée après l'effacement du texte d'Hatchepsout. Seuls quelques signes de l'inscription primitive sont encore visibles par endroit.
[19] PM II², p. 106 (328) ; *Urk*. IV, 161, 9-12 ; S. BISTON-MOULIN, *ZÄS* 139, 2012 (à paraître).
[20] Sur la proposition de Fr. Larché (« Nouvelles observations sur les monuments du Moyen et du Nouvel Empire dans la zone centrale du temple d'Amon », *Karnak* 12, 2007, p. 411-412) de voir une réutilisation complète de la paroi sud des salles sud qui porte le *Texte de la Jeunesse* en raison de la présence d'un bloc remployé dans la partie inférieure ouest du mur, voir les objections de J.-Fr. Carlotti, E. Czerny et L. Gabolde (« Sondage autour de la plate-forme en grès de la "Cour du Moyen Empire" », *Karnak* 13, 2010, p. 151 et n. 160), ainsi que les observations déjà formulées en 1998 par D. Laboury (*op. cit*., p. 544-545).
[21] Il y a tout lieu de croire qu'il s'agit de *nfr ḫpr(.w)* : PM II², p. 95 [276] ; Ch. VAN SICLEN, « Additional Notes on the blue Amun », *VA* 6, 1990, p. 172, fig. 2 et p. 175, fig. 5 ; S. BISTON-MOULIN, *op. cit*. (à paraître).
[22] PM II², p. 95-96 (277).
[23] PM II², p. 87-89 et 92-97 ; en général, P. BARGUET, *Temple*, p. 115.
[24] R. MENSAN, « Les dépôts de fondation des constructions liées à la cour sud du 6^e^ pylône », dans Fr. Burgos, Fr. Larché (éd.), *La Chapelle Rouge* 2, p. 127-151 ; Fr. LARCHÉ, « La construction du 6^e^ pylône et de sa cour à péristyle », dans Fr. Burgos, Fr. Larché (éd.), *La Chapelle Rouge* 2, p. 109-110 ; *id*., « L'emplacement de la chapelle », dans Fr. Burgos, Fr. Larché (éd.), *La Chapelle Rouge* 2, p. 84-85. On signalera la découverte d'un dépôt comportant un seul cartouche de Thoutmosis III sous une colonne palmiriforme de la cour nord (OP 9 : G. CHARLOUX, J.-Fr. JET, « Recherches archéologiques dans la cour nord du VI^e^ pylône », *Karnak* 12, 2007, p. 285-326, en part. 292 et pl. XIX).
[25] R. MENSAN, *op. cit*., p. 129-130 et p. 233-247. La variante du nom de couronnement de Thoutmosis III, *⸢Mn-ḫpr-kꜣ-Rʿ⸣*, est présente à plusieurs reprises à côté de la graphie traditionnelle.
[26] *Ibid*., p. 139 et p. 280-293.

môle sud du VI[e] pylône (OP 160) ; il comportait des éléments au nom de la reine associé à celui de Thoutmosis III [27]. Bien que l'un des dépôts ne mentionne pas la reine, les liaisons architecturales entre le môle sud du pylône et le reste de la cour, ainsi qu'entre les chapelles elles-mêmes – en plus de la variante ⟨*Mn-ḫpr-kȝ-Rʿ*⟩ qui semble uniquement attestée durant la corégence [28] – permettent d'établir la contemporanéité des différents éléments de cette zone. S'il paraît difficile de préciser davantage la date de fondation de cet ensemble, celle-ci est néanmoins nécessairement postérieure ou contemporaine à l'an 17 puisque cette date est présente sur la paroi extérieure nord du *Palais de Maât* recouverte par l'installation des chapelles de la cour du VI[e] pylône.

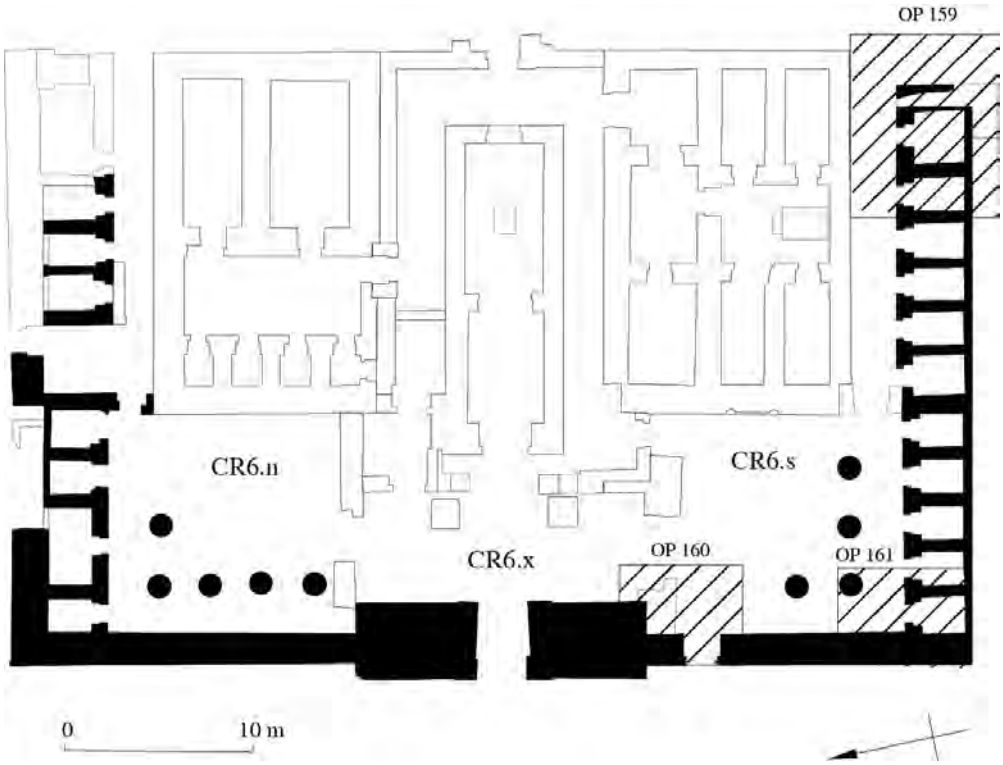


Fig. 4. VI[e] pylône, cours sud et nord et chapelles qui les bordent (d'après le plan-clé Cfeetk).

Concernant la décoration du pylône, le parement oriental porte une partie du texte des *Annales* de Thoutmosis III qui relate des événements de la cinquième décennie du règne et ne peut donc être contemporain de la construction. Par conséquent, soit le parement oriental est resté inachevé durant près de vingt ans, soit une première décoration a été remplacée par la composition des *Annales* [29]. La décoration de la face ouest fait référence, quant à elle, à la bataille de Megiddo (an 23), ce qui est tout à fait cohérent par rapport à la date de fondation

[27] *Ibid*., p. 135 et p. 253-279.
[28] Sur cette variante du nom de couronnement de Thoutmosis III, voir S. BISTON-MOULIN, *Karnak* 13, 2010, p. 32-36.
[29] Il n'y a pas de traces visibles de gravure primitive, on notera également que la face orientale de la porte en granite est en creux alors que celle des deux môles du pylône est gravée en relief, elle semble donc être antérieure à la mise en place de la couverture de cet espace.

du pylône. L'ensemble des cartouches conservés sur le pylône est du type *nfr ḫpr(.w)* avec parfois quelques altérations [30].

Concernant la décoration des cours et des chapelles, l'intégralité des épithètes présentes sur les jambages et linteaux conservés est du type *nfr ḫpr(.w)* avec parfois des altérations postérieures en *ʿꜣ ḫpr(.w)* ou *smꜣ ḫpr(.w)*. Les épithètes attestées à l'intérieur des chapelles, dont une partie de la décoration est dédiée au roi Amenhotep I^er^, sont toutes du type *nfr ḫpr(.w)* non altéré [31]. La colonne la plus au sud de la cour nord (**CR6.n.cl1.o**) porte une épithète assez rare, *ḥʿ Wꜣs.t*, qui apparaît sur un autre bloc des banquettes sud (n° 114) où elle est toutefois en palimpseste sur *nfr ḫpr(.w)* [32].

La face orientale du mur ouest de la cour nord du VI^e^ pylône ne conserve pas de cartouches de Thoutmosis III [33] et les éléments de titulature présents sur la face extérieure ouest du même mur n'apportent pas d'informations complémentaires [34]. Seul le nom d'Horus du roi est conservé sur la face orientale du mur ouest de la cour sud du VI^e^ pylône [35] et la face extérieure ouest de ce mur ne porte pas de décoration originale de Thoutmosis III [36].

Le pylône, ses cours sud et nord et leurs chapelles, dont la décoration est au seul nom de Thoutmosis III, sont donc une œuvre commune entreprise durant la corégence avec Hatchepsout, tout comme la Chapelle Rouge, achevée après la disparition de la reine à une période où seule l'épithète *nfr ḫpr(.w)* et peut être *smꜣ ḫpr(.w)* – si les attestations signalées sont bien originales – étaient en usage.

Les nouveaux projets architecturaux du règne autonome et l'apparition de l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)*

Peu de documents datés sont connus pour le début du règne autonome [37], outre une dédicace de restauration concernant les colosses de la face sud du VIII^e^ pylône à Karnak [38] et un texte

[30] S. BISTON-MOULIN, *ZÄS* 139, 2012 (à paraître).
[31] *Ibid*. (à paraître).
[32] *Ibid*. (à paraître).
[33] Photographie dans Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ, *La Chapelle Rouge* 2, p. 220, b.
[34] Seul le nom de couronnement du roi sans épithète est encore visible (PM II², p. 88 [234] ; *Urk*. IV, 759, 9).
[35] Cette partie de la paroi a été rendue visible par le démontage de l'« arche de Séthi II » ; voir les photographies publiées dans Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ, *op. cit*., p. 221, b et p. 226-227 ; aucun autre nom royal n'est conservé sur ce mur.
[36] Deux bandeaux d'inscriptions, l'un de Séthi II (palimpseste) et l'autre de Ramsès III, sont visibles aujourd'hui dans la partie inférieure de cette paroi (PM II², p. 88 [237] ; P. BARGUET, *Temple*, p. 118) ; aucune trace de martelage ne peut être mise en évidence dans la décoration du registre supérieur ; il y a donc tout lieu de croire que les représentations sont postérieures à la période amarnienne. Une inscription ou des graffiti ont visiblement été effacés en dessous du bandeau au nom de Ramsès III (voir la photographie de cette paroi publiée dans Fr. BURGOS, Fr. LARCHÉ, *La Chapelle Rouge* 2, p. 221, a).
[37] La stèle de Sénimès datée de l'an 21 porte l'épithète *nfr ḫpr* (*Urk*. IV, 1066, 10). La stèle découverte dans le temple d'Ermant, qui mentionne à la suite de la titulature royale « l'an 22, deuxième mois de *Peret*, jour 10 », porte l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* à deux reprises (PM V, p. 157 ; JE 67377 ; *Urk*. IV, 1244, 14 ; R. MOND, O.H. MYERS, *Temples of Armant*, *MEES* 43, 1940, pl. 103 et pl. 88). Celle-ci ne peut être retenue comme une attestation de l'an 22 dans la mesure où une seconde date est présente dans un contexte malheureusement très lacunaire : an 29, quatrième mois de *Peret*, jour […] (*Urk*. IV, 1247, 14), et qu'un événement relevant de la huitième campagne asiatique du roi (an 33) est mentionné. (*Urk*. IV, 1245, 18-1246, 2). L'an 22 est encore mentionné dans le texte des *Annales* (*Urk*. IV, 647, 12) mais il est contemporain de la cinquième décennie du règne.

gravé sur un pilier du temple de Bouhen [39]. Trois ensembles architecturaux du temple de Karnak qui constituent les premières constructions d'importance entreprises par Thoutmosis III régnant seul, permettent cependant de préciser la chronologie de cette période [40].

Le temple de Ptah

La stèle découverte dans ce temple par G. Legrain (CG 34013) n'est pas explicitement datée mais elle relate que le roi a consacré de nombreuses offrandes dans ce sanctuaire « au retour (*ḫft jy.t*) de ma majesté (*i.e.* Thoutmosis III) de la contrée du Retenou lors de la première campagne de victoires que m'a accordée mon père Amon » [41]. La première campagne asiatique a débuté le vingt-cinquième jour du quatrième mois de *Peret* de l'an 22 (*Urk.* IV, 647, 12) ; l'inscription mentionne également la date de « l'an 23, premier mois de *Chemou*, jour 21 » (*Urk.* IV, 657, 2) en lien avec la célèbre bataille de Megiddo. Le texte de la stèle du Gebel Barkal précise que le siège de la ville a duré sept mois (*Urk.* IV, 1234, 17-19) ; si la lecture doit être retenue [42], cela porte au moins au quatrième mois d'*Akhet* de l'an 23. L'offrande réalisée par Thoutmosis III au temple de Ptah « au retour » (*ḫft jy.t*) de sa première campagne asiatique implique que la construction du temple lui est antérieure ou contemporaine. La reine Hatchepsout est totalement absente de la décoration du temple [43], sa construction doit donc être située entre la disparition de la reine (courant de l'an 20-21) et le retour du roi de la première campagne asiatique (courant de l'an 23). En dehors de regravures postérieures, toutes les épithètes présentes dans le cartouche du nom de naissance de Thoutmosis III à l'intérieur du temple de Ptah sont du type *nfr ḫpr(.w)* [44].

[38] PM II^2, p. 176 (N) ; *Urk.* IV, 605, 16-17 ; D. LABOURY, *op. cit.*, p. 31 et fig. 1, aucune épithète n'accompagne le nom de fils de Rê de Thoutmosis III dans les inscriptions commémoratives des colosses.

[39] Daté de l'an 23, ce texte porte l'épithète *nfr ḫpr* (PM VII, p. 134 [11 W] ; *Urk.* IV, 806, 11 ; R.A. CAMINOS, *The New Kingdom Temples of Buhen*, *ASE* 33, 1974, I, pl. 60-62, l. 1). La décoration de l'intérieur de ce sanctuaire est l'œuvre conjointe de la reine Hatchepsout et de Thoutmosis III, comme semble-t-il celle du péristyle (cols. 28, 30-34, 37-50) ; néanmoins, l'avant-cour à piliers (*ḥry.t-jb)* semble être – au moins en ce qui concerne la décoration – l'œuvre de Thoutmosis III régnant seul. Dans ce temple, l'ensemble des épithètes attestées dans le cartouche du nom de naissance de Thoutmosis III est du type *nfr ḫpr(.w)* avec parfois des altérations en *ḥ^{ꜥ} ḫpr(.w)* ; S. BISTON-MOULIN, *ZÄS* 139, 2012 (à paraître).

[40] Nous n'aborderons pas ici la question de la date de construction du VII^{e} pylône et du reposoir du lac de Thoutmosis III ; voir sur ce point D. LABOURY, *op. cit.*, p. 37-39 et, plus récemment, P. LASKOWSKI, « Monumental Architecture and the Royal Building Program of Thutmose III », dans E.H. Cline, D. O'Connor (éd.), *Thutmose III. A New Biography*, Ann Arbor, 2006, p. 196.

[41] *Urk.* IV, 767, 3-4 ; PM II^2, p. 198 (6) ; étude en cours par le Cfeetk, voir Chr. THIERS, P. ZIGNANI, « The temple of Ptah at Karnak », *EA* 38, 2011, p. 20-24. Comparer l'utilisation de *m-ḫt* pour mettre en relation l'*Akh-menou* et le retour du roi dans le texte des *Annales* (*Urk.* IV, 745, 10-14). Nous n'aborderons pas ici la question de la présence supposée de Neferourê sur cette stèle (Cl. VANDERSLEYEN, *Les guerres d'Amosis, fondateur de la XVIII^{e} dynastie*, *MRE* 1, 1971, p. 219-223 et, plus récemment, P.A. PICCIONE, « The Women of Thutmose III in the Stelae of the Egyptian Museum », *JSSEA* 30, 2003, p. 91-100 ; voir les objections soulevées par Fl. MARUÉJOL, *Thoutmosis III et la corégence avec Hatchepsout*, Paris, 2007, p. 54-56).

[42] D.B. REDFORD, *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III*, *CHANE* 16, 2003, p. 109, *contra* H. GOEDICKE, *The Battle of Megiddo*, Baltimore, 2000, p. 88-91.

[43] Des blocs en calcaire aux noms d'Hatchepsout et de Thoutmosis III appartenant à un autre monument ont été découverts remployés dans les fondations du temple de Ptah, voir Chr. THIERS, P. ZIGNANI, *op. cit.*, p. 20.

[44] S. BISTON-MOULIN, *op. cit.* (à paraître).

L'Akh-menou

La date de la fondation de l'*Akh-menou*, nouvel ensemble cultuel consacré par Thoutmosis III [45], est connue grâce à la stèle découverte par Auguste Mariette dans la cour nord du VI^e^ pylône (CG 34012) qui précise que le roi a ordonné de réaliser la fondation de ce monument (*pḏ šs ḥr mnw pn)* le dernier jour du deuxième mois de *Peret* de l'an 24 qui se trouvait correspondre au 10^e^ jour de la fête d'Amon dans *Ipet-Sout* [46]. La date concernant la cérémonie de fondation est mentionnée dans le corps du texte ; elle n'apporte donc qu'un *terminus post quem* pour le support lui-même, sur lequel l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* est gravée, mais qui ne peut pour autant être considéré comme un document de l'an 24. Que les travaux de construction aient débuté en l'an 24 ne permet également d'établir qu'un *terminus post quem* pour la mise en œuvre du programme décoratif lui-même.

Une date présente dans la décoration du Jardin botanique : « L'an 25 sous le roi de Haute et Basse-Égypte (Men-khéper-Rê) vivant éternellement, plantes trouvées par sa majesté au Retenou » apporte un premier élément quant à la décoration elle-même [47]. Il semble plus probable que le texte fasse référence à la campagne asiatique de l'an 25, mentionnée dans le texte des *Annales* (*Urk*. IV, 676, 2-677, 5), durant laquelle les plantes ont été « trouvées » par le roi, qu'à la date à laquelle la paroi a été gravée [48]. Cette date apporte donc un *terminus post quem*, l'an 25, pour la décoration de cette partie de l'*Akh-menou* sans plus de précisions toutefois.

Un second élément, dont l'interprétation est délicate, est donné par une date présente dans le texte gravé sur le mur extérieur sud de l'*Akh-menou*, aujourd'hui réduit à l'état de fragments : [49]. A.H. Gardiner qui a publié cette inscription considère que la graphie particulière de la date est un archaïsme imitant une formulation propre à l'Ancien Empire qui signifierait : l'année après la 23^e^ occasion de décompte des troupeaux (bisannuel), c'est-à-dire l'an 47 de Thoutmosis III [50]. Celle-ci ne désignerait néanmoins pas dans ce cas l'an 47, comme elle le devrait, mais l'an 23 [51]. Le recourt à *m-ḫt* s'expliquerait par la volonté

---

[45] La zone n'était pas vierge ; des sondages réalisés par le Cfeetk (OP 139) dans la *Heret-ib* ont permis d'observer en 1995 et 2004 les restes d'une enceinte en brique arasée antérieure au monument, mentionnée dans le texte de la stèle CG 34012 (*Urk*. IV, 834, 14-835, 7) : J.-Fr. CARLOTTI, *L'Akh-menou de Thoutmosis III à Karnak. Étude architecturale*, Paris, 2002, p. 171-173 ; G. CHARLOUX, R. MENSAN, *Karnak avant la XVIII^e^ dynastie. Contribution à l'étude des vestiges en brique crue des premiers temples d'Amon-Rê*, Paris, 2011, p. 172-173, et p. 405-415.

[46] PM II², p. 94 ; *Urk*. IV, 835, 17-836, 3 ; P. LACAU, *Stèles*, p. 24-26 et pl. VIII ; J. VON BECKERATH, « Ein Wunder des Amun bei der Tempelgründung in Karnak », *MDAIK* 37, 1981, p. 41-49. J. von Beckerath émet une incertitude sur la lecture du chiffre 10, qui pourrait aussi bien être un 2 (*op. cit*., p. 46, n. j). Sur les multiples implications calendériques de cette date on se reportera à A. KLUG, *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III*, *MonAeg* 8, 2002, p. 127-128.

[47] **JB.1.Mr.e** ; *Urk*. IV, 777, 2-3 ; N. BEAUX, *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis* III, *OLA* 36, 1990, p. 39-41 et pl. 1a, p. 38.

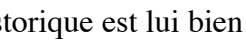
[48] P. BARGUET, *Temple*, p. 297 ; N. BEAUX, *op. cit*., p. 39-40, n. a ; D. LABOURY, *op. cit*., p. 37, n. 213 ; P. LASKOWSKI, *op. cit*., p. 192. En dehors de dates débutant un discours royal, la pratique n'est en effet pas attestée. Quelle que soit la solution retenue, cette date n'assure en rien que la décoration soit en voie d'achèvement en l'an 25 mais uniquement qu'elle lui est contemporaine ou postérieure dans cette partie de l'*Akh-menou*.

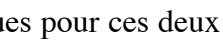
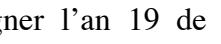
[49] PM II², p. 126 (462) ; *Urk*. IV, 1252, 11 ; A.H. GARDINER, « Tuthmosis III Returns Thanks to Amūn », *JEA* 38, 1952, p. 6-23.

[50] A.H. GARDINER, « Regnal Year and Civil Calendar in Pharaonic Egypt », *JEA* 31, 1945, p. 15-16 et 26 ; et *id*., *JEA* 38, 1952, p. 9.

[51] *Ibid*., p. 9.

de lier la date, très proche de l'an 24 (deux jours avant le changement d'année royale), à l'année suivante et non à l'an 23 sur le point de se terminer [52]. La date du mur sud serait ainsi antérieure à l'an 24, mais en même temps postérieure (*m-ḫt*) à l'an 23 [53]. En suivant ce raisonnement, un délai de huit mois séparerait l'audience royale de la cérémonie de fondation.

Si la documentation du règne de Thoutmosis III dont nous disposons ne permet pas de confirmer ou d'infirmer l'hypothèse, une seconde attestation de cette formulation de la date, postérieure à l'Ancien Empire, a été identifiée dans le temple de Karnak depuis la publication du texte du mur sud. Cette seconde date est présente sur un ensemble de blocs en calcaire appartenant au portique de Sésostris I^er^, dont le texte a été en partie copié sous Thoutmosis III sur le mur sud du *Palais de Maât* [54]. L'inscription précise que Sésostris I^er^ a tenu audience en l'an  [55]. Si la formulation est identique à celle de Thoutmosis III, le contexte historique est lui bien différent. Dans la mesure où Sésostris I^er^ est monté sur le trône le huitième jour du troisième mois d'*Akhet*, aucune proximité avec l'anniversaire du couronnement du roi ne peut être mise en avant pour le vingt-quatrième jour du quatrième mois de *Peret* [56]. Il paraît alors difficilement envisageable que les deux seuls documents formulant la date de cette manière parmi l'ensemble des inscriptions postérieures à l'Ancien Empire dont nous disposons, qui se trouvent de plus être séparés l'un de l'autre par quelques dizaines de mètres, tous deux présents sur ou liés à des constructions de Thoutmosis III, ne soient pas à mettre en relation.

En écartant l'an 23, deux possibilités sont alors envisageables. La première consiste à lire la date comme on le ferait à l'Ancien Empire, c'est-à-dire l'an 47 (et l'an 19 dans le cas de Sésostris I^er^). Cette lecture a été écartée par A.H. Gardiner car il considérait que l'utilisation de *m-ḫt* résultait d'une recherche d'archaïsme mais que, dans le cas de Thoutmosis III, elle n'était plus comprise ou qu'il s'agissait d'une réinterprétation [57]. Néanmoins, les longueurs de règnes connues pour ces deux rois sont suffisantes, respectivement, pour que  puisse désigner l'an 19 de Sésostris I^er^ et  l'an 47 de Thoutmosis III. Le monument sur lequel était gravé le texte de Sésostris I^er^ est en grande partie perdu, les quelques éléments du portique qui subsistent ne permettent pas de préciser la date de sa construction ; dans ce cas, l'an 10 est tout aussi valable que l'an 19 pour la date présente sur les blocs en calcaire [58]. L'*Akh-menou* a été fondé, quant à lui, durant l'an 24 de

[52] *Loc. cit.*

[53] *M-ḫt* servirait alors à désigner un « intervalle » entre l'an 23 et 24 (pris sur l'an 23) un peu à l'image des jours « sur l'année » pour l'année civile. Pour une mention des jours épagomènes durant le règne de Thoutmosis III, on se reportera à P. VERNUS, « Omina calendériques et comptabilité d'offrandes sur une tablette hiératique de la XVIII^e^ dynastie », *RdE* 33, 1981, p. 89-124, en part. 93.

[54] PM II², p. 106 (328) ; L. HABACHI, « Devotion of Tuthmosis III to his Predecessors: A Propos of a Meeting of Sesostris I with his Courtiers », dans *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BdE* 97, 1985, p. 349-359 ; L. GABOLDE, *Le « grand château d'Amon » de Sésostris I^er^ à Karnak*, p. 36-46, § 53-61.

[55] L. HABACHI, *op. cit.*, p. 353-354 et pl. III ; L. GABOLDE, *op. cit.*, p. 40-42 et pl. IV-VI.

[56] La date est connue par le *Conte de Sinouhé* (R5) : R. KOCH, *Die Erzählung des Sinuhe*, *BiAeg* 7, 1990, p. 4 ; Cl. OBSOMER, *Sésostris I^er^*, Bruxelles, 1995, p. 42-43. Voir aussi le « Rouleau de cuir de Berlin » et Ph. DERCHAIN, « Les débuts de l'histoire (Rouleau de cuir de Berlin 3029) », *RdE* 43, 1992, p. 35-47 ; A. PICCATO, « The Berlin Leather Roll », *LingAeg* 5, 1997, p. 137-159 ; D. LORAND, « La statuaire royale de Sésostris I^er^. Art et politique au début de la XII^e^ dynastie », *BSFE* 180, 2011, p. 28.

[57] A.H. GARDINER, *JEA* 38, 1952, p. 9.

[58] L'an 10 est considéré comme la date de fondation de ce monument dans L. GABOLDE, *Le « grand château d'Amon »*, p. 123-137, § 195-213. Cette datation (*m-ḫt* 9 = an 10) est fondée sur la lecture *m-ḫt* 23 = an 24 pour le texte du mur sud de l'*Akh-menou* (*op. cit.*, p. 41, n. a.), elle ne peut donc être prise en compte ici. Sur une mention de l'an 20 sur un bloc en grès découvert dans la cour du Moyen Empire parfois mis en relation avec le

Thoutmosis III ; cependant, que le mur sud soit contemporain de la troisième décennie du règne et décoré durant la cinquième n'a rien d'impossible [59]. Un élément joue toutefois contre cette datation, le texte du mur sud et la décoration de l'*Akh-menou* en général ne mentionnant que les premières campagnes asiatiques de Thoutmosis III [60], ce qui inviterait plutôt à la placer dans la première partie du règne autonome. L'argument, *a silentio*, est toutefois fragile et ne peut, en tout état de cause, être déterminant. Si l'on est donc plutôt tenté d'écarter l'an 47 en raison de la chronologie de la construction de l'*Akh-menou*, force est de reconnaître qu'aucun élément vraiment décisif ne permet de l'affirmer sans postuler une perte de sens ou une réinterprétation.

La seconde possibilité consiste à lire *m-ḫt* littéralement, c'est-à-dire l'an 24 (et l'an 10 dans le cas de Sésostris I[er]) [61]. La date de la fondation du monument précéderait alors de deux mois la date du discours de Thoutmosis III retranscrit sur le mur sud de l'*Akh-menou*. La chronologie ainsi établie entre les inscriptions a parfois été considérée comme contradictoire [62]. Néanmoins, si la date présente sur la stèle CG 34012 ne peut se rapporter qu'à la fondation du monument, la date du mur sud, elle, n'est pas à proprement parler liée à la fondation de l'*Akh-menou* ; il s'agit d'un discours royal mentionnant, *rétrospectivement*, les réalisations du roi [63] – dont l'*Akh-menou* –, dans le style bien connu de la *Königsnovelle*. Que le discours se

temple de Sésostris I[er] (A. MARIETTE, *Karnak*, pl. VIII a ; L*DText* III p. 29 ; Cl. OBSOMER, *op. cit.*, p. 410 et n. 16), on se reportera à J.-Fr. CARLOTTI, « Modifications architecturales du "grand château d'Amon" de Sésostris I[er] à Karnak », *Égypte Afrique & Orient* 16, 2000, p. 42-43, pour qui il s'agit de l'an 20 de Thoutmosis III ; également, J.-Fr. CARLOTTI, E. CZERNY, L. GABOLDE, *Karnak* 13, 2010, p. 124, n° 22 (corriger « an 21 » en « an 20 »).

[59] Si les éléments réunis par J.-Fr. Carlotti (*L'Akh-menou*, p. 219) pour exclure que la date présente sur le mur sud puisse faire référence à l'an 47 prouvent que l'*Akh-menou* a été construit durant la troisième décennie du règne, ils n'interdisent pas pour autant que le mur sud ait reçu une décoration durant la cinquième décennie, et donc que la date fasse référence à l'an 47. À titre de comparaison, la face est du VI[e] pylône, dont la fondation est contemporaine de la corégence, n'a été décorée que durant la cinquième décennie du règne, le *Palais de Maât* a été construit durant la corégence, mais le *Texte de la Jeunesse* n'a été gravé sur sa paroi sud qu'après la disparition de la reine, vraisemblablement située dans le courant de l'an 20-21. Certaines parois du temple de Médinet Habou semblent être restées anépigraphes jusqu'à une date avancée du règne autonome de Thoutmosis III (voir *infra*).

[60] D. LABOURY, *op. cit.*, p. 37.

[61] C'était la première idée d'A.H. Gardiner (*JEA* 31, 1945, p. 16) et c'est la solution généralement retenue, P. BARGUET, *Temple*, p. 296 (qui hésite avec l'an 23) ; L. GABOLDE, *Le « grand château d'Amon »*, p. 41, n. a ; D. LABOURY, *op. cit.*, p. 36-37 ; J.-Fr. CARLOTTI, *op. cit.*, p. 217-221 ; P. LASKOWSKI, *op. cit*, p. 187-189 ; E. SULLIVAN, « Karnak: Development of the Temple of Amun-Ra », dans W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, p. 8 : http://escholarship.org/uc/item/1f28q08h (qui ne tranche pas formellement) ; D. LORAND, *Arts et politique sous Sésostris I[er]. Littérature, sculpture et architecture dans leur contexte historique*, *MRE* 13, Bruxelles, 2011, p. 30-31.

[62] Pour contourner le problème de chronologie posé par une fondation réalisée deux mois avant l'annonce supposée de la décision de construire le monument, J.-Fr. Carlotti (*op. cit.*, p. 219) propose de rattacher la stèle à un premier état de construction de ce sanctuaire qui n'était pas encore le projet définitif de l'*Akh-menou*, que le projet a effectivement débuté avec la mise en place des fondations et du départ des superstructures et qu'une décision de « (re)fondation » d'un *Akh-menou* liée à un changement de « concept » a été prise le 2[e] jour du 1[er] mois de *Chemou* de l'an « après l'an 23 » modifiant les plans d'origine du monument (*op. cit.*, p. 220-221).

[63] Chr. WALLET-LEBRUN, *Le grand livre de pierre*, p. 134, indique que le *Djeser Akhet*, temple funéraire de Thoutmosis III à Deir el-Bahari est mentionné col. 94. Dans la mesure où ce temple a été construit durant la cinquième décennie de Thoutmosis III, son évocation serait des plus décisives ; il s'agit néanmoins de *jw[ꜣj] rḫ.kw ḏsr.w ꜣḫ.t[f]*, « je connais la singularité de [son] horizon », comme l'avait reconnu A.H. Gardiner, *op. cit.*, p. 18 et n. 9 ; comparer *Urk.* IV, 157, 14. Si une allusion au *Heneqet-Ânkh* (contemporain de la corégence) est envisageable col. 54-55 (A.H. GARDINER, *op. cit.*, p. 14, n. 8 et p. 15), on ne peut pas non plus exclure que ce soit l'*Akh-menou* lui-même qui soit désigné par *ḥw.t-ʿꜣ.t n(y).t ḥḥ m rnp.wt* (P. BARGUET, *Temple*, p. 284 ; comparer *Urk.* IV, 607, 3-7).

situe durant l'an 24, soit deux mois après la fondation, est donc tout à fait cohérent par rapport à la chronologie de construction de ce monument et à la nature du texte en question [64].

Malgré la présence importante de l'épithète à l'intérieur de l'*Akh-menou*, les éléments permettant de préciser la date d'apparition d'*ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* dans le nom de fils de Rê de Thoutmosis III sont donc limités [65]. Cependant, dans la mesure où l'épithète est présente dans la quasi-totalité des espaces de l'*Akh-menou* [66], elle était nécessairement en usage dès le début de la mise en œuvre du programme décoratif, dans la seconde partie de la troisième décennie du règne de Thoutmosis III puisqu'une partie au moins de celle-ci est postérieure ou contemporaine à l'an 25.

Les obélisques de Thoutmosis III sur le parvis du IV^e^ pylône

En plus des six obélisques élevés durant la corégence avec Hatchepsout, Thoutmosis III a fait réaliser cinq obélisques en granite destinés au temple d'Amon-Rê à Karnak durant son règne autonome. Il n'en a toutefois érigé que quatre [67]. Une de ces paires, aujourd'hui réduite à l'état de fragments, se trouvait en avant du IV^e^ pylône [68]. La seconde, dont un des obélisques a été transporté à Istanbul et l'autre, fragmentaire, est conservée dans les magasins lapidaires de Karnak, était dressée devant le VII^e^ pylône [69]. Si la décoration de la paire du VII^e^ pylône est incontestablement postérieure à l'an 33 puisqu'elle mentionne la huitième campagne asiatique du roi [70], aucun élément de la décoration des obélisques du IV^e^ pylône ne permet *a priori* de préciser leur datation dans le règne autonome.

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* est présente à deux reprises dans le cartouche du nom de naissance de Thoutmosis III sur les fragments de l'obélisque sud du IV^e^ pylône. Le cartouche du nom de fils de Rê du tableau de la face nord ainsi que la partie inférieure du cartouche du nom de couronnement qui l'accompagne sont à peine incisés, alors que le reste de la scène est gravé

---

[64] C'est également le raisonnement de D. Laboury, *op. cit.*, p. 36-37. Choisir l'an 24 ne lève pas pour autant la principale difficulté de cette formulation : pourquoi, alors qu'on se trouverait deux jours avant l'an 25, faire référence à l'an 23 ? Cette année marque, il est vrai, pour Thoutmosis III, la première victoire de ses campagnes asiatiques, victoire qui constitue un des principaux thèmes abordés par la suite dans les programmes décoratifs, mais elle ne semble pas pour autant, au vu des documents conservés, constituer un point de référence pour le système de datation.

[65] La présence de la première grande épouse royale, Satiâh, dans la décoration du **SF.13** avec la mention « vivante » n'assure pas vraiment qu'elle le soit au moment de la gravure, il s'agit de plus d'une représentation de la statue de la reine et non de la reine elle-même (P. BARGUET, *Temple*, p. 182).

[66] Pour la liste des attestations de cette épithète dans les différents espaces de l'*Akh-menou* voir *infra*. Elle est absente du groupe **SW** et **SL** ; néanmoins, l'état de conservation des parties supérieures des parois dans ces deux zones ne permet pas de considérer l'absence de l'épithète comme significative ; le cartouche de la partie nord de la face est de l'architrave de la salle **SW.1** commence par *(Ḏḥwty-ms ḥqꜣ […])* (PM II², p. 122 [420]).

[67] L'obélisque unique qui se trouve aujourd'hui au Latran n'a pas été élevé avant le règne de Thoutmosis IV (PM VII, p. 409, 1 ; *Urk.* IV, 1550, 2-9).

[68] PM II² p. 74-75 ; L. GABOLDE, « Compléments sur les obélisques et la "cour de fêtes" de Thoutmosis II à Karnak », *Karnak* 11, 2003, p. 421, 7-8. Ces obélisques sont également mentionnés sur un des nouveaux fragments du texte des *Annales* du mur qui ferme la cour sud du VI^e^ pylône, découvert lors du démontage de « l'arche de Séthi II » : N. GRIMAL, « Civilisation pharaonique : archéologie, philologie, histoire », *ACF* 106, 2006, p. 591-593.

[69] PM II², p. 171 (K-L) et PM VII, p. 400 ; L. GABOLDE, *op. cit.*, p. 421, 9-10 ; sur le transport de l'obélisque à Istanbul on se reportera à M. AZIM, J.-Cl. GOLVIN, « Historique du transport des obélisques de Karnak », *Karnak* 7, 1982, p. 209-211 ; L. GABOLDE, « An Atlas of the Obelisks of Karnak », *EA* 31, 2007, p. 33-35.

[70] *Urk.* IV, 587, 13 ; récemment, P. LASKOWSKI, *op. cit.*, p. 195-196 ; sur cette campagne, voir *supra*.

normalement. Le pyramidion de la face ouest du même obélisque associe également l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* au nom de fils de Rê du roi, mais cette fois la gravure est tout à fait normale [71].

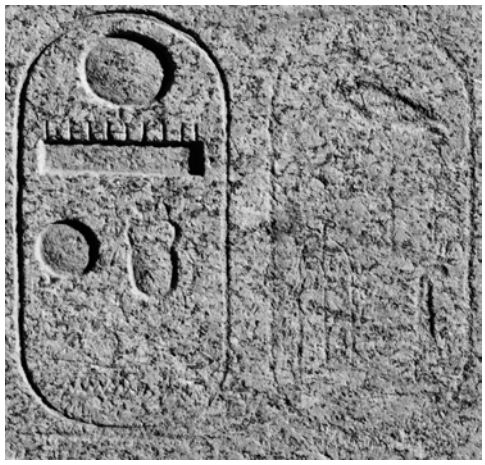


Fig. 5. Détail des cartouches du tableau de la face nord de l'obélisque sud du IV^e^ pylône : *〈Mn-ḫpr-Rʿ jr~n Rʿ〉, 〈Ḏḥwty-ms ḥqꜣ mꜣʿ(.t)〉*

Un graffito des carrières d'Assouan récemment publié apporte un élément nouveau [72]. Celui-ci précise en effet qu'en l'an 25 de Thoutmosis III une paire d'obélisques destinée « au temple d'Amon dans *Ipet-Sout* » fut extraite de cette carrière [73]. Sauf à supposer une différence d'au moins huit ans entre l'extraction et la décoration, il ne peut être question des obélisques du VII^e^ pylône. Si la paire d'obélisques en granite extraite des carrières d'Assouan en l'an 25 doit être identifiée avec celles du IV^e^ pylône, l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* était donc en usage au moment de la décoration de cette paire [74]. Les sept mois de travail mentionnés pour les deux obélisques de la *Ouadjyt* de la carrière au temple (*Urk.* IV, 367, 3-5) peuvent évidemment servir de point de comparaison ; cependant, le graffito ne mentionne que l'année de l'extraction pour la paire du IV^e^ pylône, on ne peut donc que spéculer sur la date de mise en œuvre effective de la décoration dans la seconde partie de la troisième décennie du règne de Thoutmosis III, soit au plus tôt durant l'an 25 ou l'an 26 [75].

En plus de la date d'utilisation de l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)*, cette identification pourrait avoir une seconde conséquence importante sur la chronologie des constructions du temple de Karnak. En effet, si on choisit de ne pas replacer la Chapelle Rouge au cœur du *Palais de Maât*, mais

[71] Ce fragment se trouve aujourd'hui devant le môle nord du II^e^ pylône. Je remercie Luc Gabolde de m'avoir communiqué ces éléments de son *Atlas des obélisques de Karnak* en cours de réalisation.

[72] Z. HAWASS « The Unfinished Obelisk Quarry at Aswan », dans S. Ikram, A. Dodson (éd.), *Beyond the Horizon: Studies in Egyptian Art, Archaeology and History in Honour of Barry J. Kemp*, Le Caire, 2009, p. 161-162 ; je remercie Luc Gabolde de m'avoir signalé ce document.

[73] *Loc. cit.* L'épithète *nfr ḫpr* est présente dans l'inscription du graffito.

[74] D'autres documents sont datés de l'an 25, en particulier une stèle de Serabit el-Khadim (*Urk.* IV, 886, 5). Cette année est encore mentionnée à Saï en lien avec des travaux exécutés au nom de Thoutmosis III en l'an 25, troisième mois de *Peret*, jour 2 (J. VERCOUTTER, « New Egyptian Texts from Sudan », *Kush* 4, 1956, p. 74, n° 13), mais ils portent tous l'épithète *nfr ḫpr(.w)*.

[75] Sur la question de la gravure des obélisques avant ou après leur érection, voir les éléments réunis par L. GABOLDE, *Karnak* 11, 2003, p. 431-432, n. 69.

entre la paire décalée d'obélisques du parvis du IV^e^ pylône [76], l'installation par Thoutmosis III des obélisques extraits des carrières d'Assouan en l'an 25 constituerait dès lors le *terminus ante quem* pour son démontage.

Le cas du temple de Médinet Habou

Le temple de la XVIII^e^ dynastie à Médinet Habou, fondé durant la corégence, présente une situation tout à fait particulière au regard des monuments que nous venons d'évoquer puisqu'il associe dans les mêmes espaces, voire sur les mêmes parois, des décors réalisés durant la corégence et d'autres à une période avancée du règne autonome.

La décoration de la partie orientale du temple (couloirs est et ouest, piliers, architraves, sanctuaire de la barque), la façade du sanctuaire intérieur ainsi que la « chambre royale » (M) sont en effet l'œuvre de Thoutmosis III régnant seul [77]. Néanmoins, la décoration des autres espaces du sanctuaire conserve les traces de la présence de la reine dont les noms ont été transformés en ceux de son père, de son époux défunt, ou plus exceptionnellement de son corégent [78]. La décoration de certains espaces comme le *sanctuaire d'Amon ithyphallique* (Q) et de son vestibule (N) ainsi que celle du *sanctuaire d'Amon* (O) montre qu'ils ont vraisemblablement été achevés durant la corégence [79]. La *salle de la dyade* (L) et la *salle du Naos* (P) présentent quant à elles à la fois des mentions d'Hatchepsout et des éléments de titulature de Thoutmosis III – dont l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* – postérieurs à la disparition de la reine.

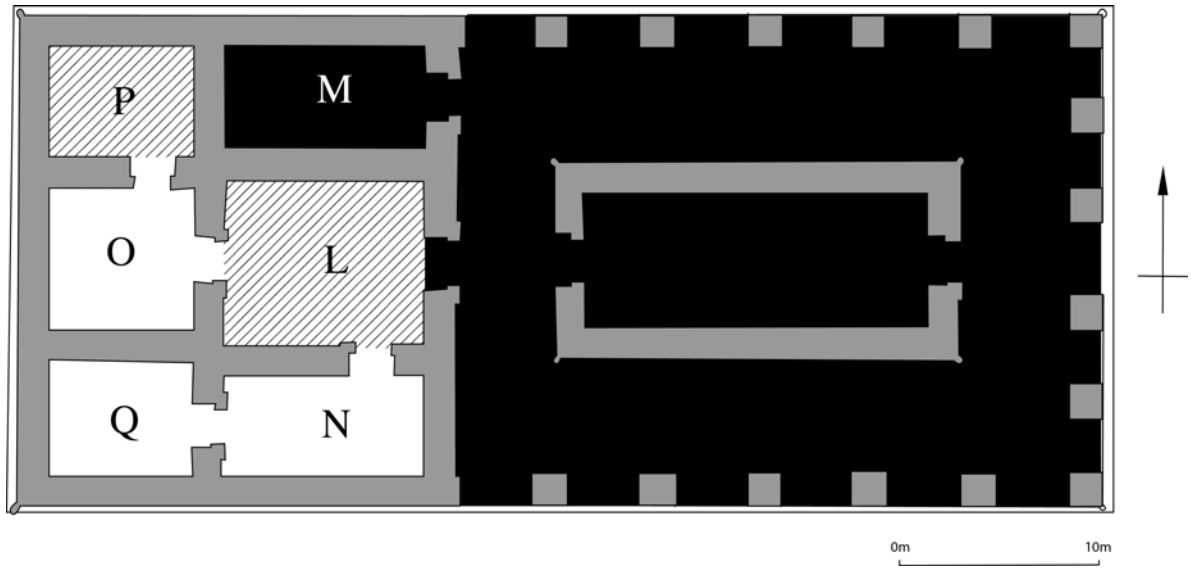
---

[76] Proposition faite par P. BARGUET (« Karnak, métropole religieuse de l'Égypte. L'œuvre architecturale des pharaons à la XVIII^e^ dynastie », *Archéologia* 15, 1967, p. 61, n. 2) ; J.-Fr. CARLOTTI, *Karnak* 10, 1995, p. 156 ; D. LABOURY, *op. cit.*, p. 25-29 (qui indique que J.-Fr. Carlotti privilégie désormais cette hypothèse) ; L. GABOLDE, *Monuments décorés en bas-relief aux noms de Thoutmosis II et Hatchepsout à Karnak*, *MIFAO* 123, 2005, p. 103, n. 10, *contra* Fr. LARCHÉ, *La Chapelle Rouge* 2, 2008, p. 81-102, plus spécialement p. 96-96 ; E. SULLIVAN, *op. cit.*, p. 7-9.

[77] Aucune mention d'Hatchepsout n'est présente dans ces espaces et les éléments de titulatures de Thoutmosis III conservés sont postérieurs à la disparition de la reine. La reine Méryt-Rê Hatchepsout, seconde grande épouse royale de Thoutmosis III (L. TROY, *Patterns of Queenship*, *Boreas* 14, 1986, p. 164, § 18.19) est en outre représentée dans la chambre M (THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu* IX, *The Eighteen Dynasty Temple Part 1, The Inner Sanctuaries*, *OIP* 136, 2009, pl. 86-87 et pl. 88-89 ; U. HÖLSCHER, *The Excavation of Medinet Habu* II*, The Temple of the Eighteenth Dynasty*, *OIP* 41, 1939, p. 13). Le PM II^2 469 (46, I, 1 ; 47, II, 4) indique la présence du roi et d'Hatchepsout sur les parois intérieures du reposoir de barque, mais il s'agit de Méryt-Rê Hatchepsout et non de la reine pharaon.

[78] Thoutmosis I^er^ : *Med. Habu* IX, pl. 67 et 71 ; Thoutmosis II : pl. 29, 31, 43, 59, 61, 67, 69 et 71 ; Thoutmosis III : pl. 26-27, voir le plan de positionnement des altérations du nom d'Hatchepsout dans *Med. Habu* II, p. 11, fig. 10.

[79] *Ibid.*, p. 12-13. Sur la paroi sud, partie est de la salle N, le titre féminisé, *nṯr.t nfr*, dont le *.t* est resté intact, précède le cartouche original de Thoutmosis III, *Mn-ḫpr-Rʿ*, *Med. Habu* IX, pl. 62-63 et p. 47. U. Hölscher (*Med. Habu* II, p. 11, fig. 10 et p. 12, et n. 10) supposait que la scène pouvait avoir été préparée pour Hatchepsout, mais finalement gravée pour Thoutmosis III. Les marques du féminin auraient ensuite été « overlooked by an illiterate sculptor ». Une seconde scène située dans la salle P présente aussi un titre féminin *sꜣ.t Rʿ* mais dont le *.t* a été effacé, introduisant le nom original de Thoutmosis III *Ḏḥwty-ms [nfr] ḥprw* (*Med. Habu* IX, pl. 50-51 et p. 39, n. a). Par conséquent, soit l'espace réservé pour Hatchepsout a été utilisé pour Thoutmosis III au moment de graver les cartouches royaux, soit les marques du féminin sont liées à l'omniprésence des titres féminisés d'Hatchepsout qui aurait entraîné à deux reprises une erreur pour Thoutmosis III (*Med. Habu* IX, p. 39 n. a. On rencontre des titres ou des pronoms féminins associés à des cartouches originaux de Thoutmosis III sur les blocs de la Chapelle Rouge [par ex. blocs 15, 155, 174] ou dans le temple de Deir el-Bahari [par ex. *DelB* IV, pl. C] où le roi est appelé *sꜣ.t(=j)*, « (ma) fille », dans un discours d'Hathor).



Corégence. Corégence et règne autonome. Règne autonome.

Fig. 6. Période de décoration du temple de Médinet Habou.

U. Hölscher a observé que la présence de frises de monogrammes au nom de la reine Hatchepsout dans la partie supérieure des parois était liée à une décoration terminée durant la corégence, que Thoutmosis III soit représenté ou non, et que l'absence de cette frise coïncidait avec des représentations de Thoutmosis III seul, qui porte en outre une série d'éléments de titulatures postérieures à la corégence [80].

Appliqué à la *salle du Naos* (P), ce critère permet d'établir que les murs est et nord, tous deux surmontés de frises de monogrammes, ont vraisemblablement été achevés durant la corégence [81]. Les noms d'Hatchepsout sur les deux côtés du linteau et sur le jambage ouest ont été transformés en ceux de Thoutmosis I^er^ et Thoutmosis II, le jambage oriental portait, quant à lui, dès l'origine, le nom de couronnement de Thoutmosis III [82]. Sur le mur ouest, où l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* est présente à deux reprises [83], tout comme la partie occidentale du mur sud, seul Thoutmosis III est représenté officiant. Ces deux murs étant en outre surmontés de frises de *khékerou*, il y a tout lieu de croire qu'ils ont été complétés durant le règne autonome.

Concernant la *salle de la dyade* (L), la situation est plus complexe. La paroi ouest, surmontée de frises de monogrammes de la reine, porte les traces évidentes d'une altération du nom d'Hatchepsout, que ce soit sur la porte qui donne accès au sanctuaire d'Amon ou dans les

[80] *Med. Habu* II, p. 11-14, en part. 13 ; sur le monogramme d'Hatchepsout, voir M. SANKIEWICZ, « Cryptogram Uraeus Frieze in the Hatshepsut temple at Deir el-Bahari », *EtTrav* 22, 2008, p. 200-214. On ajoutera qu'il existe des frises de monogrammes avec le nom de couronnement (*Mn-ḫpr-kꜣ-Rʿ*) de Thoutmosis III dans son temple du *Heneqet-Ânkh* (H. RICKE, *Der Totentempel Thutmoses'III*, *BÄBA* 3,1, 1939, p. 34, n° 3 et pl. 1b).

[81] Mur est : *Med. Habu* IX, pl. 50-51, pl. 122-123 ; pour le titre féminin *sꜣ.t Rʿ* associé au nom original de Thoutmosis III dans cette scène, voir *supra*. Mur nord : *op. cit.*, pl. 52-55, pl. 124-125.

[82] *Med. Habu* IX, pl. 44-45.

[83] Sur le démontage de ce mur et la numérotation des blocs en démotique en vue de leur remise en place, voir G. DARESSY, « Comment fut introduit le Naos du petit temple de Médinet-Habou », *RecTrav* 22, 1900, p. 144-146 ; *Med. Habu* II, p. 15 ; *Med. Habu* IX, p. 38 et n. 20.

deux scènes qui l'encadrent [84]. La paroi orientale est clairement l'œuvre de Thoutmosis III régnant seul comme en attestent les éléments de titulatures conservés et la frise de *khékérou* qui la surmonte [85]. Le mur nord semble présenter une décoration composite. Thoutmosis III, qui porte des éléments de titulatures postérieurs à la corégence, est représenté officiant dans les deux scènes qui le composent [86]. Néanmoins, la trace d'un début de décoration contemporain de la corégence est présente dans l'angle supérieur ouest avec une amorce de frise de monogrammes de la reine visible sous la frise de *khékérou* [fig. 7a]. Cet élément permet d'établir que la paroi a été débutée durant la corégence, par la frise qui surmonte les scènes, mais qu'elle n'a pas été complétée en raison d'une interruption du travail, vraisemblablement à la disparition d'Hatchepsout et que lorsque celui-ci a repris, le programme décoratif avait changé et les monogrammes – devenus obsolètes – remplacés par une frise de *khékérou*.

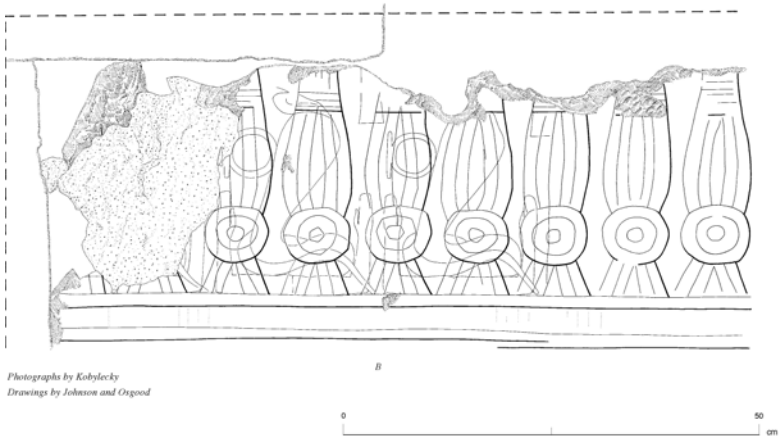


Fig. 7a. D'après *Med. Habu* IX, pl. 92.

La paroi sud associe elle aussi des éléments décoratifs de la corégence et du règne autonome. La scène à l'ouest de la porte est au nom de Thoutmosis III régnant seul. Elle est surmontée d'une frise de *khékérou*. La partie est du linteau de la porte donnant accès au vestibule du *sanctuaire d'Amon ithyphallique* était décorée au nom de la reine Hatchepsout, altéré par la suite en celui de Thoutmosis II, alors que la partie ouest est au nom original de Thoutmosis III. Les deux jambages portent des cartouches originaux de Thoutmosis III postérieurs à la disparition de la reine. Les traces claires d'un changement de programme décoratif et d'inachèvement du nouveau décor sont en outre visibles dans l'angle supérieur est de la paroi [fig. 7b] [87].

[84] PM II^2, p. 470 (52, 3, 7 ; 62) ; *Med. Habu* IX, pl. 26-29, pl. 117.
[85] PM II^2, p. 470 (51 ; 52, 1, 4) ; *Med. Habu* IX, pl. 16-19.
[86] PM II^2, p. 470 (52, 5-6) ; *Med. Habu* IX, pl. 22-25, 92, 115-116 ; *Med. Habu* II, p. 12-13.
[87] PM II^2, p. 470 (52, 2 ; 54, qui attribue de manière erronée une partie des cartouches à Amenhotep II) ; *Med. Habu* IX, p. 44-45, pl. 20-21, 56-57, 114.

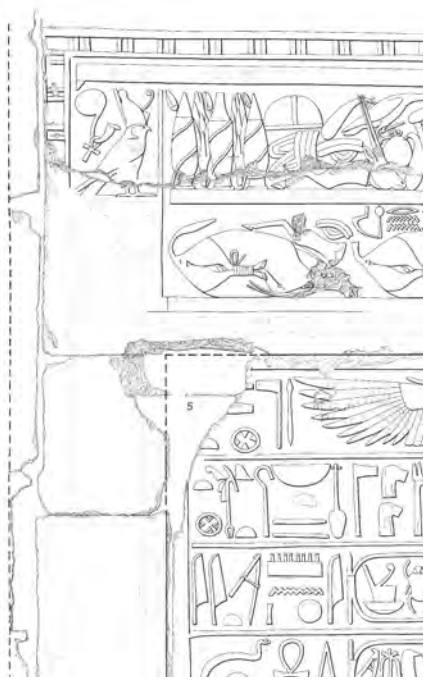


Fig. 7b. D'après *Med. Habu* IX, pl. 57.

La contradiction entre la présence de la reine Hatchepsout et des éléments de titulatures de Thoutmosis III postérieurs à sa disparition dans les mêmes salles, voire sur les mêmes parois, n'est donc qu'apparente. La décoration du *sanctuaire d'Amon* (O), du *sanctuaire d'Amon ithyphallique* (Q) et de son vestibule (N) a été réalisée durant la corégence, la décoration de la *salle du Naos* (P) et de la *salle de la dyade* (L) avait également débutée mais n'était pas encore complétée. Après la disparition d'Hatchepsout, Thoutmosis III reprend la décoration du sanctuaire et la termine en son nom seul [88].

L'examen de la décoration des monuments, inachevée à la disparition d'Hatchepsout, montre donc que, durant la première partie de la troisième décennie du règne de Thoutmosis III, seules les épithètes *nfr ḫpr(.w)* – et peut être *smꜣ ḫpr(.w)*, si les gravures de cette dernière sont bien originales – sont en usage. C'est donc avec la mise en œuvre à Karnak du programme décoratif de l'*Akh-menou*, dont la chronologie est difficile à établir, mais qui a, selon toute vraisemblance, débuté après l'an 24-25, qu'apparaît l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* dans le cartouche du nom de naissance de Thoutmosis III. La décoration des obélisques consacrés par le roi devant le IV[e] pylône dans le courant de l'an 25-26 assure en outre – quelle que soit la date retenue

[88] La date de cette reprise des travaux est évidemment difficile à établir. La seconde grande épouse royale Méryt-Rê Hatchepsout est représentée dans la *chambre royale* (M). Elle est la mère d'Amenhotep II qui dit être monté sur le trône à 18 ans (*Urk.* IV, 1279, 8-14) ; en raison de la durée du règne de Thoutmosis III (St. PASQUALI, « La date du papyrus BM 10056. Thoutmosis III ou Amenhotep II ? », *RdE* 58, 2007, p. 71-85), cela implique qu'ils étaient mariés au plus tard au milieu de la quatrième décennie du règne. Leur union pourrait évidemment être antérieure, néanmoins aucune attestation de la reine n'est connue pour la troisième décennie du règne où seule la grande épouse Satiâh, décédée avant le roi, est attestée (voir Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil*, Paris, 1995, p. 318).

pour le début de la décoration de l'*Akh-menou* – l'usage de l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* au début de la seconde partie de la troisième décennie du règne.

La date d'apparition de cette épithète est remarquable en soi au vu du contexte historique. Elle semble coïncider avec la première campagne de travaux majeurs postérieure à la disparition d'Hatchepsout, au moment de la refonte de l'espace cultuel de Karnak, à l'est du sanctuaire du Moyen-Empire, et de l'installation des obélisques sur le parvis du IV^e^ pylône. Installation qui pourrait elle-même – sous toutes réserves – coïncider avec le démontage de la Chapelle Rouge au tournant de la seconde partie de la troisième décennie du règne de Thoutmosis III. Elle est encore plus remarquable si l'on considère que, en plus de la lecture traditionnelle « Thoutmosis, souverain de Maât (et var.) », le cartouche pourrait également avoir signifié « Thoutmosis, le véritable souverain » [89].

[89] Cette valeur de sens a parfois été retenue pour l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* mais toujours avec réserve (par ex. *LGG* V, 508c-509a) ; à rapprocher également de *(Ḏḥwty-ms ḥqꜣ nṯr(y))*, « Thoutmosis, le souverain divin » (G*LdR* II, p. 263 [XXXVII], 267 [LVIII], 270 [F] ; J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 49, 1999, p. 139, E11). En supposant qu'elle ne lui est pas complémentaire, il ne saurait évidemment être question d'affirmer que cette valeur de sens est à privilégier par rapport à « souverain de Maât (et var.) » – ce que la documentation pour le règne de Thoutmosis III ne permet pas – mais simplement de rappeler que cette lecture est envisageable. Dans l'annexe qui suit, les attestations sont réparties en fonction de leur graphie, la totalité d'entre elles est du type sceptre et plume sans complément phonétique moins trois occurrences écrites au moyen du sceptre et de la déesse.

Liste des attestations originales de l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* dans le nom de fils de Rê de Thoutmosis III

Cette recension ne peut évidemment prétendre à l'exhaustivité, l'ensemble des attestations originales évoquées dans le texte peut néanmoins y être retrouvé. Pour plus de clarté, les attestations sont réparties entre Karnak (avec sous division par monument ou par espaces lorsque le nombre des attestations le demande), Haute-Égypte (hors Karnak), Nubie et Moyenne et Basse-Égypte, Nubie. Les attestations de l'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* qui ne concernent pas le nom de fils de Rê de Thoutmosis III ne sont pas prises en compte.

Graphie sceptre + plume

1. *Karnak*

– *Akh-menou* :

Magasins sud, couloir **MS.11**, mur nord, PM II^2, 113 (353, 1), porte du MS.6, jambage ouest ; porte du MS.5, jambage ouest et linteau ; porte du MS.4, linteau ouest ; porte du MS.2, linteau ouest ; scène entre MS.2 et MS.3 ; couloir **MS.10**, mur nord, PM II^2, 113, (354, 1 et 3), (356, 1 et 2) ; porte du MS.7, linteau ; mur de séparation entre MS.8 et MS.9 ; MS.8, bandeau de dédicace inférieur ; **MS.1.Mr.e** scène 2 en partant du nord, **MS.2.Mr.e** scène 2 en partant du nord, **MS.3.Mr.o** scène 1 en partant du nord, **MS.3.Mr.e** scène 2 en partant du nord, **MS.5.Pt.n** jambage est, **MS.5.Mr.s**, scène est, **MS.5.Mr.o**, deuxième scène en partant du nord, mur est, deuxième scène en partant du nord, **MS.6.Mr.o**, troisième scène en partant du nord, **MS.6.Mr.e** troisième scène en partant du nord ; **MS.7.Pt.n** jambage ouest, **MS.8.Mr.e** deuxième scène en partant du nord ; **MS.9.Mr.s** troisième scène en partant de l'ouest ; **MS.9.Mr.e** quatrième scène en partant du nord.

– *Heret-ib* :

SF.2, partie est, J.-Fr. PECOIL, *L'*Akh-menou *de Thoutmosis III à Karnak*, Paris, 2000, pl. 2 ; SF.sh col.2, est, pl. 12, col. 7.o et 7.e, pl. 15, col. 9.e, pl. 16 ; Pi 1.o et 1.e, pl. 20, Pi 6.o, pl. 37, Pi 6.e, est pl. 40 ; Pi 7.e et 7.o, pl. 44 ; Pi 8.o et 8.e pl. 46 ; Pi 9.o, pl. 48, Pi 9.e, nord, pl. 49 ; Pi 10.e et 10.o, pl. 54, Pi 12.e, nord, pl. 61, Pi 13.e, nord, pl. 65 ; Pi 14.o, nord, pl. 67 ; Pi 14.e, ouest, pl. 70, Pi 15.e, nord, pl. 73 ; SF.sf, passage entre SF.8 et SF.9, pl. 79, SH.sh ah 12.e, pl. 107 ; **SF.8**, pl. 112 ; **SF.9**, pl. 115.

– *Salles Sokariennes* :

SK.6, mur sud, paroi nord, registre supérieur, scène 2 ; **SK.6.Pi.o**, face ouest ; **SK.Sh :** cl3.e ; cl3.o ; architrave est, face est.

– *Autres espaces de l'Akh-menou :*

CF1 porte donnant accès à CF2, linteau ; **SX.1**.Pt.e, jambage nord ; **JB.1**.**cl3**, deuxième colonne en partant de l'est ; porte **JB.3.Pt.n**, jambage est.

– *Éléments mobiliers liés à l'Akh-menou* :

Table d'offrandes **CG 23089**, PM II^2, p. 121, A. KAMAL, *Tables d'offrandes, CGC*, 1909, p. 73 ; table d'offrandes **CG 23085**, PM II^2, p. 121, A. KAMAL, *op. cit.*, p. 70.

– *Magasins nord :*

MN.5.Pt, jambage extérieur ouest, linteau intérieur (2x), jambages intérieurs (2x) : PM II^2, p. 125 (449) ; **MN.5.Mr.n**, scène 1.o : PM II^2 p. 125 (451, 1) ; scène 3 : PM II^2 p. 125 (451, 1) ; **MN.4.Pt**, linteau extérieur (2x), jambage extérieur est, jambage intérieur ouest : PM II^2, p. 125 (454) ; **MN.4.Mr.e** : PM II^2, p. 126 (459) ; **MN.Vt.Pt.s**, jambage extérieur est : PM II^2, p. 126 (460).

– *Ouadjyt :*

CR4.n cl1.e ; **CR4.x1.Pt.n**, face sud, jambage est, voir *infra*.

– *VII^e pylône :*

PY7.Pt.s jambage est et ouest ; fragment d'obélisque du VII^e pylône, voir *infra*.

– *Éléments mobiliers découverts à Karnak :*

Stèle **CG 34012** (*Urk.* IV, 833, 13) ; statue découverte dans la *cour de la Cachette* **CG 42058**, PM II^2, p. 138, D. LABOURY, *La statuaire de Thoutmosis III*, *AegLeod* 5, p. 227-229, C67, http:/www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=237).

2. *Haute-Égypte*

– *Medinet Habou :*

Med. Habu IX, pl. 17 ; pl. 25 ; pl. 49 ; pl. 83 ; pl. 89 ; pl. 91 ; *Reposoir de barque* : mur intérieur sud, registre supérieur (regravure ptolémaïque) PM II^2, p. 469 (46, I, 2 ; 6) ; registre inférieur (regravure ptolémaïque) PM II^2, p. 469 (46, II, 1) ; mur intérieur nord, registre supérieur PM II^2, p. 469 (47, I, 1 ; 2 ; registre inférieur (regravure ptolémaïque) PM II^2, p. 469 (47, II, 3 ; 5) ; porte ouest, jambages nord et sud PM II^2, p. 469-479 (48 e-f) ; scène nord de la porte est PM II^2, p. 478 (44) ; mur extérieur nord PM II^2, p. 468 (42, 1 ; 5-6) ; mur extérieur sud PM II^2, p. 468 (41, 3) ; scène au nord de la porte est (regravure ptolémaïque) PM II^2, p. 468 (40) ; pilier C, face ouest et nord ; pilier E, face nord ; pilier G, face nord ; pilier H, face ouest ; pilier I, face nord ; pilier N, face est (cartouche aujourd'hui perdu) PM II^2, p. 467.

– *Deir el-Bahari*, *Djeser Akhet :*

J. WIERCINSKA, « La titulature royale au temple de Thotmès III à Deir el Bahari », *Rocznick Muzeum narodowego w Warszawie*, 30, 1986 p. 390.

– *Ermant :*

Stèle JE 67377, *Urk*. IV, 1244, 13 ; bloc du Musée du Vatican n° 246, A.H. GARDINER, « Blocks from the temple of Tuthmosis III at Armant », dans *Studi in memoria di Ippolito Rosellini nel primo centenario della morte (4 giugno 1843)*, Pise, 1949, pl. X ; ainsi de nombreux blocs réutilisés dans les fondations du temple ptolémaïque et romain en cours d'étude (voir les rapports à l'adresse : http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/ermant/).

– *Autres sites :*

Statue provenant d'Esna CG 1237, D. LABOURY, *op. cit*., p. 102-103, C8 ; statue provenant de Tôd (inv. 2554), D. LABOURY, *op. cit*., p. 105-106, C10 ; statue découverte à Deir el-Médina, D. LABOURY, *op. cit*., p. 280-282, C106 ; statue MET 23.2.34, D. LABOURY, *op. cit*., p. 298, C116.

3. *Moyenne et Basse-Égypte*

– *Héliopolis :*

Urk. IV, 591, 13 ; Cette épithète est également connue par une copie ancienne d'une porte vue en 1858 à Héliopolis (H.K. BRUGSCH, *Recueil de monuments égyptiens*, Leipzig, 1862, pl. X, 23 ; D. LABOURY, *op. cit*., p. 69).

– *Gourob :*

Stèle **JE 42785**, PM IV p. 115 ; G. LEFEBVRE, « À travers la Moyenne-Égypte. Documents et notes », *ASAE* 12, 1912, p. 93.

4. *Nubie*

– *Semna :*

scène 13 (R.A. CAMINOS, *Semna*, pl. 28-29), scène 21 (*loc. cit*, pl. 37).

– *El-Lessyia :*

Chr. DESROCHES NOBLECOURT, G. MOUKHTAR, S. DONADONI, *Le speos d'El-Lessiya* I, 1968, pl. XIII, D6 ; pl. XXVIII, D17 ; pl. XXXVI, E5 ; pl. XXXIX, E9 (= D. LABOURY, *op. cit*., p. 98-101, C6) ; Stèle, *Urk*. IV, 812, 5.

– *Gebel Barkal :*

Statue Boston, MFA 23.737, PM VII, 216 (16), D. Laboury, *op. cit*., p. 87-89, C1.

– *Amada :*

P. BARGUET, A. ABDEL HAMID YOUSSEF, M. DEWACHTER, *Le temple d'Amada*, cahier 3, *CDEAE*, 1967, pl. 18, F4 ; pl. 23, G5 ; pl. 24, G10, G11 ; pl. 28 H11 ; pl. 29 I6, I7, I8 ; pl. 36, K2 ; pl. 44, M5, M6 (= *Urk* IV 822, 1-6) ; pl. 48, O6 ; pl. 50, P7 ; pl. 52, Q4 ; pl. 5, Q7.

– *Dakka (?) :*

voir *infra*.

Graphie sceptre + déesse assise

Karnak.
Porte de la *Ouadjyt* nord, face sud, montant est (**CR4.1.Pt.n** ; PM II^2, p. 80-81 [207, d]).

Karnak.
Fragment de l'obélisque sud du VII^e pylône (*Urk*. IV, 589, 10) [90].

Médinet Habou.
Salle L, porte sud, montant est (*Med. Habu* IX, pl. 56).

Graphie indéterminée

– *Dakka (?) :*

A. FARID, « Blocks from a Temple of Thoutmosis III at Dakka », *CdE* 54, 1979, p. 1-7 mentionne la variante *ḥqꜣ mꜣʿ(.t)* mais sans préciser la graphie. Ces blocs pourraient venir de Kouban, voir Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la vallée du Nil*, Paris, 1995, p. 315, n. 5.

[90] Bien que fragmentaire, ce cartouche ne peut correspondre qu'à *ḎḥwtyⲐms ḥqꜣ mꜣʿtⲎ*. Je remercie Luc Gabolde de m'avoir signalé ce fragment.

Hathor maîtresse d'Atfih

auprès des complexes funéraires royaux du Moyen Empire

Charlène Cassier

Le peu d'objets datés du Moyen Empire retrouvés dans la région d'Atfih, l'ancienne , rend difficile l'esquisse d'une histoire de la 22e province de Haute-Égypte durant cette période. Celle-ci a cependant bien suscité l'intérêt des rois : des travaux entrepris sur ordonnance royale y sont probablement attestés dès le début du Moyen Empire [1] et un bloc de granit gravé du cartouche d'un Amenemhat a été découvert à Atfih en 1991. La présence des rois de la XIIIe dynastie dans la capitale provinciale est assurée par des fragments de sphinx aux noms de Sobekhotep IV ainsi que par deux perles au nom de Tjan, son épouse, qui semblent aussi provenir du site [2]. La nécropole civile, située à proximité de l'Hésateum, est également en service durant cette période [3].

En fait, c'est une documentation indirecte car extérieure à la province, qui permet d'apporter quelques éléments à son histoire. En effet, curieusement, la majeure partie des informations relatives à l'histoire d'Atfih et au culte de sa déesse tutélaire, Hathor, provient de sites accueillant des complexes funéraires royaux : Licht, el-Lahoun et Abydos.

---

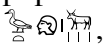
[1] D. Arnold, J.P. Allen, *Middle Kingdom Tomb Architecture at Lisht*, *PMMA* 28, New York, 2007, p. 89-93, pl. 33 : une inscription biographique fragmentaire provenant d'un mastaba de Licht mentionne une enceinte construite dans une province dont l'emblème, en lacune, pourrait être celui de la 22e province de Haute-Égypte : ou . Ces travaux auraient été entrepris entre les règnes d'Amenemhat Ier et d'Amenemhat II.

[2] Les noms royaux sont associés à celui d'Hathor maîtresse d'Atfih sur un sphinx acéphale de Sobekhotep IV qui fut d'après L. Borchardt (*Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten* II, CGC, Berlin, 1925, p. 29, n° 421 et pl. 68) acheté par le Musée égyptien du Caire, sur un fragment de sphinx au nom d'un Sobekhotep qui fut acheté par Petrie avant 1915 (voir W.V. Davies, « Two Inscribed Objects from the Petrie Museum », *JEA* 67, 1981, p. 176) et enfin sur les deux perles au nom de Tjan dont l'une fut offerte par P.E. Newberry au British Museum en 1933 (BM 59603) et l'autre au Fitzwilliam Museum de Cambridge (E.GA.1358.1947) par R.G. Gayer-Anderson en 1945.

[3] Pour les fouilles de l'Hésateum voir : Mission égypto-française d'Atfih (MEFA), « Atfih, la zone centrale de l'Hésateum (zone A). Travaux dans la nécropole des vaches sacrées (1) », *ENiM* 3, 2010, p. 137-165. Lors de ses fouilles à Atfih en 1910-1911 pour le compte de l'Egypt Exploration Fund, le papyrologue britannique J. de M. Johnson pensait avoir exploré une tombe du Nouvel Empire (« Excavations at Atfieh », *ArchRep 1910-1911*, 1911, p. 12), cependant le scarabée et les vases en calcite qui y furent découverts semblent être ceux offerts par l'EEF en 1911 au British Museum et bien dater du Moyen Empire : respectivement BM 50661 (voir G.Th. Martin, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals principally of the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, Oxford, 1971, p. 68, n° 839, pl. 2, [8]) et BM 50662 à 50664. D'autres objets datés de cette même période pourraient provenir de la nécropole civile : la stèle d'Ity conservée à Genève, Musée d'art et d'histoire, MAH 19583 (voir M. Valloggia, « Une stèle égyptienne du Musée d'art et d'histoire », *Geneva* 20, 1972, p. 55-60) ; une statue-cube conservée à Milan, Museo Archeologico, E 911 (voir G. Lise, *Museo archeologico. Raccolte egizia, Musei e gallerie di Milano*, Milano, 1979, p. 28, n° 84 et p. 124, fig. 118) que H. de Meulenaere date du Moyen Empire dans son compte rendu de l'ouvrage (*BiOr* 40/1-2, 1983, col. 79-81) et la stèle de Sahathor parue au catalogue de vente aux enchères publiques Drouot-Montaigne, 22-23 avril 2001, p. 183, lot 802.

Le culte d'Hathor maîtresse d'Atfih dans le complexe funéraire de Sésostris Ier

L'existence d'un clergé d'Hathor maîtresse d'Atfih dans le complexe funéraire de Sésostris Ier à Licht a été conservée par le biais de deux objets : la statue de Senouseret, « directeur des prophètes dans le domaine d'Hathor maîtresse d'Atfih qui réside à *Khenemet-sout* » et le scarabée de Horsobek « grand prêtre-*ouâb* d'Hathor maîtresse d'Atfih qui réside à *Khenemet-sout* » [4]. Puisque *Khenemet-sout* semble désigner une partie ou l'ensemble du complexe funéraire de Sésostris Ier, le roi s'inscrit bien dans la tradition de ses prédécesseurs de l'Ancien Empire en associant une forme d'Hathor à son monument ; D. Arnold suppose donc que le sanctuaire consacré à la maîtresse d'Atfih se trouvait à l'avant de la pyramide de *ka* située à l'angle sud-est de la pyramide principale [5]. La déesse semble y tenir un rôle funéraire dont le culte vient se joindre à celui du roi défunt. Trois indices viennent appuyer cette hypothèse : l'association de la déesse avec Anubis, dont la présence dans le complexe royal a été mise en exergue par St. Quirke – or on connaît le rôle important que jouent Hathor et Anubis au Nouvel Empire dans le culte funéraire royal, notamment à Deir el-Bahari [6] ; une table d'offrandes retrouvée à Licht portant une formule invocatoire adressée à Sésostris Ier et à Hathor « qui réside à *Khenemet-sout* » [7] ; enfin, un bloc découvert à proximité du complexe funéraire d'Amenemhat Ier semblant représenter Amenemhat III auprès de la maîtresse d'Atfih [8].

Outre la dévotion royale envers Hathor d'Atfih, on devine également une certaine ferveur populaire pour la déesse et sa localité grâce à l'onomastique. On peut ainsi citer le nom de  , petite servante présente dans la tombe thébaine de la mère d'Antefoker, vizir durant les règnes d'Amenemhat Ier et de Sésostris Ier [9].

L'ensemble de ces documents, datés des règnes de Sésostris Ier à Amenemhat III, prouve d'une part la pérennité du culte de la déesse à Licht et d'autre part que l'affection pour Hathor d'Atfih apparaît comme une tradition dynastique, ainsi que le confirme sa présence près du complexe funéraire d'un successeur de Sésostris Ier.

Les liens entre Atfih et le complexe funéraire de Sésostris II à el-Lahoun

À la fin du XIXe siècle, plusieurs fouilles à proximité du complexe funéraire de Sésostris II ont mis au jour une abondante documentation hiératique datée d'une période comprise entre

---

[4] F. GOMAÀ, « Die Statue Durham NR.501 », *SAK* 11, 1984, p. 107-112, pl. 2-3 (on soulignera le haut statut de ce personnage qui était également maire de la ville de pyramide, ce qui renforce l'idée de l'importance du culte d'Hathor d'Atfih à Licht) et G.Th. MARTIN, *Egyptian Administrative and Private-Name Seals*, Oxford, 1971, p. 88, n° 1125, pl. 19, [9]. Ces objets sont respectivement datés des règnes d'Amenemhat II et de Sésostris II.

[5] D. ARNOLD, *The South Cemeteries of Lisht* I. *The Pyramid of Senwosret I*, *PMMA* 22, New York, 1988, p. 17.

[6] St. QUIRKE, « Gods in the Temple of the King: Anubis at Lahun », dans St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research*, Londres, 1997, p. 43, pour le culte d'Anubis à *Khenemet-sout*, et p. 44-45, pour les informations réunies par l'auteur sur l'association funéraire entre Hathor et Anubis depuis l'Ancien Empire.

[7] J.-E. GAUTIER, G. JÉQUIER, *Mémoires sur les fouilles de Licht*, *MIFAO* 6, Le Caire, 1902, p. 60 et fig. 69.

[8] *Ibid*., p. 105-106, fig. 131 ; H. GAUTHIER, « Monuments et fragments appartenant à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire », *BIFAO* 12, 1916, p. 125, 126-127, n° 3 ; aujourd'hui conservé à Paris, Musée du Louvre B77 = E 14327.

[9] N. de GARIS DAVIES, *The Tomb of Antefoker, Vizier of Sesostris I, and of His Wife Senet* (No. 60), Londres, 1920, pl. XII-XIIA.

le règne de Sésostris III et la XIII^e^ dynastie [10]. Malgré l'état fragmentaire des papyrus, ces archives du temple de la vallée et de la ville de pyramide, usuellement appelée Kahoun, offrent des renseignements d'ordre économique et privé ou encore sur l'onomastique, permettant de mettre en relief des contacts entre Atfih et el-Lahoun.

Dans ces archives, un papyrus fragmentaire semble placer Atfih parmi les localités devant fournir des provisions pour le culte funéraire royal, visiblement en tant que tribut-*jnw* [11] qui, comme l'a montré B.J.J. Haring, est de nature occasionnelle et additionnelle [12]. Cette subordination est confirmée par plusieurs fragments encore inédits mais déjà mentionnés par St. Quirke et U. Luft, indiquant que le temple d'Hathor d'Atfih procurait des offrandes *ḥtp.w-nṯr* pour les cultes funéraires de Sésostris II et de ses proches [13].

Plusieurs documents attestent également de la présence d'« homme(s) d'Atfih » à el-Lahoun [14]. On devine que certains d'entre eux étaient employés comme main-d'œuvre sur quelques chantiers du complexe funéraire royal et/ou de la ville de pyramide puisque six « haleurs de pierre d'Atfih » sont signalés absents sur une liste [15]. Les anthroponymes formés sur attestés dans la documentation hiératique retrouvée dans la région (voir tableau) pourraient être un autre témoignage de cette main-d'œuvre, qui constituait peut-être une partie du tribut d'Atfih. Ainsi, on peut citer le cas de la chanteuse qui faisait partie d'une *ḫnr.t* située à l'entrée du Fayoum [16]. Cependant, l'onomastique révèle également une catégorie sociale paraissant un peu plus aisée installée à el-Lahoun. En effet, dans la correspondance entre le maire de Kahoun et un scribe du temple, que l'on situe entre les règnes de Sésostris III et d'Amenemhat III, il est fait mention d'un certain qui

[10] Une partie de ces papyrus, issue des fouilles de W.M.Fl. Petrie et datant du milieu de la XII^e^ dynastie à la XIII^e^ dynastie, est conservée au Petrie Museum of Egyptian Archaeology, University College : M. COLLIER, St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri: Letters*, *BAR-IS* 1083, Oxford, 2002, p. V ; d'autres papyrus issus des fouilles allemandes ou achetés dans le commerce datent des règnes de Sésostris III et Amenemhat III sont conservés à l'Ägyptisches Museum de Berlin et au Musée égyptien du Caire : U. LUFT, « The Ancient Town of El-Lahûn », dans St. Quirke (éd.), *Lahun Studies*, Reigate, 1998, p. 4-5.

[11] P. UC32212, lot V.1 : M. COLLIER, St. QUIRKE, *op. cit.*, p. 138-141.

[12] Ce tribut s'ajoutant ainsi aux revenus propres du complexe funéraire : B.J.J. HARING, *Divine Households: Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*, *EgUit* 12, Leyde, 1997, p. 18, 48-51, 183-185.

[13] St. QUIRKE, « Gods in the Temple of the King: Anubis at Lahun », dans St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt*, p. 29-31 : P10056A, col. 2, P. Berol 10095 et peut-être P10062B, P10314 et P10112Bc, conservés à l'Ägyptisches Museum de Berlin. Pour le P. Berol 10095, voir également U. LUFT, *op. cit.*, p. 19-20. Un autre papyrus est mentionné par L. BORCHARDT, « Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte », *ZÄS* 37, 1899, p. 91.

[14] Sur un fragment du P. UC32307, lot LIV fragments (M. COLLIER, St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri: Accounts*, *BAR-IS* 1471, Oxford, 2006, p. 98-99) apparaît la mention ; les P. Berol 10065 A et B (A. SCHARFF, « Briefe aus Illahun », *ZÄS* 59, 1924, p. 44 ; et U. LUFT, *op. cit.*, p. 23-24) évoquent un « homme d'Atfih » : , qui serait « gardé » dans *Sekhem-senouseret-maâ-kherou*, c'est-à-dire dans le complexe funéraire de Sésostris II (sur l'identification de ce toponyme et de celui de la ville de pyramide, *Hetep-senouseret-maâ-kherou* voir St. QUIRKE, *Lahun. A Town in Egypt 1800 BC, and the History of its Landscape*, *Egyptian Sites*, Londres, 2005, p. 37-38).

[15] P. UC32275 recto : M. COLLIER, St. QUIRKE, *Accounts*, p. 272-273. La main-d'œuvre, rurale et corvéable, pouvait être affectée à divers chantiers sur différents lieux ; voir B. MENU, *Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, 2004, p. 346-349.

[16] U. LUFT, *Urkunden zur Chronologie der späten 12 Dynastie : Briefe aus Illahun*, *CCEM* 7, Vienne, 2006, p. 44. Au Moyen Empire, le terme *ḫnr.t* semble désigner un espace dans lequel peuvent être confinées, temporairement, des personnes employées à des travaux ou corvées, voir St. QUIRKE, « State and Labour in the Middle Kingdom. A Reconsideration of the term *ḫnrt* », *RdE* 39, 1988, p. 83-106, et, en particulier, p. 95-96.

appartient visiblement au personnel du complexe funéraire de Sésostris II [17]. Le fait que ces anthroponymes soient attestés dans la région jusqu'à la Deuxième Période intermédiaire peut être l'indice d'une piété populaire pour Hathor d'Atfih qui se serait développée sur place après l'installation d'une population originaire de cette localité.

En effet, un culte à Hathor maîtresse d'Atfih a certainement prospéré à el-Lahoun même et cela dès la mise en chantier du complexe royal, sinon comment expliquer la présence d'une invocation à cette déesse sur une stèle funéraire, datée du règne de Sésostris II, retrouvée dans une tombe d'Harageh, probable nécropole des habitants d'el-Lahoun [18] ? De même, parmi la correspondance privée traitant de la vie quotidienne à el-Lahoun, quelques missives sont placées sous la faveur d'Hathor maîtresse d'Atfih, notamment la lettre de Pepou adressée à la maîtresse de maison Sobekhotep qui traite de la manière de juger un voleur [19]. U. Luft suppose même qu'un temple était dédié à la déesse à el-Lahoun [20].

Le développement du culte d'Hathor d'Atfih à el-Lahoun, dont la documentation est essentiellement populaire, semble donc être dû à l'arrivée de migrants originaires d'Atfih [21]. Pourtant, au vu du rôle funéraire et durable tenu par cette divinité à Licht et du fait que sa ville est occasionnellement tributaire du culte funéraire royal, on est en droit de se demander si elle ne tenait pas aussi une place importante dans le complexe funéraire de Sésostris II, peut-être aux côtés d'Anubis [22].

Témoignages de la popularité d'Hathor maîtresse d'Atfih à Abydos

Le culte de la déesse est attesté à Abydos durant le Moyen Empire par deux stèles de particuliers sur lesquelles sont mentionnés un *ḫr(y)-bꜣḥ* et un « prophète d'Hat<hor> maîtresse d'Atfih » [23]. Dans un premier temps, on serait tenté de lier ces membres de clergé à

---

[17] U. KAPLONY-HECKEL, *Ägyptische Handschriften* I, *VOHD* 19/1, Berlin, 1971, p. 5, P. 10.009 et p. 43, P. 10.092 a+b ; voir aussi L. BORCHARDT, *ZÄS* 37, 1899, p. 99.

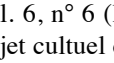
[18] R. ENGELBACH, B. GUNN, *Harageh*, *BSAE* 28, Londres, 1923, p. 15-16, 28-29, pl. 73 ; la stèle est aujourd'hui conservée à Copenhague, NY Carlsberg Glyptotek, Aein 1664 : M. JØRGENSEN, *Catalogue Egypt I (3000-1550 B.C.) NY Carlsberg Glyptothek*, Copenhague, 1996, p. 162-163, n° 65. Sur cette riche tombe d'Harageh, voir aussi W. GRAJETZKI, *Harageh, an Egyptian Burial Ground for the Rich around 1800 BC*, *Egyptian Sites*, Londres, 2004, p. 31-33. On mentionnera également un petit monument funéraire conservé au Louvre (E25485), qui proviendrait du Fayoum et qui comporte le même type d'invocation à Hathor maîtresse d'Atfih (voir J. VANDIER, « Un curieux monument funéraire du Moyen Empire », *RevLouvre* 13/1, Paris, 1963, p. 1-10).

[19] P. UC32200, lot XV.1 : M. COLLIER, St. QUIRKE, *Letters*, p. 100-103 ; p. 14-15, le P. UC32101G semble aussi être un fragment de missive. Voir aussi U. KAPLONY-HECKEL, *op. cit.*, p. 66, n° 137, P. 10.117B1. Pour une étude sur la vie quotidienne à el-Lahoun voir S. FERHADJIAN, « Lire les relations sociales à travers les lettres d'Illahoun », dans L. Pantalacci (éd.), *La lettre d'archive. Communication administrative et personnelle dans l'Antiquité proche-orientale et égyptienne. Actes du colloque de l'université de Lyon 2 9-10 juillet 2004*, *BiGen* 32, Le Caire, 2008, p. 53-62.

[20] U. LUFT, dans St. Quirke (éd.), *Lahun Studies*, p. 21.

[21] Pour un autre exemple de l'installation auprès d'un complexe funéraire d'une population originaire d'une autre localité, voir J. WEGNER, « External Connections of the Community of Wah-Sut During the Late Middle Kingdom », dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, Le Caire, 2010, p. 437-458.

[22] Pour le culte d'Anubis associé à celui du roi défunt à el-Lahoun voir St. QUIRKE, dans St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt*, p. 24-48.

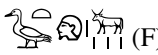
[23] A.O. BOLSHAKOV, St. QUIRKE, *The Middle Kingdom Stelae in the Hermitage*, *PIREI* 3, Utrecht, Paris, 1999, p. 36-38, pl. 6, n° 6 (le  , avec antéposition honorifique de *bꜣḥ*, tiendrait un rôle rituel en rapport avec un objet cultuel d'Hathor) et H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab und Denksteine des Mittleren Reichs* I, CGC, Berlin, 1902, p. 38-40, n° 20030.

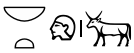
un sanctuaire situé dans le complexe funéraire de Sésostris III, dans la zone sud d'Abydos. J. Wegner, qui a mis en exergue la similarité entre le complexe funéraire de Sésostris II à el-Lahoun et celui de Sésostris III à Abydos, est enclin à penser que le culte de ce dernier roi était également associé à celui d'autres divinités [24]. Toutefois, ces deux personnages semblent plutôt avoir exercé leurs fonctions à Atfih même car les stèles qui les mentionnent paraissent provenir de la zone des « cénotaphes » datant des XII^{e} et XIII^{e} dynasties et situés dans la partie nord d'Abydos. En élevant ces petites chapelles, leurs propriétaires avaient certainement l'espoir de bénéficier des rites osiriens, ils n'étaient donc pas nécessairement originaires ou habitants d'Abydos [25]. Néanmoins, de nombreuses stèles retrouvées dans cette zone mentionnent des anthroponymes formés sur (voir tableau) et sont la preuve de la popularité d'Atfih et de sa déesse tutélaire durant le Moyen Empire jusqu'à la Deuxième Période intermédiaire.

La proximité entre Atfih et la Résidence, située à Licht durant les XII^{e} et XIII^{e} dynasties [26], a certainement favorisé l'attention royale pour sa déesse tutélaire dont les aspects maternels, bien établis aux périodes ultérieures, lui ont permis de tenir le rôle probable de nourrice régénératrice auprès du roi défunt. Bien que l'on soit moins renseigné sur le culte funéraire des souverains de la XIII^{e} dynastie, on peut affirmer que cette attention ne disparaît pas puisqu'une fille royale fut nommée [27], anthroponyme qui semble devenir populaire durant la Deuxième Période intermédiaire. Ainsi, l'intérêt des rois a certainement contribué à la renommée d'Hathor d'Atfih et à l'essor de son culte, spécialement en Moyenne-Égypte, comme ce fut le cas pour d'autres divinités provinciales telles que Sobek de Chedet ou encore Hérychef d'Hérakléopolis.

[24] J. WEGNER, *The Mortuary Temple of Senwosret III at Abydos*, *PPYE* 8, New Haven, 2007, p. 45-46, 224-226.
[25] W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos: the Offerings Chapels of Dynasties 12 and 13*, *PPYE* 5, New Haven, Philadelphia, 1974, p. 3-4, n. 27 ; J. WEGNER, dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt*, p. 437-458.
[26] K.S.B. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-15550 B.C.*, *CNIP* 20, Copenhague, 1997, p. 79.
[27] Scarabée Londres BM 40672 ; voir H.R. HALL, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., in the British Museum* I, Londres, 1913, p. 22, n° 206.

Attestations d'anthroponymes formés sur près des complexes funéraires royaux du Moyen Empire (les références bibliographiques se trouvent après le tableau)

Datation	*Provenance*	*Graphie*	*Sources*
1. An 19 de Sésostris III-an 1 d'Amenemhat III	Abydos	(F)	Genève, Musée d'art et d'histoire, D 50 et Paris, Musée du Louvre, C5.
2. Règne d'Amenemhat III	el-Lahoun	(F)	Berlin, Ägyptisches Museum, P. 10021.
3. Règne d'Amenemhat III	el-Lahoun	(M)	Berlin, Ägyptisches Museum, P. 10.009 et 10.092 a+b.
4. Probablement règne d'Amenemhat III	el-Lahoun	(F)	Berlin, Ägyptisches Museum, P. 10.305 a, v°.
5. Probablement règne d'Amenemhat III	el-Lahoun	(F)	Berlin, Ägyptisches Museum, P. 10.391, d.
6. XII^e^ dynastie	Probablement Abydos	(F)	Londres, British Museum, EA 129.
7. XII^e^ dynastie	Abydos, nécropole du nord	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 23045.
8. XII^e^ dynastie	Abydos, nécropole du nord	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20455.
9. XII^e^ dynastie	Abydos, nécropole du nord	 (F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20020.
10. XII^e^ dynastie	Abydos	(F)	Berlin, Ägyptisches Museum, Inv. 1188.
11. XII^e^ dynastie	Abydos	(F)	Paris, Musée du Louvre, C 183.
12. XII^e^ dynastie	Probablement Abydos	(F)	Vienne, Kunsthistoriches Museum, ÄS 100.
13. Moyen Empire tardif	el-Lahoun	(F)	Londres, University College, Petrie Museum of Archaeology, P. UC32197.
14. Moyen Empire tardif	Harageh	(M)	Londres, University College, Petrie Museum of Archaeology, P. Harageh 3 = UC 32775.
15. Moyen Empire tardif	Probablement Abydos	(F)	Tübingen, Université, n° 462 et Magdeburg (?).
16. Moyen Empire tardif	Abydos	(F) (M)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20441.

17. Probablement règne de Néferhotep I[er]	Probablement Abydos	(F)	Genève, Musée d'art et d'histoire, 6875.
18. XIII[e] dynastie	Abydos, nécr. du nord	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG20716.
19. Règne de Râhotep	Probablement Abydos	(F)	Londres, British Museum, EA833, et Laval, Musée du Vieux Château, n° inv. 4560.
20. DPi	Abydos	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20063.
21. DPi	Abydos, nécropole du centre, versant est	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20341.
22. DPi	Abydos, nécropole de l'est, versant nord	 (F)	Le Caire, musée égyptien, CG 20257.
23. DPi	Abydos, nécropole du nord, contre le mur d'enceinte	(F)	Le Caire, Musée égyptien, CG 20086.
24. DPi	Probablement Abydos	(F)	Vienne, Kunsthistorisches Museum, ÄS 195.

1. W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos: the Offerings Chapels of Dynasties 12 and 13*, *PPYE* 5, New Haven, Philadelphia, 1974, p. 17, ANOC 1.7 et 9, pl. 4 et 9.

2. U. LUFT, *Urkunden zur Chronologie der späten 12 Dynastie: Briefe aus Illahun*, *CCEM* 7, Vienne, 2006, p. 44.

3. U. KAPLONY-HECKEL, *Ägyptische Handschriften* I, *VOHD* 19/1, Berlin, 1971, p. 5 et p. 43 ; voir aussi L. BORCHARDT, « Der zweite Papyrusfund von Kahun und die zeitliche Festlegung des Mittleren Reiches der ägyptischen Geschichte », *ZÄS* 37, 1899, p. 99.

4. U. KAPLONY-HECKEL, *op. cit.*, p. 166.

5. *Ibid.*, p. 227.

6. E.A.W. BUDGE, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc., in the British Museum* II, Londres, 1912, p. 11, pl. 43, n° 208.

7. A. bey KAMAL, *Tables d'offrandes* I, CGC, Le Caire, 1909, p. 39-41, n° 23045.

8. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab und Denksteine des Mittleren Reichs* II, CGC, Berlin, 1908, p. 49-51, n° 20455.

9. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab und Denksteine des Mittleren Reichs* I, CGC, Berlin, 1902, p. 19-20, n° 20020.

10. W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 17, ANOC 8.2, pl. 17.

11. A. GAYET, *Musée du Louvre : Stèles de la XII^e^ dynastie*, *BEHE* 68, Paris, 1886, pl. XXXVIII.

12. I. HEIN, H. SATZINGER, *Stelen des Mittleren Reiches* II, *Kunsthistorisches Museum Wien*, *CCA* 7, Mainz am Rhein, 1993, p. 33-36.

13. M. COLLIER, St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri: Letters*, *BAR-IS* 1083, Oxford, 2002, p. 88, p. 91.

14. P.C. SMITHER, « A Tax-Assessor's Journal of the Middle Kingdom », *JEA* 27, 1941, p. 74-75, pl. IX-IXA.

15. W.K. SIMPSON, *op. cit.*, p. 21, ANOC 60.1 et 2, pl. 42.

16. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab und Denksteine des Mittleren Reichs* II, p. 39, n° 20441.

17. D. STEFANOVIC, « The Late Middle Kingdom Stela of the Staff of Provisioning Sector (Sna) (Musée d'art et d'histoire, Genève 6875) », *SAK* 39, 2010, p. 313-319, pl. 30.

18. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 342-344, n° 20716.

19. J.J. CLÈRE, « La stèle de Sânkhptah, chambellan du roi Râhotep », *JEA* 68, 1982, p. 60-68, pl. IV-VI.

20. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab und Denksteine des Mittleren Reichs* I, p. 77-79, n° 20063.

21. *Ibid.*, p. 352, n° 20341.

22. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Ibid.*, p. 276-277, n° 20257.

23. H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Ibid.*, p. 101-103, n° 20086.

24. I. HEIN, H. SATZINGER, *op. cit.*, p. 128-132.

Jeux d'ombre et de lumière à Philae

Placages métalliques et « structures couvrantes » dans le téménos d'Isis

Julie Cayzac

Le visiteur, même averti, doit déployer un effort d'imagination considérable pour tenter de se figurer l'aspect que revêtait un temple égyptien lorsque celui-ci était en activité [1]. Il lui faut, bien entendu, restituer une polychromie le plus souvent perdue [2], les mâts à oriflammes, les battants de porte et le mobilier. Mais son effort ne s'arrête pas là ; il lui faut également lire les trous présents dans les parois et les sols.

Une promenade attentive sur l'île de Philae [3] m'a ainsi permis de noter la présence d'une soixantaine de « reliefs à trous », que je me propose de présenter ici, en espérant que leur « révélation » suscitera l'intérêt de mon Maître.

On connaît de nombreux exemples de ces « reliefs à trous » dans les grands temples égyptiens notamment à Dendéra [4], Karnak [5], Médinet Habou [6], Edfou [7] ou Kalabcha [8]. Pourtant, à ce

---

[1] Je remercie L. Bazin, Ph. Collombert, D. et Y. Volokhine pour la relecture qu'ils ont bien voulu faire de cet article et pour leurs suggestions.

[2] J.-Cl. Goyon, J.-Cl. Golvin, Cl. Simon-Boidot, G. Martinet, *La construction pharaonique*, Paris, 2004, p. 363-367. Au sujet de la polychromie du temple de Philae, voir R. Fuchs, H. Beinlich, « Rekonstruktion der farblichen Fassung des Tempels von Philae », dans *Festschrift Munro*, *SAT* 14, Wiesbaden, 2009, p. 3-68.

[3] Cette enquête a été menée lors d'un séjour réalisé en octobre 2008 dans le cadre d'une bourse doctorale attribuée par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire.

[4] Voir par exemple Fr. Daumas, *BIFAO* 50, 1952, p. 153-155 ; S. Cauville, *GöttMisz* 224, 2010, p. 18-19 ; *D* XII, pl. 33, 111, 139 ; S. Cauville, *Dendara. Le Temple d'Isis*, Le Caire, 2007, pl. 56 ; *id.*, *La Porte d'Isis*, Le Caire, 2000, pl. 42.

[5] Voir Cl. Traunecker, « Observations sur le décor des temples égyptiens », dans Fr. Dunand, J.-M. Spieser, J. Wirth (éd.), *L'image et la production du sacré (Actes du colloque de Strasbourg organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Univ. Strasbourg II, janvier 1988)*, Paris, 1991, p. 88-89 (je remercie Y. Volokhine pour cette référence) ; P.J. Brand, «Veils, Votives, and Marginalia : the Use of Sacred Space at Karnak and Luxor », dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, *SAOC* 61, Chicago, 2007, p. 51-83 (référence aimablement indiquée par L. Coulon) ; P. Lacau, « L'or dans l'architecture égyptienne », *ASAE* 53, 1955, p. 247-249. Voir également : The Epigraphic Survey, *The Battle Reliefs of King Sety I*, *OIP* 107, Chicago, 1986, p. 129-130, notamment les références citées en n. 30, et pl. 8, 15A, 16, 19, 36, 37 ; voir par exemple R.A. Schwaller de Lubicz, G. et V. De Miré, L. Lamy, *Les temples de Karnak* II, Paris, 1982, pl. 38-39, 127, 170, 301, 314, 385. Voir, également, pour Karnak-nord, H. Jacquet-Gordon, *Karnak-Nord* VIII. *Le Trésor de Thoutmosis I^er^*, *FIFAO* 39, Le Caire, 1999, n° 324, p. 470-471 ; et peut-être n° 320, p. 442-447.

[6] P. Dils, « "Ptah-de-la-grande-porte" : un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habou », *Scriba* 4, 1995, p. 65-80 ; The Epigraphic Survey, *Medinet Habu* VIII. *The Eastern High Gate*, *OIP* 94, Chicago, 1970, pl. 623. Les placages de ce temple nous sont également connus par les procès-verbaux du pillage de la rive ouest thébaine à la fin du Nouvel Empire : P. BM 10053 v° 3, 6-22 ; voir, à ce sujet, T.E. Peet, *The Great Tomb-robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty*, Oxford, 1930, p. 118-119 et pl. XXI ; et la traduction dans

jour, ils n'ont jamais fait l'objet d'une étude systématique [9]. En outre, la confusion règne souvent pour identifier la nature des structures rapportées dont témoignent ces percements. Certains y voient invariablement les vestiges d'un placage métallique, d'autres l'emplacement d'une structure en bois dissimulant le relief, sans faire de distinction entre les différents types de perforation. Il faut probablement nuancer ces interprétations et tenter d'identifier la nature des différentes structures en fonction de l'aspect de leurs traces, à savoir les trous.

Reliefs à petits trous circulaires ou quadrangulaires

Plusieurs reliefs présentent des petits trous circulaires, plus rarement quadrangulaires [10], d'un diamètre moyen de deux centimètres.

Ces trous apparaissent généralement sur les parois extérieures des temples [11], disposés tout autour de la figure d'une divinité ou d'un tableau, relief officiel ou *graffito* [12], ou encore en lignes sur certains soubassements de paroi. Il s'agit alors des vestiges du scellement d'une plaque métallique apposée directement contre le relief [13]. Certaines observations archéologiques confirment cette hypothèse [14] et il semble même qu'un tel agencement ait été observé sur les chapiteaux du temple de Louqsor [15].

Dans chaque trou était logée une cheville de bois dans laquelle était fixé un clou métallique qui maintenait la plaque contre le relief [16]. En fonction du poids de la plaque, ces trous étaient plus ou moins nombreux et plus ou moins espacés : pour un grand placage, les fixations

---

P. VERNUS, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris, 1993, p. 43-45.

[7] Voir par exemple *E* XII, pl. 430 ; *E* XIII, pl. 481, 487 ; *E* XIV, pl. 617, 642-645, 652-653, 662-663.

[8] Fr. DAUMAS, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958, pl. 13 ; H. GAUTHIER, *Le temple de Kalabchah*, *Les temples immergés de la Nubie*, Le Caire, 1911, pl. 100, 104 (?), 105B, 107.

[9] On se reportera toutefois à l'article de P.J. Brand relatif aux structures rapportées de Karnak et Louqsor cité *supra*, n. 5.

[10] C'est notamment le cas sur le relief à l'arrière du temple de Kalabcha (H. GAUTHIER, *op. cit.*, pl. 107) et sur certains reliefs de Karnak : voir références données *supra*, n. 5.

[11] Voir cependant, par exemple, le relief de Mout et Amon se donnant l'accolade, situé à l'intérieur dans la salle hypostyle du temple de Karnak, paroi est, côté sud : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Great Hypostyle Hall at Karnak* I/1. *The Wall Reliefs*, *OIP* 106, Chicago, 1981, pl. 107 ; P.J. BRAND, *op. cit.*, fig. 5.22. L'image d'Amon était probablement plaquée et l'ensemble de la scène dissimulée par une structure de bois (voir *infra*). On notera également la présence de deux reliefs plaqués à Philae, que nous verrons plus loin, dans la salle hypostyle ; toutefois à Philae l'hypostyle est en partie à ciel ouvert (voir *infra*).

[12] Voir par exemple les graffites figuratifs d'Osiris sur le soubassement de la paroi extérieure nord de la salle hypostyle de Karnak : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Battle Reliefs of King Sety I*, pl. 50, D et E ; le *graffito* de Khonsou sur le mur extérieur ouest de son temple à Karnak : P.J. BRAND, *op. cit.*, fig. 5.30 ; le *graffito* de Mout gravé sous le « texte de la jeunesse » de Thoutmosis III à Karnak : R.A. SCHWALLER DE LUBICZ, G. et V. DE MIRÉ, L. LAMY, *op. cit.*, pl. 170.

[13] L. BORCHARDT, « Metallbelag an Steinbauten », dans *Allerhand Kleinigkeiten*, Leipzig, 1933, p. 1-11 et pl. 1-5 ; D. ARNOLD, *LÄ* II, 754-755, *s. v.* Goldverkleidung ; *id.*, *LäB*, p. 163-164, *s. v.* Metallbelag an Steinbauten ; J.-Cl. GOYON, J.-Cl. GOLVIN, Cl. SIMON-BOIDOT, G. MARTINET, *op. cit.*, p. 367-368.

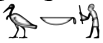
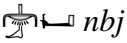
[14] Fr. Daumas a pu observer, dans un des trous d'un relief du mammisi de Dendéra, une cheville de bois encore en place : Fr. DAUMAS, « La structure du mammisi de Nectanébo à Dendara », *BIFAO* 50, 1952, p. 154-155 ; un clou de bronze, appartenant à une structure similaire, a été retrouvé dans un des trous percés autour d'un « panneau » de Taharqa sculpté sur le piton rocheux du Gebel Barkal : T. KENDALL, « The Monument of Taharqa on Gebel Barkal », *Meroitica* 21, 2004, p. 34-37 (le fait m'a été aimablement signalé par L. Bazin et la référence obligeamment donnée par l'auteur).

[15] É. Brugsch y aurait découvert des fragments de plaques de cuivre martelé encore en place sur les chapiteaux : P. LACAU, *op. cit.*, p. 230.

[16] R. DRENKHAHN, *LÄ* IV, col. 295, *s. v.* Nägel und Dübel ; et *supra* n. 13.

étaient multipliées et relativement rapprochées les unes des autres [fig. 16] ; pour une petite plaque, il suffisait parfois de quatre clous [17]. La plaque, sans doute en cuivre doré ou en alliage d'or et de plomb [18] plutôt qu'en or pur, devait être suffisamment mince et souple pour être martelée sur le relief et en épouser les contours, sans quoi elle l'aurait entièrement dissimulé. On notera d'ailleurs que, pour l'essentiel, les placages ont été placés de façon à ne couvrir que l'image divine en évitant soigneusement d'oblitérer les textes.

Il existait un autre procédé pour fixer des plaques de métal sur une paroi, sans avoir recours au système des clous et chevilles : la plaque pouvait être simplement insérée dans une fine rainure creusée à même la pierre. Il semble que ce type de scellement ait été réservé à des placages de grandes superficies, notamment sur certains linteaux et montants de porte, sur des colonnes, des obélisques voire des sols [19].

La pratique du placage est attestée dès le Moyen Empire et jusqu'à l'époque romaine [20]. Les textes nous renseignent, eux aussi, sur l'utilisation de revêtements de métal dans l'architecture des temples [21]. L'étude des termes utilisés pour définir l'action de plaquer de métal une surface requerrait une véritable enquête lexicographique ; on se bornera ici à signaler qu'il existe plusieurs verbes exprimant ce geste, tels que  *bꜣk* [22],  *nbj* [23], *ḥṯ* [24], *sšr* [25], ou *dgꜣ* [26].

Les Égyptiens utilisaient également la méthode bien connue de la dorure à la feuille d'or. Il ne s'agit pas à proprement parler d'un placage car les fines feuilles étaient appliquées directement sur le relief préalablement recouvert d'un enduit frais [27]. Malgré de nombreux

---

[17] Voir par exemple les graffites figuratifs plaqués cités en n. 12.

[18] Voir J.-Cl. GOYON, J.-Cl. GOLVIN, Cl. SIMON-BOIDOT, G. MARTINET, *op. cit.*, p. 367 ; S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105/2, Le Caire, 1991, p. 377-378.

[19] On observe de tels exemples à Karnak ; voir P. LACAU, *op. cit.*, p. 221-250 et pl. I-V. Au sujet du fameux « sol d'argent » de Karnak, voir J.-M. KRUCHTEN, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose*, *MRE* 5, Bruxelles, 1986, p. 325-336 ; le placage des sols était peut-être lié à un besoin de purifier l'espace dans lequel stationnait la barque divine : voir *ibid.*, p. 332 ; cette volonté de pureté s'applique peut-être également aux placages recouvrant spécifiquement des surfaces lisses voire des décors géométriques ou végétaux notamment sur les soubassements de certaines portes : voir par exemple les reliefs dans L. BORCHARDT, *op. cit.*, pl. 2 ; J.-Cl. GOYON, J.-Cl. GOLVIN, Cl. SIMON-BOIDOT, G. MARTINET, *op. cit.*, p. 368. Il s'agit le plus souvent de placages d'or, d'électrum, d'argent ou de cuivre ; les textes précisent souvent la provenance du métal, issu des tributs perçus par le roi lors de campagnes militaires ou provenant des mines du pays : Chr. WALLET-LEBRUN, *Le grand livre de pierre, les textes de construction à Karnak*, *Études d'égyptologie* 9, *MAIBL* 41, Paris, 2009, p. 457 et *passim.* ; voir également P. LACAU, *op. cit.*, p. 229.

[20] Voir D. ARNOLD, *LÄ* II, col. 754-755, *s. v.* Goldverkleidung. Pour la datation romaine et en particulier d'époque antonine de certains placages de Philae, voir *infra*.

[21] Voir par exemple pour Karnak : Chr. WALLET-LEBRUN, *op. cit.*, *passim* ; P. LACAU, *op. cit.*, *passim*. Voir également J. YOYOTTE, « Un porche doré : La porte du IV^{e} pylône au grand temple de Karnak », *ChronEg* 28/55, 1953, p. 28-38 ; S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 378. Pour des exemples de mentions d'emploi de métal dans l'architecture des temples tardifs, voir par exemple Chr. WALLET-LEBRUN, *op. cit.*, p. 440, 431 ; C. DE WIT, « Inscriptions dédicatoires du temple d'Edfou, I », *ChronEg* 36/71, 1961, p. 56-97 (*E* IV, 5, 7-8 ; *ibid.* 8, 6-9 ; *E* VI, 13, 5-6) et *id.*, « Inscriptions dédicatoires du temple d'Edfou, II », *ChronEg* 36/72, 1961, p. 277-320 (*E* VII, 7, 3).

[22] *Wb* I, 427, 6-11.

[23] *Wb* II, 241, 8-11.

[24] *Wb* III, 204, 1-5.

[25] *Wb* IV, 294, 12-13.

[26] *Wb* V, 499, 12.

[27] J.-Fr. Champollion avait observé sur certains reliefs de Kalabcha l'emploi d'un revêtement violet destiné à recevoir une dorure à la feuille : J.-Fr. CHAMPOLLION, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie en 1828 et 1829*, Paris, 1868, p. 130 (cité par Fr. DAUMAS, « La valeur de l'or dans la pensée égyptienne », *RHR* 149, 1956, p. 1,

avantages (peu de matière, peu de main-d'œuvre, une meilleure adhérence au relief et un meilleur éclat), cette technique comportait un inconvénient majeur : la fragilité du revêtement d'or face aux assauts d'une érosion essentiellement éolienne. Cette méthode était donc vraisemblablement réservée aux espaces couverts ou fermés [28].

Lorsque le relief présente uniquement deux petits trous, de part et d'autre de la figure d'une divinité, quelques centimètres au-dessus des épaules, à peu près au niveau du menton [29], il pourrait s'agir des trous de scellement d'une véritable parure, un collier, voire une résille, ornant le relief sculpté de la divinité [30].

Enfin, ces trous témoignent peut-être quelquefois de l'utilisation d'appliques en bronze ajouré. Ces éléments de bronze sont à différencier quelque peu des placages précédents dans la mesure où ils étaient découpés selon la forme du sujet et se présentaient comme de véritables petits bas-reliefs [31]. Ces appliques sont bien attestées dans la décoration du mobilier [32] et il est possible qu'elles aient également orné certains murs si l'on en croit la découverte d'une applique figurant une joueuse de luth, faite par un soldat de Bonaparte : « Il y avait dans l'armée de Bonaparte en Égypte un soldat brabançon qui s'appelait Jean Looze. Revenu dans son village de Grez Doiceau, il montrait aux siens une plaquette de bronze qu'il avait arrachée au bas d'une colonne, dans une 'grande église', et rapportée de là-bas sous son sous-vêtement comme porte-bonheur » [33].

Reliefs à trous moyens ou grands (quadrangulaires, en « T », en « L » inversé, saignées, etc.)

Certains reliefs présentent des percements plus importants que les précédents, et souvent en association avec ces derniers. Il s'agit des points de fixation de structures en bois, plus ou moins imposantes, rapportées sur la paroi [34].

On distingue notamment des reliefs comportant généralement deux trous rectangulaires, parfois plus, uniquement en dessous d'un tableau ou d'une image souvent plaqués. Ces trous permettaient probablement d'ancrer dans la paroi les tenons de bois d'une planchette faisant

---

n. 1) ; cette technique de dorure n'était pas réservée aux reliefs des temples et constituait le moyen le plus courant pour rehausser d'or statues en bois comme en pierre, niches, stèles, etc.

[28] Peut-être est-ce d'ailleurs la raison pour laquelle on élabora un second système pour « dorer » les reliefs sculptés sur les parois extérieures des temples : le système des grandes plaques de métal martelé de quelques millimètres d'épaisseur.

[29] Plusieurs reliefs de Karnak présentent ce type de vestiges : voir par ex. W. HELCK, *Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses'II. in Karnak, ÄgAbh* 18, Wiesbaden, 1968, Bild 46-46a, 49a-49 (on notera d'ailleurs la colonne de texte ajoutée ultérieurement évoquant peut-être la fonction oraculaire de cette image : « Amon-Rê, le primordial du Double-Pays, celui qui écoute les invocations des dieux et des hommes »), 50a-50, 75a-75.

[30] Cl. Traunecker signale l'existence d'une « image avec traces de fixations de bijoux réels (Karnak-Nord) » sans plus de précision : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 100, n. 61 ; il s'agit peut-être des blocs publiés par H. Jacquet-Gordon et mentionnés *supra* n. 5.

[31] P. GILBERT, « La joueuse de luth en bronze découpé du musée du Centenaire et le décor métallique dans l'architecture égyptienne », *ChronEg* 24/48, 1949, p. 223-234.

[32] Voir par exemple L. COULON, « Les plaques de bronze trouvées à Memphis par Daninos », *Égypte, Afrique & Orient* 56, 2009, p. 53-64, en particulier n. 7.

[33] P. GILBERT, *op. cit.*, p. 23.

[34] Il faut toutefois bien dissocier ces vestiges contemporains de la période d'activité du temple des percements postérieurs, notamment des trous de fixation de charpentes d'édifices plus récents. En outre, il faut aussi les distinguer d'autres percements contemporains, tels les trous de boulins résultant de la fixation des échafaudages nécessaires pour la construction, le ravalement et la mise en place du décor.

office d'autel d'appoint [35]. Ces tablettes permettaient-elles de déposer certains objets employés dans le cadre d'un culte ou d'un oracle ?

Parfois, ce sont plusieurs trous quadrangulaires de taille moyenne qui apparaissent tout autour d'un tableau ou d'une silhouette divine souvent plaqués. Ces perforations sont généralement interprétées comme les points d'ancrage de ce qui semble avoir été un cadre de bois recevant un système de rideaux ou de volets [36] permettant de dissimuler l'image, voire un véritable petit tabernacle accroché à la paroi [37].

Il semble que certaines images n'aient été protégées que par un petit toit, plat, bombé ou pentu sur lequel était peut-être là encore fixé un système de voilages permettant de dérober l'image aux regards des fidèles [38]. On observe en effet sur certains reliefs des percements rectangulaires ou en « L » inversé uniquement au-dessus de l'image et même, à Kalabcha, de longues saignées dans lesquelles s'insérait un toit pentu [39]. Dans le cas du célèbre relief cultuel à l'arrière du temple d'Hathor de Dendéra, ces « L » inversés sont accompagnés de trois trous quadrangulaires qui dessinent un arc, permettant de restituer une petite toiture voutée surmontant la face dorée de la déesse, probablement dissimulée derrière des voilages [40]. Il faut peut-être imaginer que ces images « enrichies » [41] n'étaient dévoilées aux regards des fidèles que lors des processions de la statue divine dans le temple, voire montrées seulement à certains « profanes » privilégiés moyennant rémunération.

Enfin, certains reliefs conservent les traces d'un véritable petit édifice en bois et sans doute aussi en briques crues, de type kiosque, accolé au relief. En témoignent en général les trous dans lesquels venaient s'insérer les poutrelles de bois qui portaient la couverture de l'édifice et, parfois, les saignées dans lesquelles s'emboîtaient les parois écrans [42].

---

[35] Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 88. Voir par exemple sous l'image d'Amon, paroi extérieure nord de la salle hypostyle de Karnak : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Battle Reliefs of King Sety I*, pl. 8 et p. 130-131, et le cliché dans Cl. TRAUNECKER, « Une pratique de magie populaire dans les temples de Karnak », dans *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni (Actes Colloques Milan 1985)*, Milan, 1987, p. 225 ; sous le relief sculpté à l'arrière du temple de Kalabcha : H. GAUTHIER, *op. cit.*, pl. 107.

[36] Les percements les moins profonds, ne pouvant supporter un poids trop important, recevaient peut-être un cadre fermé par des pans textiles plutôt que des volets de bois.

[37] Voir par exemple les figures divines à l'arrière du temple de Ptah à Karnak : D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Berlin, 1977, pl. 49-50 ; voir également le relief de Mout et Amon s'embrassant dans la salle hypostyle de Karnak (THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Great Hypostyle Hall at Karnak* I/1. *The Wall reliefs*, pl. 107, et cf. *supra*, n. 9) ; voir, également, le grand relief du passage de la porte d'Isis à Dendéra, où les trous quadrangulaires dessinent une sorte de cadre autour du corps des protagonistes de la scène, tandis que les percements circulaires cernent uniquement les visages (S. CAUVILLE, *La Porte d'Isis*, Le Caire, 2000, pl. 42). Faut-il comprendre que seules les faces étaient couvertes de métal et que les corps étaient dissimulés par une structure en bois ou en textile ?

[38] Il paraît peu probable que des volets aient été suspendus à ces toitures pour certaines placées à plus de huit mètres de haut (cf *infra*). Peut-être faut-il imaginer que les textiles étaient empesés au moins dans leur partie inférieure par une résille de perles, pour éviter que le vent ne les soulève trop souvent. On rappellera la présence de perles découvertes au pied d'un relief de Karnak-nord présentant des perforations (J. JACQUET, « Fouilles de Karnak nord. Septième campagne 1973-1974 », *BIFAO* 75, 1975, p. 115-116 ; H. JACQUET-GORDON, *Karnak-Nord* VIII. *Le Trésor de Thoutmosis I^er^*, *FIFAO* 39, Le Caire, 1999, p. 447).

[39] Voir H. GAUTHIER, *op. cit.*, pl. 107. Au sujet des couvertures en bois au-dessus de certains placages de Philae, voir *infra*, p. 119-120.

[40] Fr. Daumas, *Dendara et le temple d'Hathor*, *RAPH* 29, Le Caire, 1969, p. 71 ; S. CAUVILLE, « Dendara : du sanatorium au tinctorium », *BSFE* 161, 2004, p. 38 ; pour une photo du relief, voir D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, pl. 3.

[41] L'expression est empruntée à Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 88.

[42] Voir par exemple le relief de Séthi I^er^ présentant prisonniers hittites et butin à Amon, Mout, Khonsou et Maât (paroi extérieure nord de la salle hypostyle) (THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Battle Reliefs of King Sety I*, pl. 36-

Dans ces trois dernières configurations, une structure rapportée, plus ou moins imposante, était mise en place afin d'abriter et d'isoler une image souvent plaquée qui revêtait un caractère particulièrement sacré. Lorsque ces types de structure se situent à l'arrière d'un temple, ils servent souvent d'écrin à un relief cultuel, et constituent ce qui semble être des contre-temples permettant sans doute aux dévots, interdits d'accès au Saint des Saints, de rendre un culte à la divinité locale [43].

Autres témoignages de structures rapportées

Enfin, on peut apercevoir sur certains reliefs des parties de personnages soigneusement évidées témoignant d'incrustations en matériaux précieux (pierres fines, pâtes de verre) originellement fixées par un mélange de plâtre et de colle [44].

Mentionnons également, bien qu'un peu en marge des catégories précédentes, l'existence de percements de natures variées sur les sols de certains temples. Il s'agit des points d'ancrage des poteaux, des pieds, voire des parois de structures rapportées en bois [45].

Qu'en est-il à Philae [46] ?

Une soixantaine de « reliefs à trous » a pu être relevée sur les murs du temple de Philae [47]. Il s'agit essentiellement de traces de placages métalliques auxquelles s'ajoutent, pour quelques reliefs, les traces de ce qui semble avoir été un petit toit plat. Ces modestes empreintes nous renseignent sur des pratiques cultuelles relevant aussi bien du culte officiel que de la piété personnelle.

---

37). Les quatre divinités plaquées ont été incluses dans un kiosque léger, dont témoignent les traces de couverture, de parois et peut-être d'estrade, sous le règne de Ramsès III. Une frise de cartouches de ce roi a en effet été sculptée juste sur la section de soubassement située sous les images plaquées (*ibid*., p. 129-130). On notera également, bien qu'il ne relève probablement pas tout à fait de la même pratique, l'existence d'une telle construction en partie en bois pour protéger la fameuse inscription oraculaire de Djéhoutymose à Karnak (J.-M. KRUCHTEN, *op. cit*., p. 4-5 et pl. I).

[43] Voir Fr. LAROCHE, Cl. TRAUNECKER, « La chapelle adossée au temple de Khonsou », *CahKarn* 6, 1980, p. 169-196, et en particulier p. 174, n. 2.

[44] J.-Cl. GOYON, J.-Cl. GOLVIN, Cl. SIMON-BOIDOT, G. MARTINET, *op. cit*., p. 368-370 ; Fr. LE SAOUT, A.H. MA'AROUF, *CahKarn* 8, 1987, p. 285-286. Pour l'œil incrusté d'Amon producteur de la crue : P.J. BRAND, *op. cit*., fig. 5.19 ; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Great Hypostyle Hall at Karnak* I/1. *The Wall reliefs*, pl. 36 ; M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 256-257. Voir également, à Medinet Habou, le relief du Ptah de la grande porte, dont la calotte, l'œil et la barbe étaient incrustés (P. DILS, *op. cit*., p. 68-69).

[45] Par exemple les traces d'un naos (?) emboîté dans un bloc, peut-être en remploi, du dallage de la salle VIII du temple d'Opet, juste dans l'axe de la porte d'accès ; un bloc semblable semble avoir été remployé dans un contexte architectural similaire sur le parvis du temple : voir 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. 1348 et p. 1347, fig. 18 ; E. LAROZE, « Osiris et le temple d'Opet. Apports à l'étude architecturale » dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents (Actes de la table ronde internationale, Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Université Lumière-Lyon 2 (8-9 juillet 2005)*, *BiEtud* 153, Le Caire, 2010, p. 231, fig. 2 et p. 236, fig. 8.

[46] Pour les références précises de chaque relief à structures rapportées, on se reportera au tableau synthétique en annexe, ainsi qu'aux schémas de positionnement en fig. 1-4.

[47] Tous les trous qui ont été sondés ont une profondeur moyenne de 6 cm. Il n'est pas toujours aisé de les repérer sur les parois dans la mesure où beaucoup sont bouchés soit par le limon qui s'y est déposé lors des séjours du temple sous l'eau, soit par des nids d'insectes ; certains ont même été soigneusement rebouchés au mortier lors du remontage du temple.

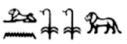
Images divines plaquées à Philae

La divinité la plus favorisée était sans grande surprise Isis, avec vingt-deux reliefs plaqués la représentant seule sur les soixante placages recensés, et à huit reprises en association avec un autre dieu. Plus surprenant au vu de son importance dans la théologie locale, Osiris n'était « plaqué » que sept fois de manière isolée et six fois associé à une autre divinité. Quant au troisième membre de la triade, en tant qu'Harendotès, il n'était plaqué isolément qu'une fois et une fois associé ; néanmoins son temple ayant été entièrement détruit, on peut envisager que d'autres images enrichies du dieu ont existé. Sous la forme d'Harpocrate, il n'était plaqué que conjointement avec une ou plusieurs divinités. Enfin, Horus fils d'Osiris était plaqué une seule fois. Un peu en marge de cette triade osirienne, la déesse Nephthys avait également bénéficié d'une mise en valeur par placages à deux reprises : une fois seule, une fois associée à d'autres dieux [48].

On trouve également le couple divin Khnoum et Hathor de Senmet, vénéré dans le temple voisin de Biggeh et souvent représenté sur les murs de Philae en parallèle avec Osiris et Isis [49]. Néanmoins, une nette préférence était marquée en faveur d'Hathor de Senmet, plaquée six fois seule et deux fois associée à un autre dieu, tandis que Khnoum de Senmet ne l'était qu'une fois aux côtés de cette dernière. Horus d'Edfou, à l'occasion divinité parèdre d'Hathor de Senmet, était plaqué deux fois isolément.

Les dieux d'origine nubienne bénéficiaient eux aussi d'une couverture de métal : Mandoulis, originaire de Kalabcha, plaqué à deux reprises ; Thot de Pnoubs, originaire de Dakka, plaqué une fois seul ; et peut-être Arensnouphis, forme méridionale de Chou qui ramène Celle-qui-est-éloignée, plaqué une fois associé à sa parèdre Tefnout, sur un relief très lacunaire. On notera toutefois que, comme dans le cas d'Harendotès, l'essentiel du temple d'Arensnouphis a disparu et qu'il est fort possible que celui-ci ait présenté d'autres reliefs du dieu plaqués.

Le dieu Thot d'Hermopolis était également plaqué une fois sur une des colonnes du portique occidental.

Enfin, un personnage  dont la nature et la lecture du nom posent problème, mais qu'il faut peut-être identifier à un personnage royal [50] , est plaqué à deux reprises.

Images « enrichies » les plus remarquables

Aucun de ces reliefs n'a bénéficié d'un tel traitement de faveur au hasard. Le choix du placage se justifie généralement par l'importance de la divinité au sein du panthéon local, combinée à l'emplacement du relief dans le temple. Toutefois, dans certains cas particuliers, les reliefs plaqués ne semblent pas répondre entièrement à ces critères. Les raisons de leur placage peuvent alors varier : intérêt particulier porté à la divinité dans le cadre d'une dévotion personnelle, ancienneté du relief, etc.

---

[48] Voir *infra*, p. 128-129.

[49] Voir A.M. BLACKMAN, *The Temple of Bîgeh*, *Les temples immergés de la Nubie*, Oxford, 1915, *passim*. Pour des attestations de ce couple divin à Philae, voir par exemple *Philä* I, Abb. 17, 69, 105 ; *Philä* II, 80-81, 138-139, 346-347, 396-397.

[50] Au sujet de ce personnage, voir *infra*, p. 118-119.

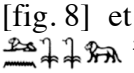
Voici les reliefs « plaqués » qui nous ont paru les plus remarquables, présentés du sud vers le nord, soit selon l'axe emprunté par l'officiant se dirigeant vers le Saint des Saints.

Les colonnes du portique occidental comptaient cinq reliefs plaqués, dont trois retiennent particulièrement l'attention.

Le premier recouvrait le dieu Mandoulis (relief n° 3 de la liste annexée) [fig. 5] recevant le symbole-*maât* des mains de Tibère. L'image a sans doute bénéficié d'une attention particulière étant donné qu'il s'agit de l'unique représentation du dieu sur toute la colonnade [51] et, qui plus est, cette image a été sculptée exactement dans l'alignement d'une chapelle du premier portique oriental – aujourd'hui entièrement détruite – que l'on suppose dédiée à ce dieu. Cette constatation vient d'ailleurs confirmer l'attribution de cette petite chapelle au dieu Mandoulis [52].

Le second placage concernait le dieu Thot (relief n° 4) recevant de Tibère la couronne de justification. Là encore, le fait que le dieu n'ait été représenté qu'une fois lui conférait peut-être une position privilégiée [53].

Le troisième placage était appliqué sur une image d'Isis *lactans* isolée (relief n° 5) [fig. 6], sculptée en dehors de tout cadre. Il est évident que le caractère unique de ce relief lui conférait un statut particulier au sein des autres représentations de la colonnade. Peut-être faut-il même envisager que cette image ait servi de support à un rite de fécondité [54]. Bien qu'elle ait été sculptée aux mêmes proportions que les autres figures divines et dans le même style, manifestement par un sculpteur local [55], cette image n'est pas sans rappeler certains graffites votifs gravés notamment sur les parois des temples de Karnak [56].

Sur le mur du portique [fig. 7], les scènes qui bordaient la baie monumentale (reliefs n° 7-10), décorée comme une véritable porte ouvrant directement sur l'Abaton, recevaient peut-être une attention particulière lors d'un rite spécifique adressé à l'Osiris de Biggeh. Il est probable que ce soit également le cas des images plaquées dans l'épaisseur de certaines fenêtres de ce portique. Parmi toutes les divinités représentées à cet endroit, seuls Isis (reliefs n^{os} 11, 14, 17) [fig. 8] et Osiris (reliefs n^{os} 15-16) ont été couverts de métal, ainsi que le personnage  [57] (relief n^{os} 12-13) [fig. 9] de nature peut-être royale [58]. Si Hathor de Senmet et Harendotès, également présents, ont été exclus d'une telle promotion, c'est peut-être parce

[51] Il existe également une petite représentation de ce dieu dans un tableau de l'embrasure nord de la septième fenêtre ouverte depuis le sud dans le mur du portique.

[52] Seule la partie inférieure d'une stèle figurant le dieu recevant Maât, retrouvée à l'intérieur de l'édifice, avait permis de supposer cette attribution ; pour un cliché de la stèle, voir H.G. LYONS, *A Report on the Island and Temples of Philae*, Londres, 1896, pl. 53.

[53] On notera toutefois que Thot de Pnoubs est également présent sur plusieurs colonnes mais n'a pas été plaqué.

[54] Voir Cl. TRAUNECKER, dans *La Magia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, p. 228-229, et n. 37. Si un tel rituel a existé en présence de notre Isis *lactans*, on s'étonnera toutefois de l'absence de cupules à proximité du relief.

[55] Ce graffite figuratif n'est pas sans rappeler celui de l'Isis en pied sculpté également hors cadre par un sculpteur du temple sur la colonne la plus septentrionale du portique oriental, soit directement en face de la colonne de l'Isis *lactans*, de l'autre côté du parvis.

[56] Voir par exemple les représentations à l'extérieur du temple de Ptah (cf. *supra*, n. 37).

[57] La base des deux signes du roseau est en réalité de forme globulaire.

[58] Le personnage est également visible à Kalabcha avec une légère variante graphique. Il y endosse le rôle du roi consacrant les offrandes. Ce point est développé dans ma thèse de doctorat intitulée « Le portique occidental du temple de Philae. Un espace théologique et cultuel ». On notera en outre que la réalisation de ce relief ne semble pas contemporaine des autres grandes figures des fenêtres dans la mesure où les proportions de l'ensemble sont différentes ainsi que le style de la frise inférieure.

qu'ils n'avaient pas leur place dans ce rite spécifique à la déesse Isis destiné à régénérer cycliquement Osiris [59] par le biais d'un officiant royal.

Les deux reliefs identiques plaqués dans le passage de la « Porte de Philadelphe » (reliefs n[os] 18-19) [fig. 10] sont notables à plus d'un titre. Osiris y est présenté selon une iconographie particulière : le dieu est sculpté dans sa gaine momiforme avec sa cape (ou son linceul ?) sur un socle-*maâ*, le corps entièrement de profil. Faut-il voir dans ces représentations particulières du dieu sur son socle la statue de culte plus que le dieu lui-même ? On notera également que ces deux reliefs étaient visibles depuis l'extérieur de l'enceinte lorsque les battants de la porte de cette enceinte étaient fermés. Ils restaient donc accessibles au monde profane en dehors des périodes d'ouverture du temple [60]. Cela semble bien témoigner de la volonté de faire de ces images des supports de dévotion « populaire » [61].

Les images plaquées sur les pylônes sont particulièrement nombreuses. On notera la mise en valeur des reliefs mettant en parallèle Isis et Hathor de Senmet, notamment sur les montants des portes du I[er] pylône (reliefs n° 20-21, 27-28, 40-41). Il est d'ailleurs possible que les reliefs qui se trouvent sur les montants sud et dans le passage de la porte centrale du pylône aient été plaqués en raison de leur nature, de leur emplacement mais aussi de leur ancienneté puisque ces scènes, datant du règne de Nectanébo I[er], sont parmi les plus anciennes du temple [62].

On remarquera également le petit placage de la figure de Nephthys sur la face nord du I[er] pylône (relief n° 37) [fig. 11] qui permet de distinguer la déesse au sein d'une procession divine. La même divinité apparaît également dans un tableau entièrement plaqué sur le II[e] pylône dans lequel elle se substitue à Isis au sein de la triade osirienne (relief n° 49) [fig. 12]. Il s'agit là d'une promotion sans lien direct évident avec la théologie locale et pour laquelle on manque malheureusement d'éléments de compréhension.

Plus étonnantes sont toutes les figures monumentales sculptées sur les deux faces du I[er] pylône (reliefs n[os] 20-23, 33-35) et sur la face sud du II[e] pylône (reliefs n[os] 45-48), notamment par la quantité de métal que leur placage nécessitait [63]. Point particulièrement notable : toutes les figures monumentales de la face sud du I[er] pylône (reliefs n[os] 20-23), Isis et Hathor de Senmet de la face nord (reliefs n° 34 et n° 35) ainsi que l'Horus d'Edfou du II[e] pylône (relief n° 48) étaient probablement surmontées d'une sorte de petit toit en bois [fig. 13, 15-17]. En effet, des percements soit rectangulaires, soit en forme de « L » inversé [64] apparaissent de part et d'autre de la couronne de ces dieux. Faut-il comprendre que ces sept figures monumentales plaquées étaient protégées par une structure rapportée en bois ? Il ne m'a pas été possible de sonder la profondeur de ces trous, mais ils ne paraissent *a priori* pas assez profonds pour avoir supporté une lourde structure de bois dissimulant une image sur presque six mètres de haut. Il faut

[59] Au sujet d'Isis traversant le Nil vers l'Abaton pour régénérer Osiris au moyen d'une libation de lait tous les dix jours, voir H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, *DAWW* 56, Vienne, 1913, p. 54-58.

[60] Les portes du temple s'ouvraient probablement occasionnellement notamment lors des fêtes processionnelles de la barque du dieu : voir Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, Louvain, 1992, p. 372 ; au sujet de l'accessibilité des fidèles au temple, voir J. CAYZAC, « Sur le parvis du temple d'Isis », *Égypte, Afrique & Orient* 60, 2010, p. 45-56 et voir *infra*.

[61] Voir *infra*, p. 128.

[62] Si l'on considère que ces placages n'ont été mis en place qu'à l'époque ptolémaïque (voir *infra*, p. 126).

[63] Un calcul sommaire permet d'estimer une superficie oscillant autour des 7 m^2 pour la plupart de ces images monumentales.

[64] Il n'est pas toujours aisé de distinguer les contours de certains de ces percements, devenus lieux de nidification des moineaux de Philae.

peut-être imaginer qu'à ce petit toit, sans doute plat, était accroché un système de voilage empesé permettant de dissimuler l'image avec un poids moindre. On peut même envisager la présence de systèmes d'enroulement, de type stores, fixés aux couvertures de bois, afin de découvrir ces grandes images plaquées lors de certaines cérémonies.

Le seul placage de métal du mammisi, visible depuis la cour située entre les deux pylônes, recouvrait les deux déesses les plus importantes en ce lieu, Isis et Hathor de Senmet (relief n° 44) [fig. 18]. Compte tenu de son emplacement, on peut affirmer que l'importance de ce placage était plus liée au passage de la procession de la barque d'Isis qu'aux fêtes spécifiques à ce temple de la naissance.

Également remarquables sont les quatre figures monumentales divines d'Osiris, Isis (deux fois) et probablement Nephthys, sculptées sur la face intérieure du mur d'enceinte intérieur du temple d'Isis (reliefs n^{os} 52-55) [fig. 19] [65]. Elles se situaient au plus près et dans l'axe parfait du Saint des Saints. Il est toutefois étonnant que ces figures aient bénéficié d'un tel traitement au détriment de celles sculptées directement sur l'arrière du naos.

Les cinq reliefs enrichis situés à l'intérieur de la « Porte d'Hadrien » (reliefs n^{os} 56-60) sont particulièrement importants car ils constituent, à ma connaissance, les plus récents reliefs plaqués connus. Un tiers du bâtiment ayant été détruit, il est possible que d'autres images aient également été plaquées.

La porte qui donnait accès à l'embarcadère présentait, en face du logement du battant, une image d'Isis plaquée peut-être dès le règne d'Antonin le Pieux dont le relief est contemporain (relief n° 60). C'est sans nul doute parce qu'il se trouvait à un passage stratégique du trajet qu'empruntait la barque processionnelle d'Isis en partance pour Biggeh [66], que ce relief a été plaqué.

Les quatre autres reliefs témoignant d'une structure rapportée se situent sur la face intérieure du mur sud dont la décoration a été en partie réalisée sous le règne conjoint de Marc-Aurèle et Lucius Vérus. Néanmoins, aucun cartouche n'accompagnant les scènes auxquelles appartiennent ces reliefs plaqués, on ne peut exclure la possibilité que l'installation de certaines de ces structures soit postérieure à ce règne.

Dans le registre médian, un relief figurant Osiris renaissant dans le bosquet sacré [67] (relief n° 59) est surmonté de trois trous manifestement centrés sur l'image : le trou central, de diamètre plus important, est placé un peu plus haut que les deux autres [68] [fig. 20]. Dans la mesure où aucun autre trou n'a été percé sur les côtés ou sous l'image du dieu, il ne s'agissait certainement pas d'un placage mais d'une structure permettant de dissimuler l'image divine, peut-être un voile ou une résille [69].

Sur le registre inférieur de cette même paroi, des vestiges de placages sont préservés pour trois reliefs de dieux (reliefs n°^{s} 56-58). Détail remarquable : ces dieux font partie d'une

[65] Une infime partie du mur d'enceinte intérieur du temple d'Isis a été préservée et remontée lors du déplacement des temples sur l'île d'Agilkia. Ce mur n'était pas visible lors de l'expédition prussienne.
[66] Au sujet de la traversée d'Isis vers le tombeau d'Osiris tous les dix jours, voir *supra*, n. 59.
[67] À propos de la signification de ce relief, voir P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, *ÆgLeod* 3, Liège, 1994, p. 154-157.
[68] Cette disposition n'est pas sans rappeler celle des percements surmontant le relief cultuel à l'arrière du temple de Dendéra (voir *supra*, p. 115).
[69] Voir également le commentaire *supra*, n. 30.

procession divine inachevée. Le premier de ces reliefs figure Thot de Pnoubs [70] (relief n° 56) [fig. 21]. Le percement d'une porte a entraîné la disparition du second (relief n° 57) et seuls les deux trous supérieurs qui maintenaient son placage subsistent. Quant au troisième, probablement remanié, il représentait sans doute le dieu Mandoulis, si l'on en juge par les parties préservées de sa couronne [71]. Il est intéressant de noter que, parmi tous les dieux en procession, au moins deux des dieux plaqués sont d'origine nubienne, probable témoignage d'une dévotion particulière rendue par des fidèles d'origine nubienne [72]. L'importance accordée au relief de Mandoulis semble renforcée par un élément supplémentaire : si tous les dieux de cette procession, et de l'ensemble de l'édifice, portent des traces de martelage, seul ce relief a été martelé jusqu'à effacement des traits du corps divin [fig. 22]. Un acharnement aussi ciblé laisse penser que, au moment de sa neutralisation par le ciseau, le dieu Mandoulis jouait encore un rôle important dans la vie religieuse locale. La célèbre « dernière inscription hiéroglyphique », datée du 24 août 394 [73], qui lui fait précisément face sur le mur nord de la porte d'Hadrien, mentionne elle aussi ce dieu dont un imposant graffite figuratif – lui aussi martelé – accompagne le texte. Enfin, on sait que le culte de Mandoulis était encore pratiqué à Philae au V^e^ s. par des tribus blemmyes [74] alors même qu'une communauté chrétienne s'installait sur l'île [75]. Il est donc possible que les premiers chrétiens de l'île aient sciemment détruit l'image du dieu encore vénéré par quelques tribus nubiennes, en arrachant son placage et en effaçant entièrement son image.

Graffites démotiques de Philae relatifs aux placages

Les centaines de graffites démotiques, grecs, latins et méroïtiques qui couvrent les murs du temple de Philae constituent une documentation unique pour son étude. Or, certains des graffites démotiques semblent avoir été inscrits par les artisans qui ont participé à la mise en place des placages métalliques que nous venons d'évoquer.

Quatre graffites démotiques inscrits sur la face sud du môle est du I^er^ pylône mentionnent ainsi le titre de *ḥry nby(.w)*, « chef des orfèvres » [76], qui fait très certainement référence ici au placage des reliefs [77].

---

[70] Outre la coiffe caractéristique du dieu, l'épithète *nb Pslk[t]*, « maître de Pselkis (Dakka) » est encore visible dans la légende. Le visage et les membres du dieu ont été martelés et l'offrande qu'il présentait a été oblitérée par le percement d'une fenêtre. On notera également la présence d'un serpent qui semble s'échapper de l'arrière de sa couronne, sans pouvoir préciser s'il faisait partie de l'iconographie du dieu ou s'il appartenait à une image antérieure.

[71] On aperçoit clairement la première couronne du dieu, un *pschent* flanqué de deux plumes, remaniée en couronne-*hemhem*.

[72] La « Porte d'Hadrien » présente d'ailleurs, outre quelques inscriptions méroïtiques (voir F.Ll. GRIFFITH, *Meroitic Inscriptions* II. *Napata to Philae and Miscellaneous*, *ASE* 20, Londres, 1912, p. 43-48), de nombreux graffites démotiques inscrits par des hommes manifestement d'origine nubienne : F.Ll. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, *Les temples immergés de la Nubie*, Oxford, 1937, p. 112-122 (Ph. 409-411, 416-417, 421).

[73] = *I.Philae.Dem.* 436 : voir F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 126-127 et pl. 69 ; D. DEVAUCHELLE, « 29 août 394 – 24 août 1994, 1600 ans », *BSFE* 131, 1994, p. 16-18 ; J.H.F. DIJKSTRA, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion. A Regional Study of Religious Transformation (298-642 CE)*, *OLA* 173, Louvain, 2008, p. 175-176, 343.

[74] *Ibid.*, p. 175-176.

[75] *Ibid.*, p. 264-269.

[76] *Wb* II, 241, 1-7 ; *Alex* I (1977), 77.2061 ; *id.* II (1978), 78.2053 ; *id.* III (1979), 79.1510. Il faut bien différencier ce titre du titre *ḥry nbw* également présent à Philae (*I.Philae.Dem.* 327 = ph. 327 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 96 et pl. 50) littéralement « le chef de l'or » dont le sens est sans doute plus proche de

I.Philae.Dem. 48 [78] :

(1) Son nom demeure ici devant Isis de l'Abaton et de Philae, la déesse très grande (2) (et) Horus d'Edfou, le dieu grand, maître du ciel, Paâkhempachérybastet fils de Pachâ fils de Paâkhem-le-jeune, Horchy (3) le chef des orfèvres [79].

I.Philae.Dem. 51 [80] :

(1) Un nom parfait demeure ici devant Isis de l'Abaton (2) et de Philae par Paâkhempachérybastet fils de Pachâ, le chef des orfèvres [81].

I.Philae.Dem. 49 [82] :

(1) Un nom parfait demeure ici devant Isis de l'Abaton (2) et de Philae, Pachâ fils de Paâkhem-le-jeune fils de Horchy, le chef des orfèvres (3) avec Pataouy son frère et Paâkhem et Horchypamy (4) et leur mère et tous les gens qui leur sont relatifs [83].

I.Philae.Dem. 50 [84] :

(1) Un nom parfait demeure ici devant Isis de l'Abaton (2) et de Philae, Padihorsemataouy fils de Padihorsemataouy fils de Neshorbehedet (3), le chef des scribes [85], le chef des sculpteurs [86], le chef des artisans [87], le chef des orfèvres (4) avec ses frères et sa mère [88].

Ces quatre graffites semblent bien liés aux images monumentales plaquées du I[er] pylône. Ils ont en effet été inscrits à plus de six mètres de haut, au-dessus du bras tendu de la figure monumentale d'Isis et sans doute depuis le mur rattachant la « Porte de Philadelphe » au

---

« chef du Trésor ». On notera d'ailleurs la graphie différente et les titres très élevés du personnage qui ne correspondent pas au contexte de travaux évoqués dans les quatre graffites traités ci-dessous.

[77] Il faut peut-être ajouter un cinquième graffite, gravé sur une colonne du II[e] portique oriental, puis oblitéré par la gravure de la décoration contemporaine de Ptolémée Neos Dionysos Aulète : Ph. 81 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*., p. 60 et pl. 21. Toutefois, son état lacunaire ne permet pas d'affirmer avec certitude que le personnage portait le titre de *ḥry nby(.w) n(y) ȝs.t*.

[78] = Ph. 8 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.,* p. 51-52 et pl. 15.

[79] (1) *rnᶻf mn dy m-bȝḥ ȝs.t Pr-wʿb Pr-jy-lq tȝ nṯr.t ʿȝ.t sp-sn* (2) *Ḥr-Bḥdt nṯr ʿȝ nb p.t Pȝ-ʿḫm-pȝ-šry-Bȝst.t sȝ Pa-šʿ s Pȝ-ʿḫm-pȝ-ḫm Ḥr-šy* (3) *pȝ ḥry nby(.w)*.

[80] = Ph. 51 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.,* p. 52 et pl. 15.

[81] (1) *rn nfr mn dy (m)-b(ȝ)ḥ ȝs.t Pr-wʿb* (2) *Pr-jy-lq [n]-ḏr(.t) Pȝ-ʿḫm-pȝ-šry-Bȝst.t sȝ Pa-šʿ* (3) *pȝ ḥry nby*.

[82] = Ph. 49 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.,* p. 52 et pl. 15.

[83] (1) *rn nfr mn dy (m)-bȝḥ ȝs.t Pr-wʿb* (2) *Pr-jy-lq n-ḏr.t Pa-šʿ sȝ Pȝ-ʿḫm-pȝ-ḫm sȝ Ḥr-šy pȝ ḥry nby(.w)* (3) *ḥnʿ Pa-tȝ.wy pȝyᶻf sn ḥnʿ Pȝ-ʿḫm ḥnʿ Ḥr-šy-pȝ-my* (4) *ḥnʿ tȝyᶻw mw.t ḥnʿ rmṯ nb nty ṯȝy j-rᶻw (r-)ḏrᶻw*.

[84] = Ph. 50 dans F.Ll. GRIFFITH, *loc. cit*.

[85] Comprendre ici « scribe » au sens de scribe chargé de tracer le dessin préparatoire des textes, voire des personnages, avant la réalisation de la sculpture.

[86] À propos du titre *ḥry ḥry.w* voir *Alex* II (1978), 78.2775 ; A. GARDINER, T.E. PEET, J. ČERNY, *The Inscriptions of Sinai* II, *ExcMem* 45, Londres, 1955, p. 106 et n. a ; voir également *D* VIII, 128, 16 ; et la traduction commentée du passage par Fr. DAUMAS, dans J. Vercoutter (éd.), *Livre du Centenaire. 1880-1980*, *MIFAO* 104, Le Caire, 1980, p. 112-113. Dans un graffite bilingue de Philae (*I.Philae.Dem*. 302), le titre apparaît en parallèle avec le terme αγαλματογλυπτης que l'on pourrait traduire par « sculpteur d'images » voire « sculpteur d'images divines ». Pour d'autres attestations de ce titre dans les graffites du Dodécaschène, voir F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*., p. 300.

[87] Le titre a été lu de manière erronée *ḥry mnyw ȝpd(.w)*, « le gardien des oiseaux », par F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*., p. 52. Le *Chicago Demotic Dictionary* rectifie la lecture : *CDD Ḥ* (09 :1), p. 225.

[88] (1) *rn nfr mn dy m-bȝḥ ȝs.t Pr-wʿb* (2) *Pr-jy-lq Pa-dj-Ḥr-sm-tȝ.wy sȝ sp-sn sȝ Ns-Ḥr-Bḥdt* (3) *pȝ ḥry sḫ.w pȝ ḥry ḥry.w pȝ ḥry ḥmw.w pȝ ḥry nby.w* (4) *ḥnʿ nȝyᶻf sn.w tȝyᶻf mw.t*.

pylône. Ce sont d'ailleurs les seuls graffites inscrits sur la face sud du I^er^ pylône [89]. En outre, ces graffites se situaient à proximité immédiate des placages sans qu'aucun ne soit dissimulé par la plaque [90].

Deux d'entre eux (*I.Philae.Dem.* 48 et *I.Philae.Dem.* 51) ont vraisemblablement été écrits par la même personne, Paâkhempachérybastet fils de Pachâ, peut-être surnommé Horchy. Quant à l'inscription *I.Philae.Dem.* 49, elle a été rédigée par le père de ce dernier, à savoir Pachâ fils de Paâkhem-le-jeune. Père et fils portent le même titre *pȝ ḥry nby(.w)*, « le chef des orfèvres ».

La dernière inscription (*I.Philae.Dem.* 50) est relative à un certain Padihorsemataouy fils de Padihorsemataouy, également *ḥry nby(.w)* mais dont le statut semble plus élevé que celui des personnages précédents, si l'on en juge par l'étendue de ses titres. Il semble que ce dernier supervisait le tracé des contours des hiéroglyphes et des scènes, leur sculpture et leur placage. En d'autres termes, il était en charge de la supervision de toutes les étapes de la décoration.

Nous sommes donc probablement ici en présence de l'équipe dirigeante en charge des travaux de placage des figures du I^er^ pylône, sans doute contemporaine de l'époque ptolémaïque [91] : les trois superviseurs (?), « chefs des orfèvres » et leur supérieur hiérarchique en charge de tous les travaux de décoration.

Toutefois, il est possible que la mise en place du placage n'ait pas immédiatement suivi la fin des travaux de décoration (sculpture et peinture). En effet, un détail paléographique pourrait laisser penser que le titre de *ḥry nby(.w)* que porte Padihorsemataouy a été rajouté par une autre main, peut-être quelques années après la réalisation de la décoration et en même temps que les trois autres graffites, c'est-à-dire lors de la fixation des placages des figures monumentales. On constate en effet que le signe permettant d'écrire *ḥry* a été écrit comme un *h*, de même que dans les trois autres graffites, alors qu'il est parfaitement écrit à quatre reprises dans le graffite de Padihorsemataouy dans ses autres titres [92].

En outre, il est possible que ce graffite, l'*I.Philae.Dem.* 50, nous fournisse une information intéressante. Son auteur, Padihorsemataouy, faisait peut-être partie des spécialistes originaires d'Edfou et de Dendéra employés à l'époque ptolémaïque pour réaliser la décoration du temple de Philae. Ces ouvriers expérimentés, connus par les graffites qu'ils ont laissés à Philae, portent tous des noms originaires d'Edfou [93]. Si le nom de Padihorsemataouy n'est pas proprement apollinopolite ou tentyrite, il est bien attesté parmi les noms des ouvriers expressément rattachés à Edfou et Dendéra et en mission à Philae [94]. En outre, le nom de son grand-père, *Ns-Ḥr-Bḥdt*, laisse penser que sa famille était bien originaire d'Edfou [95].

---

[89] Voir le schéma de position dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 51.
[90] Voir la photo Berlin B0191 dans H. BEINLICH, *Die Photos der Preussischen Expedition 1908-1910 nach Nubien* I, *SRaT* 14, 2010.
[91] *Ibid.*, p. 51.
[92] *Ibid.*, p. 52 (dans le commentaire relatif à Ph. 48) ; il faudrait dans ce cas imaginer que la l. 3 de l'*I.Philae.Dem.* 50 s'interrompait après le titre *ḥry ḥmw.w* et était sensiblement plus courte que les deux lignes précédentes.
[93] Voir F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 43-44, Ph. 2-10 ; p. 81-82, Ph. 244-245 ; p. 107, Ph. 385, Ph. 7-388.
[94] Voir *ibid.*, p. 81-82, Ph. 245 et p. 107, Ph. 385, Ph. 387.
[95] *Demot. Nb.* I, 686.

Une autre série de graffites démotiques, gravés sur le II^e^ pylône et datant pour la plupart du III^e^ s. de n.è., mentionne le titre de *ḥm(w) nbw*, « l'artisan de l'or », qui semble être un synonyme de l'orfèvre-*nby* [96]. Il est toutefois difficile de savoir quelles activités précises pratiquaient ces orfèvres : appliquaient-ils la dorure seulement sur des objets (statues, niches, etc.) ou étaient-ils également en charge de la réalisation des placages métalliques ? On notera que la plupart de ces *ḥm(w).w nbw* ont apparemment participé aux rites du mois de Khoïakh encore pratiqués sur le toit du temple de Philae à cette époque, probablement en arrosant les Osiris végétants [97].

Parmi ces « artisans de l'or », apparaît un personnage connu par plusieurs graffites du Dodécaschène. Il s'agit d'un certain Padipahout fils de Ourech, apparemment contemporain du III^e^ s. de n. è. S'il ne porte que le titre de *ḥm(w) nbw* sur le II^e^ pylône, un graffite en hiéroglyphes cursifs et démotique inscrit à l'intérieur du I^er^ pylône nous renseigne davantage sur ses fonctions :

> *I.Philae.Dem*. 68 [98] :
>
> (1) Ce sien nom parfait demeure sans (2) destruction pour toujours et à jamais : Padipa(3)hout fils de Ourech (4), le chef des sculpeurs d'Isis qui donne la vie, la maîtresse de Philae (5) et la dame de l'Abaton, alors qu'il arrosait [99] (pendant) l'année nommée (6) en tant qu'orfèvre d'Isis, celui qui fait apparaître le dieu (?) [100], celui qui couvre d'or ses monuments (ses statues ?) (?) (7), en l'an 20 de Baouenqouch (?) [101] (8) – qu'il vive éternellement aimé d'Isis ! –, 4^e^ mois d'akhet, (9) jour 24 pour les gens d'Égypte (…) (11) de Padipahout fils de Ourech (12) le [chef] des sculpteurs d'Isis (…) [102].

Ce graffite est riche d'informations. On y apprend que, en plus d'être *ḥm(w) nbw*, Padipahout portait le titre spécifique de « chef des sculpteurs », *ḥry ḥry.w*. La suite du texte, bien que de formulation plus obscure, semble notamment relative à ses fonctions d'orfèvre. Un passage pourrait laisser penser que Padipahout, en tant que sculpteur et orfèvre, réalisait encore des travaux de placage de métaux sur les parois des temples au III^e^ s. de n. è. Toutefois, on ne peut écarter la possibilité que les *mnw* évoqués désignent seulement les statues divines. Ce personnage endossait peut-être également des fonctions sacerdotales puisqu'il semble qu'il prenait part aux cérémonies osiriennes du mois de Khoïakh [103] et qu'il avait peut-être l'honneur de porter la statue du dieu en procession au cours de certaines festivités.

---

[96] F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, Ph. 252, 284, 285, 290, 305, 311, 314.
[97] Voir J.H.F. DIJKSTRA, *op. cit.*, p. 203-206. Voir *infra*, n. 99.
[98] = Ph. 68 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 58 et pl. 17.
[99] Il s'agit ici du rituel consistant à verser de l'eau sur les moules de germination osiriens lors des cérémonies du mois de Khoïakh : voir É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiakh*, 2 vols, Le Caire, 1966-1968. Au sujet de la traduction de ce passage, voir Fr. COLIN, « Le parfumeur (*pꜣ ʿnṯ*) », *BIFAO* 103, 2003, p. 77-79 et en particulier n. 33.
[100] Le passage est obscur. Je propose sous toute réserve de traduire *ḫʿ* avec une valeur causative.
[101] Il semble s'agir d'un roi méroïtique inconnu à ma connaissance, qui aurait peut-être exercé une domination sur le Dodécaschène, et peut-être en particulier Philae, au cours du III^e^ s. : voir F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 58.
[102] (1) *mn rnᵓf pn nfr nn* (2) *sk r nḥḥ ḏ.t Pꜣ-dj-pꜣ*-(3)*ḥwt sꜣ n(y) Wrš* (4) *pꜣ ḥry nꜣ ḥry.w n(y.w) ỉs.t dj ʿnḫ nb.t Jw-rk* (5) *ḥnw.t nfr.t nb.t Jw-wʿb jwᵓf tḥb rnp.t rnᵓs* (6) *n ḥm(w) n(y) nbw ḫʿ(w) (?) pꜣ nṯr ḥṯ(w) n nbw mnwᵓf* (7) *n ḥbs.t 20 Bꜣw-n-Qʿš* (8) *ʿnḫ ḏ.t mry ỉs.t ꜣbd 4 ꜣḫ.t* (9) *sw 24 n rmṯ n(y) Km.t (...)* (11) *n Pꜣ-dj-pꜣ-ḥwt s Wrš* (12) *pꜣ [ḥry] ḥry.w n(y.w) ỉs.t (...)*.
[103] Voir *supra*, n. 99.

Enfin, un graffite anonyme inscrit sur la paroi extérieure du mur nord du temple d'Isis, bien que lacunaire, doit sans doute être pris en compte :

> *I.Philae.Dem*. 339 [104]:
>
> (1) L'an 23 du *šꜣy* (2) Antonin [105] lorsque le travail a été fait (3) sur […] en or d'Isis [106].

Bien que peu explicite, ce graffite nous renseigne peut-être sur les placages fixés dans la partie nord du temple. La paroi sur laquelle il est inscrit, juste dans l'axe du Saint des Saints, ne porte apparemment aucune trace de cheville de fixation [107]. Toutefois, celle qui lui fait face, la paroi intérieure du mur d'enceinte intérieur du temple, présentait, comme nous l'avons vu précédemment, plusieurs placages dont deux au moins de la déesse Isis. Si ce graffite est en rapport avec le placage ou la réfection de ces images plaquées d'Isis, il reste encore à expliquer pourquoi il a été inscrit sur ce mur et non sur celui qui portait les plaques. On notera en outre le caractère officiel du graffite que semble lui conférer son anonymat et l'emploi d'une titulature très particulière de l'empereur.

Bien qu'en marge de notre propos, on notera encore les graffites de deux personnages ayant réalisé, pour le premier, la dorure d'une statue d'Osiris et d'une statue d'Isis [108] et, pour le second, celle d'une statue de Cléopâtre [109].

Enfin, une stèle funéraire probablement datable de la deuxième moitié du II^e^ s.[110] et provenant du cimetière des prêtres de Philae situé sur l'île d'El Hesa, apporte un témoignage intéressant. Il s'agit de la stèle d'un certain Padiaset fils de Pakhnoum [111], « prophète du temple de Khnoum et d'Isis », « porteur d'enseigne devant le nome (?) » et « *kalasiris* d'Éléphantine » [112]. Un passage mentionne les actions de piété que Padiaset a réalisées :

> (…) J'ai fait une harpe en or pour Éléphantine et pour Philae, pour sa révélation (?), [j']ai fait un lit en ébène pour l'Enclos-de-l'appel d'Hathor [113]. J'ai plaqué une porte/une fenêtre (?) avec de l'or pour le Nome [114]. Ces choses, je les ai faites. Et j'ai fait achever un verrou (?) pour le temple de Philae [115].

---

[104] = Ph. 339 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*, p. 98 et pl. 52.

[105] Sur cette titulature particulière d'Antonin le Pieux voir J.-Cl. GRENIER, « Notes sur l'Égypte Romaine (I, 1-7) », *ChronEg* 63/125, 1988, p. 59-61 ; et *id*., *Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, *Papyrologica bruxellensia* 22, Bruxelles, 1989, p. 61.

[106] (1) *ḥsb.t 23 n Pꜣ-šꜣy* (2) *ʿntn(y)ny(s) jwᶟw jr hb* (3) *[...] n nbw n ꜣs.t*.

[107] On notera toutefois la présence de deux trous percés dans les oreilles d'Isis et de Nephthys sur ce relief, traces de fixation de boucles d'oreilles réelles ou bien volonté de rendre l'écoute du dieu plus efficiente ?

[108] *I.Philae.Dem*. 254 = Ph. 254 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*, p. 84 et pl. 41.

[109] *I.Philae.Dem*. 370 = Ph. 370 dans F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*, p. 104 et pl. 56.

[110] J.K. WINNICKI, « Petisis, Sohn des Pachnumis, Offizier und Priester an der südgrenze Ägyptens im 2. Jh. v. Chr. », *JJP* 26, 1996, p. 132.

[111] = Stèle Assouan 1057 ; voir J.D. RAY, « A Pious Soldier : Stele Aswan 1057 », *JEA* 73, 1987, p. 169-180 et pl. X ; J.K. WINNICKI, *op. cit*., p. 127-134.

[112] Padiaset semble porter des titres sacerdotaux associés à des titres militaires : J.D. RAY, *op. cit*., p. 177-178 ; et J.K. WINNICKI, *op. cit*., p. 132-134.

[113] Il s'agit du nom du temple d'Hathor de Philae.

[114] *twᶟj ḥḏw wʿ.t šsd/wmṯ nbw spꜣ.t*.

[115] Pour la translittération et la traduction de la totalité du passage, voir J.D. RAY, *op. cit*., p. 173-177 et J.K. WINNICKI, *op. cit*., p. 127-128.

Malgré le caractère problématique de ce passage, il est fort possible qu'il fasse allusion à certains de nos placages de Philae. Bien que l'élément architectural plaqué ne soit pas spécifiquement situé à Philae, le contexte dans lequel il apparaît semble l'indiquer. Reste à élucider le problème du lieu. J.D. Ray hésite entre une lecture *wmṯ*, « porte » [116] et *šš*d, « fenêtre », en privilégiant la première, tandis que J.K. Winnicki propose uniquement la lecture *wmṯ*, « Torbau (?) » [117]. S'il s'agit bien du terme *wmṯ*, il pourrait s'agir d'un des placages se situant dans une des portes du temple de Philae. Cependant, la lecture *šš*d, écartée par J.D. Ray en raison du déterminatif de la pierre utilisé, semble paléographiquement meilleure [118]. Il serait tentant d'y voir une allusion à une des fenêtres plaquées du portique occidental évoquées plus haut.

Nous aurions donc ici le témoignage d'un commanditaire privé, militaire jouissant aussi de charges sacerdotales, payant pour le placage d'un des reliefs mentionnés dans notre article.

Datation des structures rapportées de Philae

Il n'est pas aisé de dater précisément la mise en place de ces placages métalliques parfois associés à des « structures couvrantes ». Plusieurs problèmes se posent : ces structures rapportées sont-elles toutes contemporaines les unes des autres ou ont-elles été fixées à des époques différentes ? Ont-elles été pensées dès la conception de la décoration ? Ont-elles été installées directement à la suite des travaux de sculpture et de peinture ?

Au moins vingt-quatre reliefs sur les soixante recensés ont été plaqués avec certitude à l'époque romaine puisqu'ils ont été gravés au nom d'un empereur. Mais qu'en est-il des autres ?

Les reliefs contemporains de Nectanébo I^{er} plaqués dans le passage monumental du I^{er} pylône, ont pu être plaqués dès le règne de ce roi, bien que l'hypothèse d'un placage plus tardif en raison de leur ancienneté reste séduisante. Si l'interprétation des quatre graffites démotiques du I^{er} pylône est exacte, certaines des images monumentales du I^{er} pylône, sinon toutes, ont été plaquées dès le règne de Ptolémée Neos Dionysos, c'est-à-dire peu de temps après la sculpture des scènes [119]. On ne peut toutefois exclure la possibilité que certains reliefs ptolémaïques aient été plaqués à l'époque romaine seulement.

Le placage de certains reliefs de Philae aurait donc pu débuter dès le règne de Nectanébo I^{er} et se poursuivre jusqu'à l'époque antonine, voire jusqu'au III^{e} s. si l'on en juge par l'*I.Philae.Dem*. 68 et peut-être même au-delà dans le cas du relief de Mandoulis de la « Porte d'Hadrien » [120].

Le relief monumental plaqué de l'Osiris momiforme sur la face nord du môle est du I^{er} pylône (relief n° 33), laisse encore apparaître des traces d'une résille peinte sur la cape du dieu. De même, sur le mur d'enceinte intérieur du temple d'Isis (relief n° 53), on observe encore des traces de peinture rouge et blanche sur les périscélides d'une déesse, probablement Nephthys, plaquée sur le mur. Or, ces figures divines présentant les vestiges de placages ont pu rester

[116] Pour la signification de ce terme voir P. SPENCER, *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, Londres, 1984, p. 186-190.
[117] J.D. RAY, *op. cit.*, p. 175, n. (o) ; et J.K. WINNICKI, *op. cit.*, p. 128 et 130.
[118] Voir E*G*, 523-524.
[119] Bien qu'aucune date n'apparaisse dans ces graffites, ils sont très probablement d'époque ptolémaïque : voir F.Ll. GRIFFITH, *op. cit*, p. 51.
[120] Voir *supra*, p. 121.

visibles un certain temps – donc peintes – puis être plaquées dans un second temps seulement. *A contrario*, au début du siècle dernier, on pouvait observer la nette démarcation de la peinture à la limite du placage sur un relief d'Isis sculpté dans le passage du I^er^ pylône (relief n° 29) : le fond derrière la déesse plaquée n'était pas peint, tandis que celui sur lequel se détachait le roi l'était [121]. Cela témoigne peut-être d'une mise en place rapide du placage après l'achèvement de la sculpture ou, du moins, avant la pose de la peinture ; à moins qu'il ne s'agisse de la trace d'une réfection ultérieure de la peinture des parties non plaquées, qui aurait mieux résisté que la peinture appliquée sur la figure d'Isis avant son placage.

Fonctions des placages et des « structures couvrantes » de Philae

De nombreux éléments tendent à indiquer que ces images « enrichies » jouaient un rôle particulier lors des processions qui animaient régulièrement le temple et au cours desquelles les fidèles cheminaient seulement dans certains espaces du temple à la suite de la barque processionnelle d'Isis.

En effet, l'essentiel des reliefs plaqués de Philae s'organise selon un axe nord-sud, qui correspond à l'axe central et divin du temple. Ces placages se concentrent notamment sur les points de passage probablement majeurs dans la procession de la barque divine, tels que les passages centraux des pylônes. Cette importance de l'axe de procession se manifeste notamment par la symétrie de certains placages autour de cet axe (entre autres les reliefs n^os^ 28-29 et n^os^ 40-41 sur les montants des faces nord et sud de la porte centrale du I^er^ pylône). S'ajoutent à ces points alignés sur l'axe nord-sud, deux autres passages orientés est-ouest, dont les fonctions étaient primordiales dans le temple : il s'agit de la « Porte de Philadelphe », qui constituait probablement la porte d'accès principale au parvis du temple, et de la « Porte d'Hadrien », dernier espace par lequel transitait la barque d'Isis avant d'embarquer pour Biggeh.

En outre, à l'image des autres temples, ces scènes plaquées se situent généralement dans les parties extérieures du temple [122], à l'exception des figures plaquées à l'intérieur de la « Porte d'Hadrien » [123] et de deux tableaux sur la paroi intérieure sud de la salle hypostyle [124]. On remarquera que, à l'intérieur du temple, les placages n'apparaissent pas au-delà de cette salle hypostyle hypèthre qui semble être le dernier espace accessible aux fidèles [125]. D'ailleurs, la moitié des reliefs plaqués était visible depuis le parvis, autrement dit depuis l'espace le plus large conçu pour contenir la masse des dévots.

On notera enfin que l'essentiel des reliefs plaqués se situe dans le registre inférieur voire le soubassement des parois (45 reliefs sur 60). Il s'agissait probablement de répondre à une réalité rituelle relative aux cérémonies processionnelles et/ou au cadre de la « piété personnelle ». Lors de ces sorties, la barque divine marquait-elle des haltes devant certains

[121] Le fait est observable sur la photo Berlin 829. Je remercie à cette occasion L. Limme, D. Huyge et W. Claes des MRAH de Bruxelles de m'avoir permis de consulter à loisir les tirages de ces clichés.

[122] Voir *supra*, n. 4-8.

[123] Voir annexe reliefs 56-58. Rappelons que si ces parties sont aujourd'hui exposées à la lumière naturelle, c'est uniquement la conséquence de la destruction du plafond de cette chapelle contemporaine des Antonins, improprement appelée « porte ».

[124] Ces deux scènes bénéficiaient néanmoins d'un éclairage solaire puisque la partie centrale sud de la salle hypostyle est à ciel ouvert.

[125] Sur la salle hypostyle dernier accès aux profanes, voir pour Karnak J.-M. KRUCHTEN, *op. cit.*, p. 327, et en particulier n. 4.

reliefs enrichis ? Effectuait-on à cette occasion un geste rituel devant certains de ces reliefs ? Nous manquons malheureusement d'éléments pour restituer le déroulement de ces cérémonies. Il serait néanmoins tentant d'imaginer qu'à l'occasion de ces festivités, les grandes images des pylônes, plaquées et dissimulées par un voile, étaient révélées aux yeux de la foule amassée dans les cours.

Que représentait dans ce contexte le placage d'un relief ? Outre la volonté de mettre en avant une divinité, souvent en raison de son importance dans le panthéon local, de son statut particulier dans un espace précis du temple, ou du caractère unique de sa représentation, il s'agissait peut-être également d'insuffler à cette image divine plus de sacralité, plus de vie, plus de divin, en la magnifiant avec la matière même qui composait les chairs divines [126]. On pourrait aussi suggérer un lien avec une régénération de ces images particulières sous l'action des rayons solaires [127]. Enfin, il est possible que l'emploi des placages ait permis de rendre plus pur l'espace par lequel transitait la barque du dieu et peut-être plus purifiable par le biais de libations. On constate aussi que ce sont généralement les lieux de passage, c'est-à-dire les lieux dangereux pour la divinité, qui étaient les plus richement plaqués. On signalera à ce propos que si certains passages de Philae ne sont plaqués que sur un côté, à l'image de la grande porte du I^er^ pylône, c'est probablement parce que le battant de la porte était également plaqué de métal. Ainsi, lorsque le battant était dans son logement, c'est-à-dire lorsque la porte était ouverte, l'intérieur du passage était couvert de métal de part et d'autre.

S'il est évident que certaines de ces images enrichies – notamment les grandes images du pylône – jouaient un rôle dans les cérémonies du culte « officiel », d'autres images faisaient probablement l'objet d'une dévotion plus « populaire ». Cela semble être le cas pour les petites images isolées, notamment celles situées dans l'espace le plus accessible aux fidèles, à savoir le parvis du temple. Ainsi, comme nous l'évoquions plus haut, les reliefs d'Osiris de la « Porte de Philadelphe » (reliefs n° 18-19) étaient accessibles depuis l'extérieur de l'enceinte, même lorsque la porte était fermée. De la même façon, les petites figures plaquées sur les colonnes du parvis devaient servir de support à cette ferveur : le relief de l'Isis *lactans* (relief n° 5) semble en être la meilleure illustration. Ce sont peut-être les fidèles eux-mêmes qui promouvaient ce type de relief au rang d'image remarquable. On observe d'ailleurs sur le relief de Mandoulis le témoignage d'une pratique de magie populaire désormais bien identifiée [128] : deux longues cupules naviformes. Ces cupules ont été creusées à plus de deux mètres du sol, entre les jambes du dieu, de façon à prélever un peu de poudre minérale à proximité du dieu tout en préservant son image. Le même fait est observable sur l'image plaquée d'Isis de la colonne 13, qui ne comporte que quelques cupules devant le visage de la déesse. Dans les deux cas, le faible nombre de cupules pourrait laisser penser que les reliefs ont été plaqués, par décision « officielle », afin de signifier la promotion de ces images, mais peut-être aussi pour les protéger de ce type de prélèvement pouvant paradoxalement aboutir à la destruction totale des images [129].

Cette dévotion « non officielle » ne se rattache pas uniquement au monde profane et peut aussi être le fait des prêtres. Il est possible que les membres du clergé de Philae aient également accordé un intérêt particulier à certains reliefs dans le cadre d'une dévotion en

[126] Fr. DAUMAS, *RHR* 149, 1956, p. 1-17.
[127] À l'image de la réactivation de la statue lors des cérémonies du *ḥnm jtn*.
[128] Voir Cl. TRAUNECKER, dans *La Maggia in Egitto ai Tempi dei Faraoni*, p. 221-242.
[129] Voir P.J. BRAND, *op. cit.*, p. 62-63 et en particulier n. 133. Voir par exemple, sur ce même portique, la scène située sur le registre inférieur de la face est de la colonne 16 : le creusement sévère a effacé une partie du roi, toute l'offrande et une partie du dieu.

marge du culte officiel. Ainsi, on voit mal comment les images plaquées de Nephthys sur le I^{er} pylône (relief n° 37) et sur le II^{e} pylône (relief n° 49) pourraient s'intégrer dans le cadre d'une simple « piété populaire » (c'est-à-dire celle des profanes). En revanche, ces placages pourraient témoigner d'actes de piété personnelle émanant de la sphère sacerdotale. Il convient lorsqu'on parle de piété personnelle dans le cadre de l'étude des placages, de faire la distinction entre celle des prêtres, acteurs du culte et détenteurs de savoirs théologiques (variables également en fonction des rangs sacerdotaux) et celle des simples profanes.

Il faut donc se figurer le temple de Philae orné d'une riche décoration, où reliefs peints cohabitaient avec reliefs couverts d'« or » parfois dissimulés par des volets, des stores ou des voilages. Le temple de Philae n'a pourtant rien d'une exception dans ce domaine. Le nombre de ses placages peut sembler impressionnant, il est pourtant presque moitié moins important que ceux des temples de Karnak. Si l'analyse du cas de Philae apporte quelques éléments de réponse, seule une étude systématique de ces structures rapportées dans les temples égyptiens permettrait de lever un peu plus le voile sur leurs fonctions et leur histoire.

Annexe : liste des reliefs à structures rapportées de Philae

(Les n^{os} grisés correspondent à des reliefs plaqués et surmontés d'une structure de bois)

N° relief	Emplacement	Divinités et rois plaqués	Type d'offrande	Roi
1	Portique occidental, col. 13, reg. inf., face E	Isis	vin	Tibère
2	Portique occidental, col. 15, reg. sup., face O	Harendotès	encens	Tibère
3	Portique occidental, col. 16, reg. sup., face E	Mandoulis	*maât*	Tibère
4	Portique occidental, col. 21, reg. sup., face E	Thot	couronne de justification	Tibère
5	Portique occidental, col. 25, reg. sup., face O	Isis *lactans*		
6	Portique occidental, reg. inf., 11^{e} tabl. à p. du S	Triade osirienne et Auguste (couverts d'un même placage)	encens/libation	Auguste
7	Portique occidental, reg. inf., 14^{e} tabl. à p. du S	Arensnouphis, Tefnout et le roi (?) (couverts d'un même placage)	[…]	[…]
8	Portique occidental, reg. inf., 15^{e} tabl. à p. du S	Triade osirienne et Auguste (couverts d'un même placage)	encens/libation	Auguste
9	Portique occidental, fenêtre 10, montant S, reg. inf.	Osiris, Isis et Auguste	*sḫ.t*	Auguste
10	Portique occidental, fen. 10, montant N, reg. inf.	Isis, Harpocrate et Auguste	*sḫ.t*	Auguste
11	Portique occidental, fen. 3, embr. S	Isis		
12	Portique occidental, fen. 8, embr. S	Un personnage dont le nom est perdu ; iconographie identique au relief suivant.		
13	Portique occidental, fen. 8, embr. N	Un certain		
14	Portique occidental, fen. 11, embr. S	Isis		
15	Portique occidental, fen. 12, embr. S	Osiris		
16	Portique occidental, fen. 13, embr. S	Osiris-Ounnefer		
17	Portique occidental, fen. 13, embr. N	Isis		
18	« Porte de Philadelphe », côté S de l'embr., reg. méd.	Osiris-Ounnéfer et Tibère	encens/libation	Tibère
19	« Porte de Philadelphe », côté N de l'embr., reg. méd.	Osiris-Ounnéfer et Tibère	encens/libation	Tibère

20	I^er^ pyl., face S, môle O, reg. inf., entre la porte centrale et le logement du mât	Isis	massacre ennemis	Pt. Neos Dionysos
21	I^er^ pyl., face S, môle E, reg. inf., entre la porte centrale et le logement du mât	Hathor de Senmet	massacre ennemis	Pt. Neos Dionysos
22	I^er^ pyl., face S, môle E, reg. inf., à droite du logement du mât	Horus d'Edfou	massacre ennemis	Pt. Neos Dionysos
23	I^er^ pyl., face S, môle E, reg. inf., à gauche du mur de liaison de la « porte de Philadelphe »	Isis	massacre ennemis	Pt. Neos Dionysos
24	I^er^ pyl., face S, môle O, porte ouvrant sur le mammisi, montant O, reg. inf.	Isis (derrière Harpocrate)	offrande alimentaire	Pt. Philométor
25	I^er^ pyl., face S, môle O, porte ouvrant sur le mammisi, montant E, reg. inf.	Isis (derrière une forme d'Horus)	offrande alimentaire	Pt. Philométor
26	I^er^ pyl., passage de la porte menant au mammisi, côté E de l'embr., partie S, à droite de la petite porte d'accès à l'int. du môle, reg. inf.	Isis et Harpocrate	*sḫ.t*	Pt. Philométor
27	I^er^ pyl., face S, porte centrale, montant O, reg. inf.	Hathor de Senmet	apparition royale	Nectanébo I^er^
28	I^er^ pyl., face S, porte centrale, montant E, reg. inf.	Isis	apparition royale	Nectanébo I^er^
29	I^er^ pyl., passage de la porte centrale, côté O de l'embr., partie S, reg. méd., sur le retour du montant	Isis	adoration	Nectanébo I^er^
30	I^er^ pyl., passage de la porte centrale, côté O de l'embr., partie centrale faisant face au logement du battant, reg. inf.	Isis	consacre grande offrande	Nectanébo I^er^
31	I^er^ pyl., passage de la porte centrale, côté O de l'embr., partie N, reg. méd., sur le retour du montant	Isis	adoration	Nectanébo I^er^
32	I^er^ pyl., passage de la porte centrale, côté O de l'embr., partie N, reg. inf., sur le retour du montant	Horus fils d'Osiris	cruche-*nms.t*	Nectanébo I^er^
33	I^er^ pyl., face N, môle E, reg. méd.	Osiris-Ounnéfer	lait	Pt. Neos Dionysos
34	I^er^ pyl., face N, môle E, reg. méd., à gauche de la porte centrale	Isis	vin	Pt. Neos Dionysos

35	I^er^ pyl., face N, môle O, reg. méd., à droite de la porte centrale	Hathor de Senmet	bière	Pt. Neos Dionysos
36	I^er^ pyl., face N, môle E, reg. inf., à gauche de la porte d'accès à l'intérieur du môle E	Isis (entre Nout et Harsiesis)	myrrhe	Pt. Neos Dionysos
37	I^er^ pyl., face N, môle E, reg. inf., à droite de la porte d'accès à l'intérieur du môle E	Nephthys (entre Thot et Heqes)	myrrhe	Pt. Neos Dionysos
38	I^er^ pyl., face N, môle E, linteau de la porte donnant accès à l'intérieur du môle E	double-scène, partie gauche, Pt. Philométor et Cl. II offrant […] à Osiris et Isis ; partie droite, offrant du vin à Khnoum-Rê et Hathor de Senmet		Pt. Philométor
39	I^er^ pyl., face N, môle E, entre la porte d'accès à l'int. du pylône et la porte centrale, reg. inf.	Isis en tête de procession faisant un geste d'adoration devant Osiris et Harendotès		
40	I^er^ pyl., face N, porte centrale, montant E, reg. inf.	Isis	*d n(y)-sw.t ḥtp*	Nectanébo
41	I^er^ pyl., face N, porte centrale, montant O, reg. inf.	Hathor de Senmet	*d n(y)-sw.t ḥtp*	Nectanébo
42	I^er^ pyl., face N, môle O, porte ouvrant sur le mammisi, montant E, reg. inf.	Isis	lapis-lazuli	Pt. Neos Dionysos
43	I^er^ pyl., face N, môle O, porte ouvrant sur le mammisi, montant O, reg. inf.	Hathor de Senmet	or	Pt. Neos Dionysos
44	Mammisi, ext. du pronaos, paroi E, reg. méd.	Isis et Hathor de Senmet (devant 7 Hathors tambourinant)		Pt. Neos Dionysos
45	II^e^ pyl., face S, môle O, reg. inf., à gauche du logement du mât	Osiris-Ounnéfer	consacre offrande	Pt. Neos Dionysos
46	II^e^ pyl., face S, môle O, reg. inf., entre le logement du mât et la porte monumentale	Isis	consacre offrande	Pt. Neos Dionysos
47	II^e^ pyl., face S, môle E, reg. inf., entre la porte monumentale et le logement du mât	Hathor de Senmet	consacre offrande	Pt. Neos Dionysos
48	II^e^ pyl., face S, môle E, reg. inf., à droite du logement du mât	Horus d'Edfou	consacre offrande	Pt. Neos Dionysos

49	IIe pyl., face S, môle E, à droite de la porte monumentale, soubassement	Osiris-Ounnéfer, Nephthys et Harpocrate	offrande alimentaire	Pt. Neos Dionysos (en tête de procession)
50	IIe pyl., face N (= mur S de la salle hypostyle), môle E, à gauche de la porte monumentale, reg. méd.	Isis	holocauste	Pt. Evergète II
51	IIe pyl., face N (= mur S de la salle hypostyle), môle E, porte monumentale, montant O, reg. inf.	Isis	vin	Pt. Evergète II
52	Mur d'enc. int. du temple d'Isis, mur N, face int., reg. inf., partie O	partie inférieure d'une déesse (Isis ?)	[…]	Pt. Philométor
53	Mur d'enc. int. du temple d'Isis, mur N, face int., reg. inf., partie O	partie inférieure d'une déesse (Nephthys ?)	[…]	Pt. Philométor
54	Mur d'enc. int. du temple d'Isis, mur N, face int., reg. inf., partie E	Isis	encens/libation	Pt. Philométor
55	Mur d'enc. int. du temple d'Isis, mur N, face int., reg. inf., partie E	Osiris	encens/libation	Pt. Philométor
56	« Porte d'Hadrien », paroi S, reg. inf., procession divine, quatrième dieu	Thot de Pnoubs		
57	« Porte d'Hadrien », paroi S, reg. inf., procession divine, septième dieu	[…]		
58	« Porte d'Hadrien », paroi S, reg. inf., procession divine, huitième dieu	Probablement Mandoulis		
59	« Porte d'Hadrien », paroi N, reg. méd., 1ere scène conservée depuis l'est	Osiris dans le bosquet sacré		
60	« Porte d'Hadrien », passage de la porte, côté N de l'embr., reg. inf.	Isis	Grande offrande	Antonin le Pieux

1. PM VI, p. 204, [Z], M = photos Berlin 1405, 1408, 1410 = fiches *Wb* 855-859.

2. PM VI, p. 204, [Z], O = photos Berlin 1419, 1421-1422 = fiches *Wb* 892-895. Les trous de la partie supérieure sont visibles et non bouchés sur la photo Berlin 1419.

3. PM VI, p. 204, [Z], P = photos Berlin 1423, 1426, 1428 = fiches *Wb* 903-907.

4. PM VI, p. 204, [Z], U = photos Berlin 1448, 1451, 1453 = fiches *Wb* 956-960.

5. PM VI, p. 204, [Z], Y.

6. PM VI, p. 208, (26)-(35) « Augustus offers (…) incense and libation to Osiris-Onnophris, Isis and Horus » = photo Berlin 147 = fiches *Wb* 734-737.

7. PM VI, p. 208, (26)-(35) « remains of scene with two divinities » = photo Berlin 148 = fiche *Wb* 738.

8. PM VI, p. 209, (37)-(44) « Augustus offers incense and libation to Osiris, Isis, and Harsiēsi » = photo Berlin 150 = fiches *Wb* 739-744.

9. PM VI, p. 209, (b) = photo Berlin 630 = fiches *Wb* 818-820.

10. PM VI, p. 209, (a) = photo Berlin 631= fiches *Wb* 808-810.

11. PM VI, p. 204, [Z], e = photo Berlin 138.

12. PM VI, p. 204, [Z], h.

13. PM VI, p. 204, [Z], i.

14. PM VI, p. 204, [Z], j = photo Berlin 1590.

15. Le PM ne mentionne que la figure d'Harendotès sur le côté N de l'embrasure : PM VI, p. 204, [Z], k.

16. PM VI, p. 204, [Z], l.

17. PM VI, p. 204, [Z], m.

18. Le tableau n'est pas mentionné par le PM.

19. Le tableau est également absent du PM.

20. *Philä* I, fig. 6 et p. 16 = photo Berlin 196.

21. H. JUNKER, *op. cit.*, fig. 14 et p. 30 = photos Berlin 188-189A.

22. *Idem*.

23. *Idem*.

24. *Philä* I, fig. 110 et p. 192, 194 = photo Berlin 180. Voir Fr. DAUMAS, *Les Mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958, p. 152.

25. *Philä* I, fig. 114 et p. 201 = photo Berlin 182 ; voir Fr. DAUMAS, *op. cit*. L'image de la déesse a été entièrement martelée.

26. *Philä* I, fig. 129 et p. 226 = photo Berlin 239.

27. *Philä* I, fig. 72 et p. 132 = photo Berlin 175. La tête de la déesse a été remplacée par une croix copte.

28. *Philä* I, fig. 75 et p. 134 = photo Berlin 171. Le corps de la déesse a été entièrement martelé.

29. *Philä* I, fig. 85 et p. 147-148 = photo Berlin 829.

30. *Philä* I, fig. 89 et p. 152 = photo Berlin 828.

31. *Philä* I, fig. 84 et p. 147 = photo Berlin 826.

32. *Idem*.

33. *Philä* I, fig. 20 et p. 2-43 = photo Berlin 222. On aperçoit encore quelques traces du motif de résilles peint en blanc sur la « cape » du dieu.

34. *Philä* I, fig. 19 et p. 40-41 = photo Berlin 223.

35. *Philä* I, fig. 27 et p. 54-55 = photo Berlin 226.

36. *Philä* I, fig. 55 et p. 106 = photos Berlin 521-522.

37. *Philä* I, fig. 56 et p. 107 = photos Berlin 519-520.

38. *Philä* II, p. 406-409. Les corps des personnages sont tous martelés. Les deux petits tableaux étaient apparemment recouverts d'une seule plaque.

39. *Philä* I, fig. 58 et p. 110-111 = photo Berlin 525. La procession se poursuit du côté gauche de la porte d'accès au pylône. Le dieu Khnoum-Rê, situé directement derrière Isis, n'a pas été inclus dans le placage.

40. *Philä* I, fig. 83 et p. 144 = photo Berlin 1376.

41. *Philä* I, fig. 80 et p. 141 = photo Berlin 1381.

42. *Philä* I, fig. 124 et p. 217-221 = photo Berlin 517 ; voir Fr. DAUMAS, *op. cit.*, p. 152 et pl. VI/B.

43. *Philä* I, fig. 121 et p. 214 = photo Berlin 513 ; voir *ibid.*, p. 152 et pl. VI/A (« Isis » [sic]).

44. *Philä* II, p. 220-223 = photos Berlin 417-418.

45. PM VI, p. 230-231, (244)-(245) « lower part » = photos Berlin 280, 282. Le corps du dieu a été soigneusement martelé.

46. PM VI, p. 231, (244)-(245) « upper part » = photos Berlin 280-283. La déesse, à l'exception de sa couronne, a été martelée.

47. PM VI, p. 230-231, (246)-(247) « lower part » = photos Berlin 275-277.

48. *Idem*.

49. PM VI, p. 230-231, (246)-(247) « base » = photos Berlin 540.

50. PM VI, p. 233, (264) = photo Berlin 673.

51. PM VI, p. 232, (259) « right jamb » = photo Berlin 671.

52. Le mur n'ayant été remonté qu'après le déplacement du temple sur l'île d'Agilkia, ces scènes n'ont été ni enregistrées par le PM, ni photographiées par l'expédition prussienne. Les scènes sont probablement contemporaines du bandeau du soubassement qu'elles surmontent et qui porte la titulature de Ptolémée Philométor.

53. *Idem*.

54. *Idem*.

55. *Idem*.

56. PM VI, p. 255, (6)-(7) « Third register » = photos Berlin 408-411.

57. *Idem*.

58. *Idem*.

59. PM VI, p. 255, (6)-(7) « Second register (…) Osiris in front of sacred tree » = photos Berlin 406-407.

60. PM VI, p. 254, (1) il s'agit bien d'un tableau au nom d'Antonin le Pieux et non de Marc-Aurèle = photos Berlin 392-393.

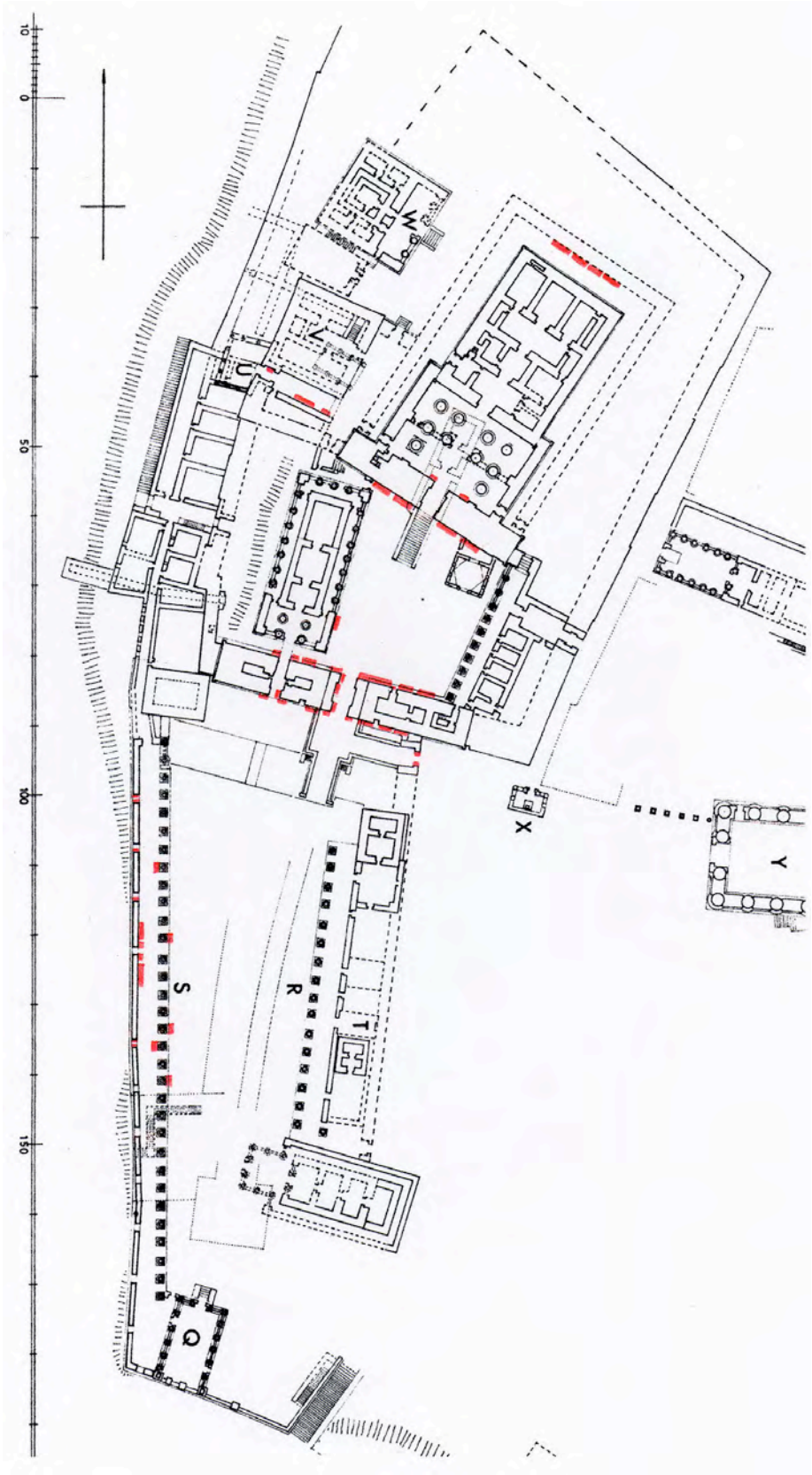


Fig. 1. Plan de situation général des placages dans le temple de Philae (d'après G. Haeny, « A Short Architectural History of Philae », *BIFAO* 85, 1985, p. 229).

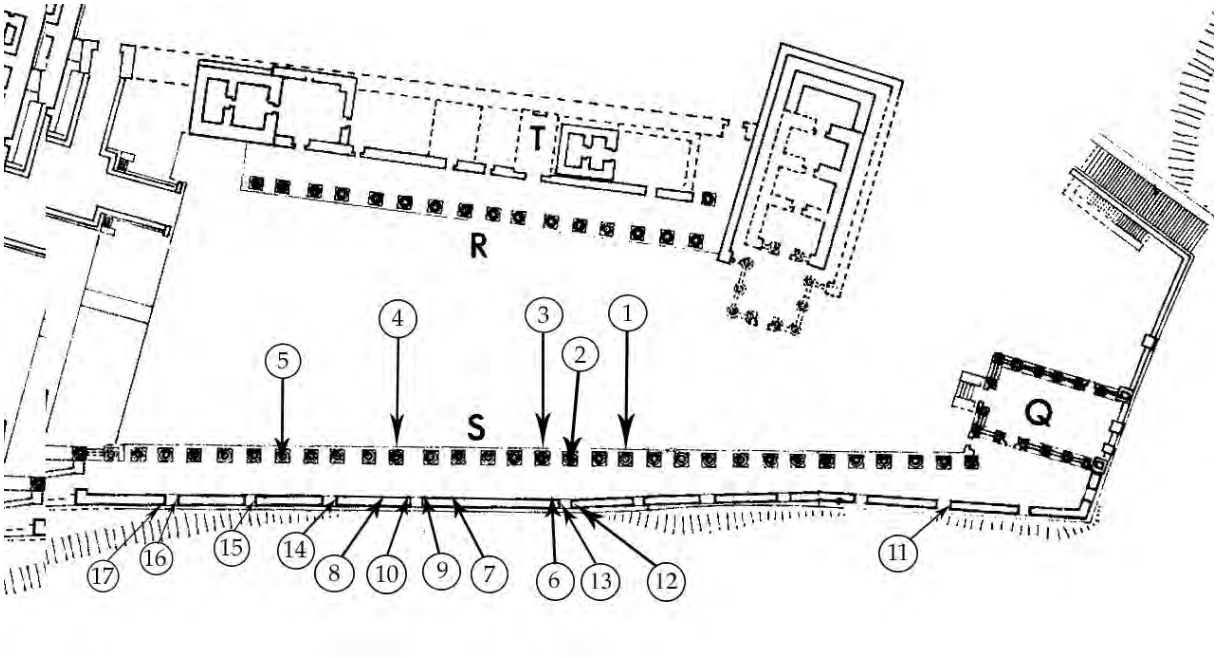


Fig. 2. Schéma de positionnement des placages sur le portique occidental (élaboré d'ap. G. Haeny, *BIFAO* 85, 1985, p. 229).

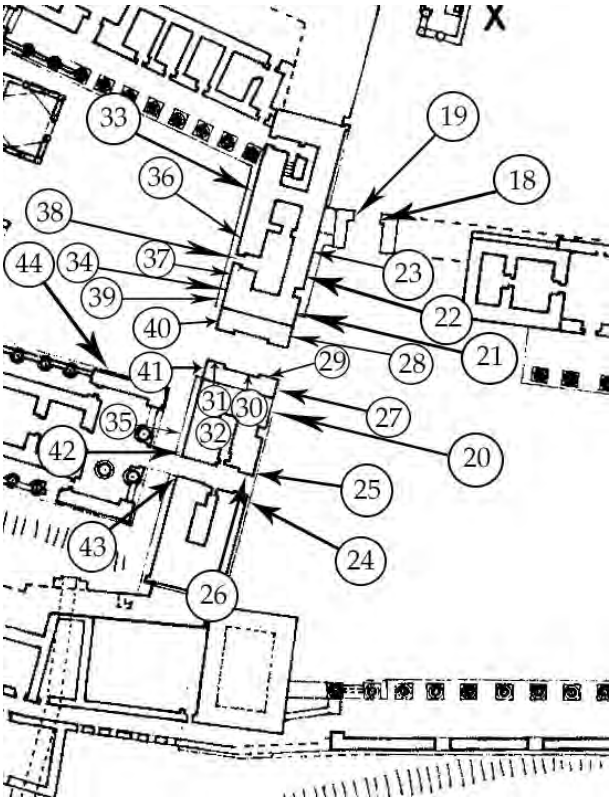


Fig. 3. Schéma de positionnement des placages sur la « Porte de Philadelphe », le I[er] pylône et le mammisi (d'après G. Haeny, *BIFAO* 85, 1985, p. 229).

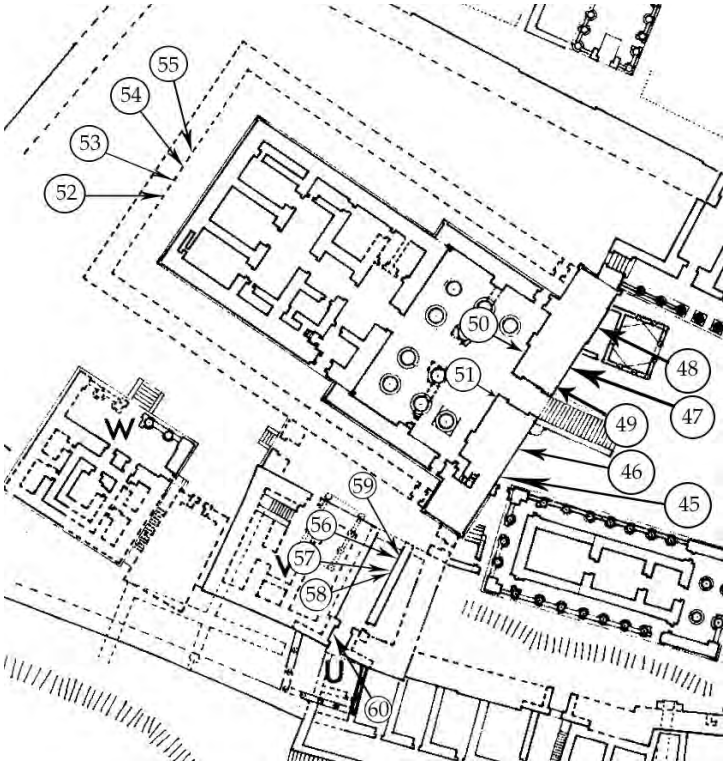


Fig. 4. Schéma de positionnement des placages sur le temple d'Isis et la « Porte d'Hadrien » (d'après G. Haeny, *BIFAO* 85, 1985, p. 229).

Fig. 5. Mandoulis (relief n° 3).

Fig. 6. Isis *lactans* (relief n° 5).

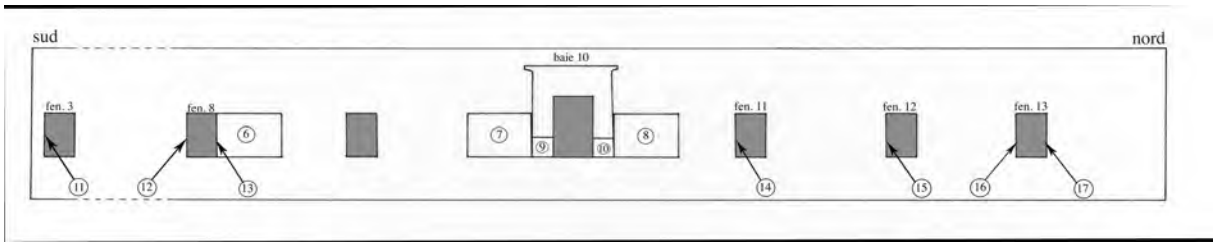


Fig. 7. Schéma des placages du mur du portique occidental.

Fig. 8. Isis dans une des fenêtres du portique occidental (relief n° 11).

Fig. 9. Le personnage dans une fenêtre du portique occidental (relief n° 13).

Fig. 10. Un des reliefs plaqués d'Osiris sur la « Porte de Philadelphe » (relief n° 19).

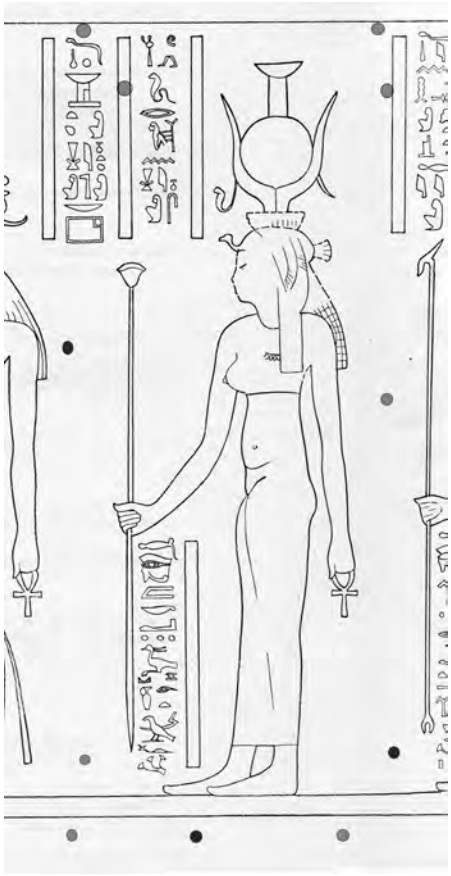


Fig. 11. Nephthys plaquée dans une série de divinités (relief n° 37) (les trous grisés correspondent aux trous bouchés) (d'après *Philä* I, fig. 56).

Fig. 12. La triade Osiris-Nephthys-Harpocrate (relief n° 49).

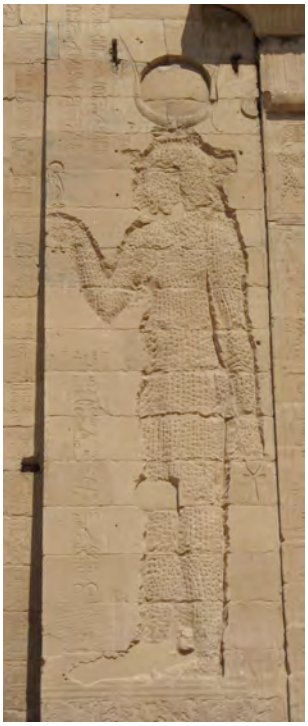


Fig. 13. La figure monumentale d'Isis sur la face sud du môle ouest du I[er] pylône (relief n° 20).

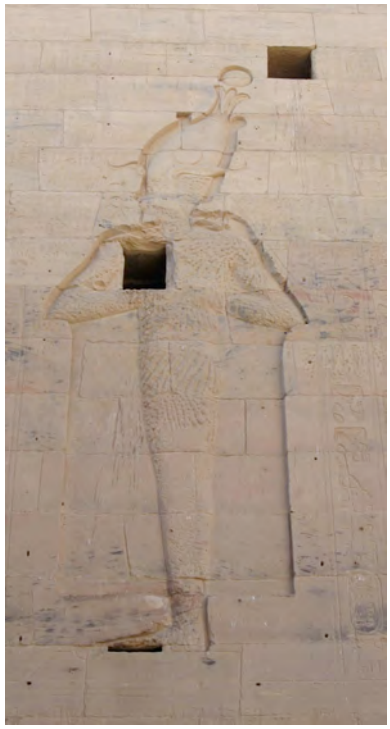


Fig. 14. La figure monumentale d'Osiris sur la face nord du môle est du I[er] pylône (relief n° 33).

Fig. 15. La figure monumentale d'Isis sur la face nord du môle est du I[er] pylône (relief n° 34).

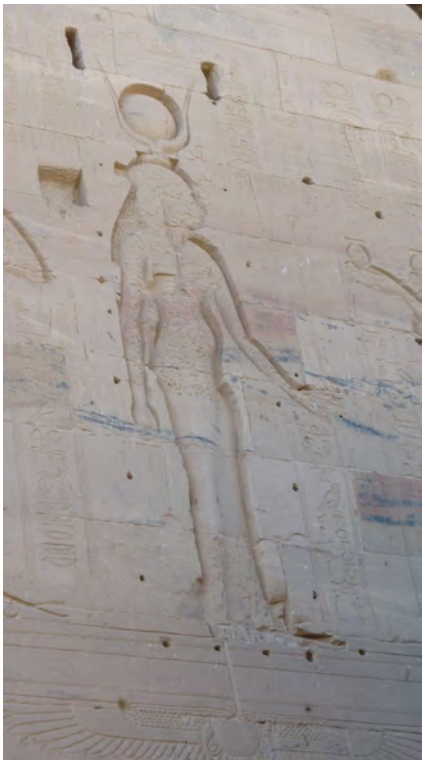


Fig. 16. La figure monumentale d'Hathor de Senmet sur la face nord du môle ouest du I[er] pylône (relief n° 35).

Fig. 17. La figure monumentale d'Horus d'Edfou sur le IIe pylône (relief n° 48).

Fig. 18. Isis et Hathor sur le mur extérieur est du mammisi (relief n° 44).

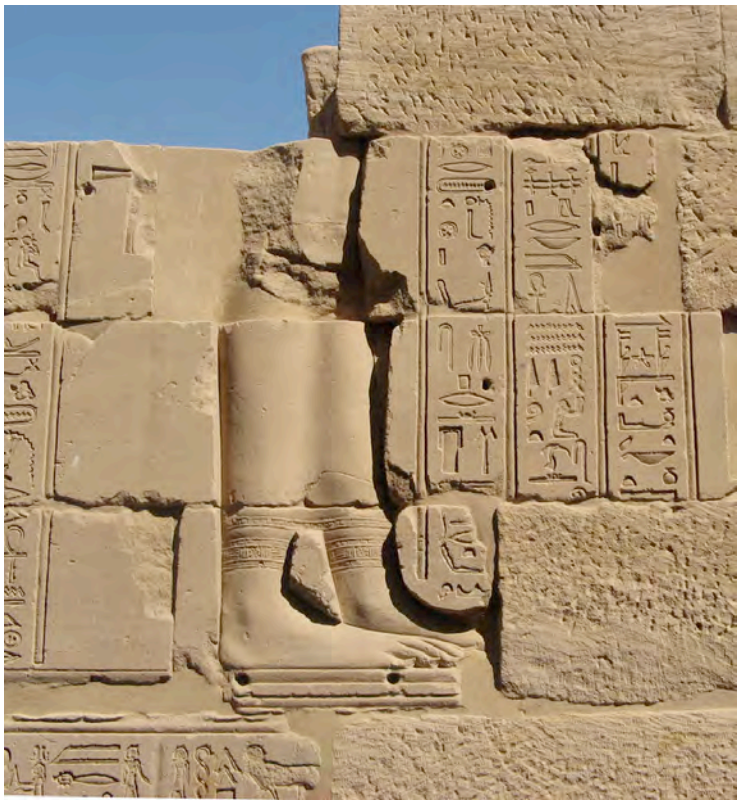


Fig. 19. Partie inférieure d'un relief monumental d'Isis sur le mur d'enceinte intérieur du temple d'Isis (relief n° 54).

Fig. 20. Osiris dans le bosquet sacré sur le mur sud de la « Porte d'Hadrien » (relief n° 59).

Fig. 21. Thot de Pnoubs dans la procession divine du mur sud de la « Porte d'Hadrien » (relief n° 56).

Fig. 22. L'image martelée de Mandoulis dans la procession divine du mur sud de la « Porte d'Hadrien » (relief n° 58).

Un Harpocrate arlésien

Alain Charron

LA RÉINTERPRÉTATION d'une sculpture conservée au musée départemental de l'Arles antique est l'occasion de rendre hommage au professeur Jean-Claude Grenier qui a tant fait pour l'étude de ces monuments romains qui portèrent « une certaine forme de la religion égyptienne tardive jusqu'aux confins les plus éloignés du Monde gréco-romain » [1].

Préalablement à l'inauguration du musée, alors appelé Institut de recherche sur la Provence antique, en mars 1995, nous avons, deux années durant, procédé au nettoyage et à la restauration d'une grande partie des collections arlésiennes. Des quantités de sculptures ont ainsi été traitées, sans que l'ensemble des statues, bas-reliefs et fragments architecturaux ne soient tous nettoyés ou restaurés, tant leur nombre était important.

La priorité fut alors donnée aux œuvres devant prendre place dans l'exposition permanente, les autres devant attendre encore quelques années avant de voir leur sort s'améliorer. Parmi ces dernières pièces dont le traitement était reporté figurait une statue de taille moyenne, auparavant exposée au Musée d'art païen, que les registres que nous avions alors consultés, présentaient comme une figuration du dieu Silvain. Pendant quelque temps, nous acceptions cette identification. Il y avait tellement de sculptures dont il fallait suivre l'évolution quand elles passaient dans les mains expertes des restaurateurs et de tels délais à respecter pour pouvoir inaugurer le musée à la date désirée, que nous n'avions malheureusement guère le temps de nous attarder à discuter de leur iconographie.

Il est vrai que cette œuvre, acéphale, était privée de ses pieds et couverte d'une bonne couche de crasse. Néanmoins, on sentait une pièce intéressante poindre sous la noirceur de la poussière accumulée par les années, même si la qualité de la sculpture faisait plutôt « provinciale ».

Parmi les équipes de restaurateurs qui nous ont apporté leur concours à cette époque, figurait un atelier composé de Roland et Olivier Coignard. Ceux-ci ne se contentaient jamais de suivre la programmation des travaux et ils avaient pris l'habitude de chercher dans les collections de fragments épars si l'un d'eux n'aurait pu coller sur une des statues en cours de traitement. À plusieurs reprises, ils ont pu débusquer des montages qui permettaient de mieux appréhender une œuvre [2]. Nous avions alors, à plusieurs reprises, commenté la qualité de cette sculpture, regrettant de ne pas connaître sa tête. Celle-ci n'a jamais été localisée, mais un matin, Olivier Coignard nous a annoncé avoir trouvé les pieds. Du coup, la décision a été prise de nettoyer l'œuvre et de remettre en situation la partie inférieure de la statue. Cette belle histoire aurait

[1] J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, Leyde, 1977, p. 1.

[2] Je les remercie tous les deux pour l'aide apportée dans l'étude et la restauration des collections de notre institution et plus particulièrement les blocs architecturaux et stèles provenant du site de Mouriès.

pu s'arrêter là, d'autant plus qu'il n'était pas question de présenter ce « Silvain » dans les salles.

Ce n'est que quelque temps plus tard, juste après l'ouverture du musée au public, et en rangeant les réserves, que j'ai de nouveau pu regarder, et là plus tranquillement, la sculpture. Une nouvelle identification du personnage représenté est alors devenue évidente. Il ne s'agissait pas d'un Silvain mais d'un Harpocrate que le mouvement de son bras droit trahissait. C'est cette réinterprétation, liée à ce que nous pouvons connaître des *isiaca* sur Arles, que je souhaite développer dans les lignes qui suivent.

La découverte de la statue

La statue, acéphale et mesurant 1,055 m de haut, 0,365 m de large et 0,29 m de profondeur, est entrée dans les collections du musée après sa découverte le 28 janvier 1841 [3]. Les notes de François Huard, conservateur du musée lapidaire à partir de 1826 [4], malgré une erreur d'attribution, sont formelles, d'autant plus que l'auteur a réalisé un dessin de l'œuvre de grande qualité [fig. 1] ainsi qu'un relevé : « Partie d'une statue de Seres, en piere calcaire, de moyenne grandeur, la tette et les pieds ont disparu, trouvée près les arrenes d'arles le 28 janvier 1841 » [5].

Il est impossible de savoir si le bloc de la base et des pieds replacé par Olivier Coignard a été découvert lors des mêmes travaux de dégagement que le reste de la statue, mais cela semble peu probable, eu égard au rapport de François Huard [6] qui signale bien que la tête et les pieds manquent. Appartenant au fonds ancien, il n'a malheureusement aucune provenance assurée quant à son lieu de « conservation » pendant deux mille ans.

Contrairement à beaucoup d'œuvres entrées anciennement au musée, le lieu de découverte du corps a été enregistré. Il provient d'une maison située contre l'amphithéâtre, du côté sud-ouest. En revanche, aucun détail n'est donné quant au contexte, à l'exception de blocs sculptés découverts en même temps, des œuvres intéressantes, notamment la base d'une statuette de Minerve en marbre blanc datée du II^{e} siècle (conservée actuellement dans les réserves du musée), ce que précise une autre mention de François Huard [7]. La différence de

[3] Elle porte le numéro d'inventaire FAN 92.00.410 (ancien P. 410).

[4] François Huard (1792-1856), peintre, directeur de l'école de dessin d'Arles, membre de la commission archéologique chargée de superviser les fouilles du théâtre antique, a été conservateur des collections archéologiques installées dans l'église Sainte-Anne en 1826 à l'initiative du maire, le baron de Chartrouse.

[5] Fr. HUARD, *Notes archéologiques*, Arles, médiathèque, fonds ancien, ms 791, f° 9, 84, seule l'orthographe varie dans la deuxième version de la notice, certainement due à son fils Joseph Marie Henri Huard qui fut lui aussi responsable des collections archéologiques du musée, les dessins sont dans le ms 789, f. 84 et 101. Sur François Huard, voir P. PICARD-CAJAN, *Le voyage immobile de Monsieur Huard, peintre et archéologue arlésien, 1792-1856*, exposition Arles, Museon Arlaten, Arles, 17 novembre 1995 – 14 janvier 1996, Arles, 1996.

[6] « En 1840, la Commission archéologique a demandé au roi de déclarer d'utilité publique les réparations nécessaires pour la conservation des monuments antiques, et en particulier les expropriations pour « l'amphithéâtre… ». C'est sans doute à cette occasion que les travaux ont permis de mettre au jour ces objets, François Huard suivant les découvertes qui se faisaient sur la ville. O. CAYLUX, « La commission archéologique », *Le goût de l'antique, quatre siècles d'archéologie arlésienne*, exposition Arles, espace Van Gogh, Arles, 20 octobre 1990-6 janvier 1991, Arles, 1990, p. 91-92.

[7] F. BENOÎT, *Département des Bouches-du-Rhône,* Forma Orbis Romani, *Carte archéologique de la Gaule romaine*, Paris, 1936, p. 149, n° 15. L'œuvre, inventoriée sous le numéro FAN 92.00.48, mesure 0, 22 m de haut, 0,38 m de large et 0,22 m de profondeur ; M.-P. ROTHÉ, M. HEIJMANS (dir.), *Arles, Crau, Camargue*, *Carte archéologique de la Gaule* 13/5, Paris, 2008, p. 315 ; Fr. HUARD, ms 791, f° 9, « Fragment de la partie inférieure

date, une seule journée, est peu importante et reflète peut-être simplement le déroulement des travaux effectués contre le monument, sans doute pour compléter son dégagement. Cette découverte fortuite rassemble des fragments d'œuvres apportés là pour une raison inconnue, sans doute dans un souci de récupération du matériau.

Description

La statue [fig. 2] est taillée dans un calcaire blanc et fin local provenant d'une des carrières du Bois des Lens, à 25 km au nord-ouest de Nîmes [8]. Ces carrières ont d'ailleurs servi à nombre de constructions de la cité antique. Elle est assez élégante, même si elle trahit un travail plutôt moyen.

L'origine égyptienne et l'aspect juvénile du dieu ont été totalement hellénisés en passant par le moule alexandrin mais cependant sans créer un type canonique qui permettrait de reconnaître la divinité avec assurance. L'iconographie d'Harpocrate ressemble à celles d'Éros et le dieu peut être « figuré assis ou debout, nu ou vêtu, ailé ou aptère, avec ou sans attributs » [9], mais seuls l'index porté à la bouche et la coiffure pharaonique, voire un lotus, permettent de le distinguer avec assurance. Il existe donc de nombreuses représentations différentes, mais les types établis n'admettent en fait que de légères variations [10].

Le jeune dieu d'Arles ne manque cependant pas de délicatesse et présente un déhanché typique des sculptures des époques hellénistique et romaine [11]. Il est figuré au repos, la jambe gauche, légèrement fléchie, est placée un peu plus haut que la droite sur laquelle se reporte le poids du corps. De ce fait, l'épaule gauche est un peu plus élevée que l'autre. Cette attitude a été souvent reprise dans le monde gréco-romain pour représenter le jeune dieu [12], jusque dans les terres cuites réalisées en Égypte où les coroplastes ont recherché les « attitudes évitant la frontalité et la symétrie » [13].

La tête et le cou manquent, cependant, dans la cavité pratiquée dans le cou, une petite mortaise indique que la tête était placée sur les épaules au moyen d'un tenon. La tête avait peut-être été réalisée dans un autre bloc de pierre ou alors un accident, suivi d'une réparation, ont conduit à cet état.

Le dieu devait porter une chevelure bouclée comme tant d'exemples le montrent et non la traditionnelle mèche de l'enfance égyptienne. Par-dessus devait prendre place une couronne, *atef*, *hemhem* ou encore un *pschent* agrémenté ou non d'une fleur de lotus [14].

---

d'une petite statue en marbre blanc de Paros ; le travail indique une ébauche habilement faite. trouvée pres des arennes du coté qui avoisine le théatre romain. ainsi que la céres et deux debris de candelabres en marbre blanc trouvé le 29 janvier 1841 ».

[8] Les carrières se trouvent sur les communes de Fons, Moulezan, Montagnac, Saint-Mamert, Montmirat, Crépian et Combas. Je dois cette identification à A. et P. Blanc que je remercie vivement. Sur la carrière et la diffusion des pierres, voir J.-Cl. BESSAC, « Les carrières du bois des Lens (Gard) », *Gallia* 59, 2002, p. 29-51.

[9] L. RICHARD, « Harpocrate en bronze de Carhaix (Finistère) », *Ogam* 21/1-6, 1969, p. 310.

[10] Fr. DUNAND, *Religion populaire en Égypte romaine*, *EPRO* 76, Leyde, 1979, p. 41.

[11] On retrouve la position du corps, nu cette fois-ci, sur l'Harpocrate provenant de l'Iseion de Ras el-Soda, conservé au musée gréco-romain d'Alexandrie (inv. 25784).

[12] De nombreux exemples ont été recensés dans B. JAEGER, S. PAULIN, V. TRAN TAM TINH, « Harpokrates », *LIMC* IV/2, p. 242-244 principalement.

[13] Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 85.

[14] J.-L. PODVIN, « Une lampe à huile à figure d'Harpocrate au musée de Cavaillon », *DiscEg* 35, 1996, p. 117-121 ; pour un recensement des couronnes coiffant Harpocrate, voir l'article de B. JAEGER, S. PAULIN, V. TRAN TAM TINH, « Harpokrates », *LIMC* IV/1, p. 415-445.

Harpocrate est fréquemment représenté potelé, voire adipeux sur certaines statuettes. Sa poitrine est assez marquée, ainsi que les hanches, ce qui a conduit certains auteurs à prendre notre modèle pour une déesse. Cet aspect est renforcé par le ventre rond et surtout les bourrelets qui marquent la hanche droite [fig. 6].

Une partie de l'avant-bras droit et la main, à l'origine plaqués le long de la poitrine et remontant vers le visage, ont disparu, mais on devine parfaitement, par la réserve en forme de crête encore visible sur le haut du buste, que le dieu portait le doigt vers sa bouche [fig. 7].

L'avant-bras gauche, lui aussi endommagé, porte, serrée contre le corps, une corne d'abondance dont le fourreau est lisse. Les denrées qui s'échappent de la partie supérieure ne sont pas aisées à interpréter mais on peut cependant deviner des feuilles de vigne et des grappes de raisin ainsi, peut-être, qu'un épi de blé [15] [fig. 1 et 7]. La main devait retenir un pan de la toge.

Les jambes, fortes, mais en proportion avec le reste du corps, sont mises en valeur sous la draperie. Celle-ci est cassée en de nombreux endroits, notamment sur une bonne partie du jeté à gauche [fig. 3]. La draperie a été réalisée d'une façon curieuse, le sculpteur ayant mêlé la toge, dont le poids est visible entre les pieds du dieu [fig. 8], et le plissé du manteau [16]. Ce vêtement couvre la partie inférieure du corps sur la face avant, en formant de grands plis sous le ventre, et tout le dos. Il remonte le long des hanches et, sur le côté droit, vient se poser sur l'épaule [fig. 4]. Du côté gauche, il prend également appui sur l'épaule et redescend en couvrant le bras et le flanc, puis passe sous la corne d'abondance. C'est à ce niveau que l'artiste a placé un point de suspension du drapé. La dynamique provoquée par les plissés qui suivent le déhanchement vient se terminer le long de la jambe gauche.

Les pieds ont malheureusement souffert avec le temps. Il manque tous les orteils du pied droit et deux au pied gauche. Ils sont chaussés de sandales [fig. 8] « composées de trois sangles et d'un lacet faisant deux boucles. Une sangle courant le long du dessus du pied s'élargit, dessine trois pointes sur les orteils. Une deuxième sangle passe en travers du pied juste avant les orteils, s'accrochant à la première sangle. Une troisième est placée en travers du haut du pied, elle s'élargit en allant vers le talon » [17]. Ce type de chaussure se retrouve, plus détaillé et avec plus de sangles couvrant le pied, sur plusieurs statues en marbre de divinités alexandrines [18].

L'arrière de l'œuvre a été traité sommairement [fig. 5], seul le haut de la toge a été esquissé. Une bande en méplat court sur toute la hauteur pour rejoindre la base. Celle-ci, qui fait bloc avec la sculpture, est à peine dégrossie sur cette face. Toute la partie arrière droite, depuis la fesse jusqu'au pied, a été épaufrée. Tous ces détails montrent que la sculpture avait été travaillée pour être vue de face, et sans doute occupait-elle une niche ou le fond d'un sanctuaire.

---

[15] É. ESPÉRANDIEU, *Recueil général des bas-reliefs, statues et bustes de la Gaule romaine* IX, Paris, 1925, p. 103, n° 6706, a reconnu plus d'éléments : « une corne d'abondance remplie de fruits, parmi lesquels on reconnaît des épis de blé, des figues, une grappe de raisin et une pomme de pin ». Peut-être le calcaire était-il moins érodé à l'époque où il a vu le monument.

[16] C. CARRIER, *Programmes iconographiques dans les monuments publics en Gaule Narbonnaise (I^er^ siècle avant Jésus-Christ – II^e^ siècle après Jésus-Christ)*, thèse manuscrite, Aix-en-Provence, 2000, p. 201, « De la toge, nous avons la *lacinia posterior* disposée sur le côté gauche du dos et le bout de la *lacinia anterior* et son poids posés entre les pieds, du manteau nous avons le type de drapé ».

[17] *Ibid*., p. 198.

[18] A. ADRIANI, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, A, II, Palerme, 1961, p. 51, n° 189, et p. 192, pl. 88, fig. 293 et fig. 295.

La sculpture arlésienne correspond assez bien à une terre cuite présentée dans le LIMC [19] [fig. 9], conservée dans les collections du Staatliche Museen zu Berlin (inv. 14 229, seconde moitié du IIe siècle avant J.-C.). Ce petit objet reprend assez fidèlement la forme générale de la draperie, portée à mi-corps, visible sur notre statue, ce qui montre que, à l'instar de nombreux modèles, celui-ci circulait dans le monde romain. Cependant, sur ce type d'Harpocrate, coiffé d'ailleurs d'un *pschent*, d'une couronne végétale et de boutons de lotus combinés, la corne d'abondance est moins collée au corps. D'autres petites figurines conservées au musée d'Alexandrie reprennent le schéma général de l'œuvre d'Arles, Harpocrate peut être encore couvert à mi-corps, nu ou totalement habillé d'une tunique [20]. Il apparaît que la base de certaines de ces terres cuites a été aussi peu travaillée que celle de notre sculpture.

On peut signaler ici une statue en marbre, datée du IIe ou IIIe siècle, d'une taille et d'une attitude assez proches de l'œuvre d'Arles. Elle a été découverte en morceaux dans la villa de Chiragan à Martres-Tolosane [21]. Reconstituée, elle montre le dieu potelé et déhanché, tenant, de la main gauche et serrée contre son corps, une corne d'abondance, alors que le bras droit, cassé au niveau du coude, était replié sur la poitrine et la main dirigée vers la bouche.

Interprétation

La première publication de l'œuvre est due à Salomon Reinach [22] dans le Répertoire de la statuaire grecque et romaine, où elle figure parmi les représentations de l'Abondance et de la Fortune. L'auteur a seulement relevé la présence de la corne d'abondance et, sans autre motif déterminant, n'a pas pu proposer une meilleure solution, oubliant que la Fortune n'est jamais représentée torse nu.

Dans son recensement des sculptures de la Gaule romaine, Émile Espérandieu n'a pas reconnu non plus la divinité, il y a vu une déesse [23]. En revanche, il avait déjà reconnu dans l'œuvre une provenance locale, ce que confirme l'identification de la pierre. Plus tard, Fernand Benoît a publié l'œuvre comme un Silvain, mais sans justifier ce choix [24]. Il est vrai que l'attribution était tentante, cependant le geste de la main droite aurait dû attirer l'attention du chercheur.

Lors de la publication du volume de la Carte archéologique de la Gaule, en 2008 [25], la statue a été très rapidement présentée avec deux attributions. Cécile Carrier qui, d'après le style, le

---

[19] B. JAEGER, S. PAULIN, V. TRAN TAM TINH, « Harpokrates », *LIMC* IV/1, p. 422, n° 80, et 2, p. 244, n° d'inventaire 14229.

[20] E. BRECCIA, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del museo di Alessandria*, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* II/2, Bergame, 1934, p. 23-24, n° 66-72, pl. 17-18.

[21] L'œuvre est conservée au musée Saint-Raymond de Toulouse (inv. Ra 40-30310, h. 1,115 m, l. 0,438 m), D. CAZES, *Le musée Saint-Raymond, Musée des antiques de Toulouse*, Toulouse, 1999, p. 102.

[22] S. REINACH, *Répertoire de la statuaire grecque et romaine* IV. *Quatre mille statues antiques*, Paris, 1910, p. 146, n° 3.

[23] É. ESPÉRANDIEU, *Recueil général*, p. 103, n° 6706. À cause de la corne, il aurait bien voulu reconnaître une figuration de l'Abondance mais y a renoncé « car cette déesse n'est jamais à demi vêtue ».

[24] F. BENOÎT, *Département des Bouches-du-Rhône*, p. 149, n° 15 ; F. BENOÎT, *Le musée lapidaire d'Arles*, Collections publiques de France, Paris, 1936, p. 32 ; le dieu Silvain n'est pas inconnu à Arles, une statue, sans doute détruite depuis, ayant été découverte en 1750 ; H. CHEW, « Une statuette de Silvain en marbre », *Antiquités Nationales* 30, 1998, p. 114-115.

[25] M.-P. ROTHÉ, M. HEIJMANS (dir.), *Arles, Crau, Camargue*, p. 198, et p. 315, fig. 219.

traitement du drapé et la structure des plis, a daté la sculpture du I^er^ siècle [26], a proposé, sans certitude, de reconnaître une représentation d'un génie des lieux et des corporations alors que je présentais, dans l'article consacré aux cultes orientaux à Arles du même volume, l'hypothèse d'une figuration d'Harpocrate. Peu de temps auparavant, travaillant sur ce texte, j'avais consulté les registres d'inventaire à la recherche de renseignements complémentaires et j'avais vu que l'un de mes prédécesseurs avait eu la même idée, mais sans la publier. C'est Jacques Latour [27] qui a porté l'identification dans les registres en 1950, cependant, on ne sait à qui attribuer avec certitude l'identification de l'œuvre, celle-ci aurait pu être établie par Fernand Benoît qui s'était intéressé à Harpocrate [28].

La reconnaissance du dieu se joue à peu de choses, ce qui explique que plusieurs attributions aient pu être formulées sans qu'aucune ne recueille l'assentiment. Divers dieux ont un aspect grassouillet, mais de là à le confondre avec une entité féminine montre qu'aucune étude véritable n'a été réalisée. Harpocrate présente pourtant le même corps potelé, déhanché, sur des céramiques [29] et diverses statuettes. Sans doute ne cherchait-on pas une divinité d'origine alexandrine dans une œuvre de cette taille !

Harpocrate tient dans sa main gauche une corne d'abondance, ce qui en fait un dieu de la fécondité [30] alors que le doigt près de la bouche montre qu'il était un dieu enfant. Ces thèmes de l'enfance et de la fécondité sont très présents dans le répertoire des terres cuites d'époque romaine façonnées en Égypte [31]. La corne d'abondance apparaît fréquemment sur les figurations du dieu, représentant les bienfaits apportés par la crue du Nil : « Il s'agit, bien entendu, d'un attribut typiquement grec ; mais on sait qu'il a été introduit en Égypte dès les débuts de l'époque hellénistique » [32].

Le geste de la main droite, symbole de l'enfance dans l'Égypte pharaonique, faisait croire, dans le monde gréco-romain, que le jeune dieu symbolisait le silence et qu'il taisait des secrets qui ne pouvaient pas être révélés aux profanes [33].

L'iconographie égyptisante devait être renforcée par la couronne qui venait coiffer le jeune dieu. En l'absence de tête, on ne peut que supputer la forme de ce chef. Souvent c'est un *pschent*, couronne traditionnelle du roi d'Égypte, ou un *basileion*, très sommaires et de petite taille, qui prenaient place, mais d'autres coiffes sont connues, un *nemes* ou plus simplement un lotus. Si Harpocrate est souvent pourvu de la fleur de cette plante, c'est qu'il est ainsi une représentation du démiurge « issu du lotus jailli des eaux primordiales » [34].

---

[26] C. CARRIER, *op. cit.*, p. 201.

[27] Celui-ci a été conservateur des musées d'Arles de 1950 jusqu'à sa mort en 1956.

[28] F. BENOÎT, « Isiaques de Camargue », dans *Union générale des Rhodaniens, VII^e^ congrès et fêtes du Rhône (Marseille, 22-24 septembre 1933)*, Marseille, 1934, p. 349-352. L'auteur ayant identifié le jeune dieu alexandrin dans notre région, il est surprenant qu'il ait confondu notre sculpture avec un Silvain dans la Forma. Dans un article, j'avais avec plus d'assurance donné le nom de Fernand Benoît, mais l'écriture du registre est bien celle de Jacques Latour qui venait d'arriver, en 1950 à la tête des musées d'Arles (A. CHARRON, « Les "cultes orientaux" à Arles », dans M.-P. Rothé, M. Heijmans, *op. cit.*, p. 198.

[29] Fr. DUNAND, *Religion populaire*, p. 86.

[30] *Ibid.*, p. 84-85.

[31] *Ibid.*, p. 105-106.

[32] *Ibid.*, p. 76, d'autres dieux égyptiens l'ont également adoptée, Isis, Sarapis, le Nil, mais c'est Harpocrate qui en est le plus souvent pourvu.

[33] Des références sont données dans B. JAEGER, S. PAULIN, V. TRAN TAM TINH, *LIMC* IV/1, p. 415-416.

[34] Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 111.

Les *isiaca* d'Arles

Harpocrate, de l'égyptien « Hor-Pakhered », Horus l'enfant, a suivi l'introduction, dans le monde gréco-romain, des autres divinités alexandrines, Isis et Sarapis. Il a été généralement représenté sous une forme juvénile, suivant des canons propres à ces civilisations et n'est donc pas facile à identifier quand la couronne ou le geste de ramener l'index de la main droite à la bouche ne sont pas conservés.

Les cultes rapportés de la capitale égyptienne étaient bien différents à Arles et dans le monde romain des mêmes sur la terre des pharaons, notamment quant à l'approche des statues divines.

Il semble que la statue soit un des témoignages les plus anciens de l'arrivée dans notre région de ces cultes : « si on peut dater de l'époque hellénistique les premières représentations hellénisées des dieux égyptiens, c'est seulement aux I^er^-II^e^ siècles de notre ère qu'elles se diffusent sur une vaste échelle » [35]. Dès cette époque [36], des témoignages de la ferveur ou de l'intérêt des habitants pour ces cultes sont établis.

Les découvertes archéologiques montrent qu'Arles, avec Nîmes et une grande partie de la Narbonnaise [37], fut un centre important des cultes alexandrins [38]. Sans doute leur arrivée doit-elle être expliquée par la position géographique de la cité au bord du Rhône [39] et au carrefour de voies terrestres. Dans la cité gardoise, Isis était particulièrement vénérée par des affranchis, il devait en être de même à Arles. Il est également possible que des soldats de la VI^e^ légion, installés dans notre cité après leur temps de service, aient adopté ce culte.

Quelques monuments, découverts sur le territoire de la ville ou dans ses environs, attestent de la faveur des cultes et symboles égyptiens, passés par le moule alexandrin ; à Arles, le plus grandiose étant l'obélisque monolithe qui décorait la *spina* du cirque [40], d'une hauteur initiale estimée à 15,78 m [41].

La divinité la mieux représentée par les témoignages archéologiques est bien entendu Isis. Elle semble avoir le pas sur les autres divinités égyptiennes, comme partout en Gaule [42]. On peut relever une inscription gravée sur deux gradins successifs de l'amphithéâtre qui attesterait l'existence de *pastophores* d'Isis [43] et surtout un cippe en calcaire daté des II^e^-III^e^

---

[35] Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 157.

[36] J. LECLANT, « Isis en Provence », *Bulletin de l'Académie des sciences, agriculture, arts & belles-lettres d'Aix*, Aix-en-Provence, 1987-1988, p. 46.

[37] *Ibid.*, p. 43-47 ; R. SIERRA, « Isis en la Galia Narbonense : nuevas perspectivas », dans *Isis. Nuevas perspectivas*, *ARYS* 4, Madrid, 1996, p. 123-134 ; F.J. GARCIA DE CASTRO, « El culto de Isis en Galia Narbonense segùn las fuentes epigraficas », *Bol Asoc Esp Egiptol* 8, 1998, p. 237-243.

[38] L.-A. CONSTANS, *Arles antique*, Paris, 1921, p. 122 ; S. AUFRÈRE, catalogue *Égypte & Provence*, musée Calvet, Avignon, 1985, p. 146-163 et 196-198 ; A. CHARRON, « Les *Aegyptiaca* d'Arles », dans *Actes du colloque La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels (Université Paul Valéry, 5-6 juin 1998)*, *OrMonsp* 12, Montpellier, 2001, p. 83-96 ; M.-P. ROTHÉ, M. HEIJMANS (dir.), *Arles, Crau, Camargue*, p. 315.

[39] M. MALAISE, « La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'Empire romain », *ANRW* II/17/3, Berlin, New York, 1984, p. 1651-1659 ; J. LECLANT, *op. cit.*, p. 47.

[40] A. CHARRON, M. HEIJMANS, « L'obélisque du cirque d'Arles », *JRA* 14, 2001, p. 373-380.

[41] S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 162-163.

[42] G. CLERC, « Personnalité et iconographie d'Isis en Gaule d'après les témoignages de la déesse retrouvés en France », dans *Actes du colloque La vallée du Nil et la Méditerranée. Voies de communication et vecteurs culturels (Université Paul Valéry, 5-6 juin 1998)*, *OrMonsp* 12, Montpellier, 2001, p. 97-99.

[43] L.-A. CONSTANS, *op. cit.*, p. 122 et p. 303-304 ; L. BRICAULT, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* II, Paris, 2005, p. 693, et p. 548-549 pour le sens du titre « pastophore ».

siècles, qui proviendrait des Alyscamps [44] et qui porte une inscription : « Aux dieux mânes de Maximinus, fils de Festus [45], *pausarius* d'Isis. Ses collègues arlésiens ont placé cette inscription ». Ce petit monument est conservé au musée d'Arles ainsi qu'une statuette en bronze de la divinité coiffée du *basileion*, publiée comme incertaine [46], mais reconnue par ailleurs [47], dont l'origine exacte est inconnue ainsi que trois médaillons d'applique de la vallée du Rhône. Ils sont datés maintenant de la fin du I^er^ ou du début du II^e^ siècle et ont pour thèmes Isis [48], accompagnée de Sarapis sur l'un d'eux. Ils devaient servir pour le culte ou être offerts lors de fêtes en l'honneur de la déesse au Nouvel An [49].

Sarapis, dieu tutélaire d'Alexandrie, était également honoré à Arles. Un petit buste en terre cuite daté du II^e^ ou du III^e^ siècle, assez fruste, présente le dieu sous ses traits habituels, vêtu d'un *chiton* et d'un manteau et coiffé du *calathos* [50]. Une autre figurine, en bronze cette fois-ci, malheureusement disparue, ayant appartenu au chanoine Laurent Bonnemant, pourrait indiquer que des Arlésiens lui vouaient une adoration particulière. En effet, contrairement à bon nombre de bronzes de sa collection, celle-ci avait une origine connue, les Alyscamps [51].

Harpocrate, fils d'Isis, est connu lui aussi par des témoignages [52]. Une intaille en jaspe rouge, datée du I^er^ siècle, est une marque discrète de piété personnelle. Découverte à Cabassole près des Saintes-Maries-de-la-Mer [53], elle montre le dieu figuré comme un adolescent nu et déhanché. Il porte l'index de la main gauche à la bouche et tient dans la droite une corne d'abondance et un vêtement. Sur la tête, tournée vers la droite, il porte un bandeau et une fleur de lotus stylisée (la description correspond à l'intaille et non au sceau, vrai sens de lecture de l'iconographie).

Un dessin du chanoine Laurent Bonnemant nous fait connaître une petite statuette en or découverte par un pêcheur, le 27 septembre 1712, sur la rive de l'étang du Vaccarès [54] et disparue, semble-t-il à la Révolution. Le petit dieu, nu, prend la pose habituelle, il tient une corne d'abondance et sa tête est surmontée d'une fleur de lotus.

---

[44] A. CHARRON, *op. cit.*, p. 87.

[45] Nous suivons ici la traduction proposée par M. Heijmans, faisant de Maximinus un pérégrin, cf. M. HEIJMANS, *Catalogue Musée de l'Arles antique, Collections archéologiques d'Arles*, Arles, 1996, p. 140, n° 135. Sinon, L. BRICAULT, *op. cit.*, p. 693.

[46] H. OGGIANO-BITAR, *Bronzes figurés antiques des Bouches-du-Rhône*, *supplément à Gallia* 43, Paris, 1984, p. 150, n° 359. Le traitement des vêtements, très plissés, ainsi que « la bandelette en bandoulière » et le modèle de chevelure se retrouvent sur d'autres bronzes représentant Isis, cf TRAN TAM TINH, « Isis », *LIMC* V/2, p. 521-523. Cependant, celui-ci ne présente pas de bronzes similaires dans l'inventaire qu'il propose.

[47] J. LECLANT, *op. cit.*, p. 45.

[48] P. WUILLEUMIER, A. AUDIN, *Les médaillons d'applique gallo-romains de la vallée du Rhône*, *Annales de l'université de Lyon* 22, Paris, 1952, p. 92, n° 143, p. 105, n° 178, et p. 169, n° 335 ; G. CLERC, *op. cit.*, p. 108-109.

[49] J. LECLANT, *op. cit.*, p. 46.

[50] Il est assez proche d'une effigie en bronze conservée au British Museum, cf. G. CLERC, J. LECLANT, « Sarapis », *LIMC* VII/1, p. 676, n° 89a.

[51] Elle fut acquise par la ville avec le reste de la collection Bonnemant le 25 mars 1836, cf. Abbé M. CHAILAN, « Les collections archéologiques de l'abbé Bonnemant », *Annales de Provence*, 1923, p. 88, n° 10. Cependant, d'autres exemples d'*isiaca* en bronze nous incitent quand même à la prudence quant à l'origine arlésienne avérée ; A. CHARRON, *op. cit.*, p. 84.

[52] F. BENOÎT, dans *Union générale des Rhodaniens*, p. 349-352.

[53] H. GUIRAUD, *Intailles et camées de l'époque romaine en Gaule (territoire français)*, *supplément à Gallia* 48, Paris, 1988, p. 129, n° 382, pl. XXV.

[54] *Ibid.*, le lieu de découverte est plus précisément « au sud-ouest de la tour de Méjanes, vers la plage de Carrelet ». Elle a appartenu à Lebret, intendant et premier président du Parlement de Provence.

Au contraire de ces objets de piété personnelle, la sculpture que nous présentons est donc une manifestation plus officielle du culte rendu au jeune dieu. Il est exceptionnel de découvrir en terre arlésienne une telle œuvre car les zélateurs des cultes isiaques, tant en Gaule que dans le monde gréco-romain semblent généralement avoir porté une attention moins soutenue au culte d'Harpocrate contrairement à la dévotion que lui vouaient les Égyptiens [55]. Plusieurs témoignages originaires de la région (Cavaillon, Orange, Vaison-la-Romaine, Marseille) montrent que les populations attachaient néanmoins un certain intérêt au dieu enfant [56].

L'origine de la représentation est sans doute à rechercher dans l'art alexandrin d'époque hellénistique.

Il y avait donc un sanctuaire dévolu à la déesse Isis que Fernand Benoît a proposé de situer à Trinquetaille, non loin de l'église de Saint-Genest-de-la-Colonne [57], mais sans aucune preuve. Sans doute la présence du port a-t-elle incité le savant à choisir la rive droite car on peut penser que le culte de la déesse était lié à l'activité maritime de la ville. En effet, dès le I^er^ siècle, le *nauigium Isidis*, la procession en l'honneur de la divinité qui ouvrait la navigation chaque année, figurait au calendrier des fêtes officielles romaines, Arles devait certainement organiser une fête à cette occasion.

On ne peut malheureusement pas se servir de la provenance de la statue du jeune dieu pour situer le culte près de l'amphithéâtre. Même si nous ignorons quasiment tout du contexte de découverte de l'œuvre, le fait qu'elle ait été trouvée, fragmentaire et en compagnie d'autres morceaux sculptés, incite à y voir plutôt un dépôt [58].

Les quelques mentions du culte rendu à la déesse trouvées à Arles indiquent que celui-ci avait une certaine importance, qu'il existait un véritable collège de prêtres et des processions organisées en l'honneur des divinités égyptiennes : Isis, Sarapis, Harpocrate et peut-être Anubis [59]. La date de réalisation de l'œuvre, le I^er^ siècle, permet de supposer la présence de ce lieu de culte, sans doute important, dès cette époque.

[55] Fr. DUNAND, *Religion populaire*, p. 136.
[56] S. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 157.
[57] F. BENOÎT, *op. cit.*, p. 349-352.
[58] On songe notamment à un dépôt de chaufournier.
[59] D. CAZES, *Le musée Saint-Raymond*, p. 100-104. La découverte de statues d'Isis et de Sarapis-Pluton accompagnant le jeune Harpocrate dans la villa de Chiragan à Martres-Tolosane donne une idée de ces ensembles, même si la statuaire, de grande qualité dans ce cas, est plus tardive.

Musée d'Arles.
84
Pierre calcaire. antique.
trouvé le 23 janvier 1841 près des arènes.

Fig. 1.

Fig. 2 (© Jean-Luc Maby).

Fig. 3 (© Jean-Luc Maby).

Fig. 4 (© Jean-Luc Maby).

Fig. 5 (© Jean-Luc Maby).

Fig. 6 (©Jean-Luc Maby).

Fig. 7 (©Jean-Luc Maby).

Fig. 8 (©Jean-Luc Maby).

Fig. 9.

Un groupe statuaire à *Patara* et des dédicaces à *Tentyris*
Hadrien en famille *

François Chausson

PARTOUT DANS l'Empire romain, cités, magistrats, simples privés pouvaient ériger, en l'honneur de diverses dynasties impériales, de véritables groupes statuaires dédiés à plusieurs membres, vivants et morts, de la famille impériale [1]. Cette pratique entraîne l'épigraphiste, tout comme le spécialiste de sculpture, à ne pas considérer comme autonome tel document isolé (dédicace de base statuaire, ou statue ou buste) mais à le replacer à la fois dans une possible série et dans un contexte archéologique qui en éclairent la production et pour ainsi dire la fonction [2]. Le hasard des découvertes fait que ces groupes parviennent rarement complets. Quand ils comportaient plusieurs statues reposant sur diverses bases isolées, la perte d'une ou deux bases (ou statues) fausse notre vision du groupe. Il en va de même quand le groupe de statues reposait sur une seule et même base plus ou moins vaste et

---

* Le présent texte constituait originellement un des appendices d'un mémoire inédit intitulé *Princesses antonines, affranchis impériaux, briqueteries. Une enquête dynastique* joint à un dossier d'habilitation à diriger des recherches soutenu le 8 décembre 2006 auprès de l'Université de Paris-I Panthéon-Sorbonne. Dans le cadre de nos nombreuses discussions hadrianéennes, Jean-Claude Grenier avait bien voulu relire ce chapitre et l'enrichir de suggestions que l'on retrouvera ici : δῶρον καὶ ἀντιδῶρον. Des remerciements sont également dus à Francesca Cenerini, Ginette Di Vita-Évrard, Tullia Ritti et Michel Christol qui ont amicalement relu ce texte et contribué à l'améliorer.

[1] On consultera avec grand profit les travaux de K. FITTSCHEN, *Prinzenbildnisse Antoninischer Zeit*, Mayence, 1999 ; J.M. HØJTE, *Roman Imperial Statue Basis from Augustus to Commodus*, Aarhus, 2005 ; E. ROSSO, *L'image de l'empereur en Gaule romaine : portraits et inscriptions*, Paris, 2006. Sur les portraits impériaux et surtout les motivations de commanditaires privés dans l'Orient romain, thème connexe à celui de la présente étude, voir R.R.R. SMITH, « Cultural Choice and Political Identity in Honorific Portrait Statues in the Greek East in the Second Century A. D. », *JRS* 88, 1998, p. 56-93.

[2] Des formulaires allusifs peuvent être l'indice qu'un hommage à un membre de la famille impériale pouvait appartenir à une série : les textes des dédicaces, loin d'être redondants, pouvaient alors s'éclairer les uns les autres. C'est le cas, en particulier, de dédicaces à des membres « secondaires » ou « mineurs » d'une dynastie (enfants, frères ou sœurs, père et mère, cousins etc. d'un empereur). Cette pratique est attestée dès les débuts de l'Empire, comme en témoigne une série d'hommages retrouvée à *Marruvium Marsorum* au père (*CIL* IX, 3660 ; *ILS* 124), à la mère (*CIL* IX, 3661 ; *ILS* 125) et au premier mari de Livie (*CIL* IX, 3662 ; *ILS* 126) sous le règne de Tibère : ces hommages posthumes sont en fait érigés en l'honneur de Tibère dont on glorifie ainsi l'ascendance naturelle. Il ne saurait s'agir ici de brosser une mise au point sur les lieux publics (monuments, théâtres, basiliques, *Augustea* / *Caesarea* / *Sebasteia*) où, en Orient comme en Occident, des actes de loyauté envers l'empereur et sa famille sont produits par des communautés ou des individus. Sur ces honneurs que les Modernes intègrent dans la notion de « culte impérial », voir en général S.R.F. PRICE, *Rituals and Power: the Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984 ; D. FISHWICK, *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, Leyde, 1987-2005 ; E. Marin, P. Liverani (éd.), *L'Augusteum di Narona. Roma al di là dell'Adriatico*, Split, 2004.

endommagée, où un nom gravé pourrait avoir disparu [3]. Ce sont les groupes complets qui permettent de saisir quelle était l'image publique de la famille impériale à un moment donné. Car le nombre des personnages impériaux ainsi honorés collectivement pouvait varier à l'intérieur d'un même règne. Décès, brouilles, crises dynastiques pouvaient modifier la position hiérarchico-honorifique d'un personnage et même entraîner son exclusion pure et simple de l'image publique de la *domus diuina* [4]. De même, l'octroi de titres ou de pouvoirs (titres d'*Augustus* ou d'*Augusta*, concession de la puissance tribunicienne, élévation au Césarat, divinisation) ou encore l'intégration dans la *domus divina* permettaient l'élargissement de l'image publique de la famille impériale à de nouveaux venus ou la « promotion » de membres à une position honorifique supérieure.

Dans les pages qui suivent, une étude de cas va mener de *Patara* en Lycie à *Tentyris* en Haute-Égypte. Le fil rouge en sera donné par des groupes statuaires élevés à la famille antonine que l'on tentera de reconstituer et de dater. Si les dédicaces de *Tentyris* semblent désormais perdues, celles de *Patara* n'ont pas été revues. Il convient de tenir compte de ce point qui est susceptible de limiter la teneur de l'enquête.

I- *Patara*

À *Patara*, en Lycie [5], la base unitaire d'un groupe statuaire d'époque antonine comportait les noms de six membres de la dynastie, répartis en colonnes alignées. Cette base était constituée de six blocs (répertoriés par des lettres allant de B à G) surmontés d'une autre rangée de blocs dont ne subsiste qu'un seul élément (A), ce qui nous prive (sauf dans un cas) des deux premières lignes de chaque dédicace. Malheureusement, pour la plupart des dédicaces, c'était sur ces deux premières lignes, précisément, que figurait la nomenclature des personnages ainsi honorés. Comme leur nom a disparu avec cette première rangée de blocs, on ne peut plus les identifier qu'à travers ce qui subsiste de leur onomastique ou par le biais d'indices contenus dans le reste de l'hommage. Ces hommages sont donc presque tous acéphales.

---

[3] C'est le cas d'une base retrouvée progressivement à Éphèse et dont, au fil des trouvailles, le nombre de destinataires s'est enrichi. Elle comportait un groupe de statues dédiées par la cité à la *Diua* Faustine I, à Antonin, sans doute à Marc et à Faustine la Jeune ainsi qu'à plusieurs des enfants de ces derniers ; Ç. IÇTEN, H. ENGELMANN, « Inschriften von Ephesos und Metropolis », *ZPE* 108, 1995, p. 90-91, n° 4 (*SEG* XLV, 1995, 1585 ; *AE*, 1995, 1479) + *IvEph*. 287, 288, 289, 2049. – Les familles julio-claudienne, flavienne, antonine, sévérienne ont ainsi été honorées par de tels groupes.

[4] On sait que Plautien, cousin et préfet du prétoire de Septime Sévère, a tenté de s'imposer dans des groupes de statues impériales, ce qui avait irrité Septime Sévère.

[5] Il y a eu un regain d'intérêt ces dernières années pour l'épigraphie de *Patara*. Sans souci d'exhaustivité, on signalera C.P. JONES, « The Claudian Monument at Patara », *ZPE* 137, 2001, p. 161-168 ; H. BLUM, « Bemerkungen zu einer Inschrift aus Patara (*EMA* I Nr. 15) », *ZPE* 140, 2002, p. 93-96 ; H. ENGELMANN, « Marcus Agrippa in Patara (*SEG* XLIV, 1208) », *ZPE* 146, 2004, p. 130 ; W. ECK, H. İŞKAN-IŞıK, H. ENGELMANN, « Der Leuchtturm von Patara und Sex. Marcius Priscus als Statthalter der Provinz Lycia von Nero bis Vespasian », *ZPE* 164, 2008, p. 91-121, étude à laquelle on peut adjoindre la note de C.P. JONES, « The Neronian Inscription of the Lighthouse of Patara », *ZPE* 166, 2008, p. 153-154 ; C. Schuler (éd.), *Griechische Epigraphik in Lykien. Eine Zwischenbilanz (Akten des internationalen Kolloquiums, München, 24.-26. Februar 2005*), Vienne, 2007 ; S. ŞAHIN, M. ADAK, « Stadiasmus Patarensis. Itinera Romana Provinciae Lyciae », dans J. Nollé, S. Şahin (éd.), *Monographien zur Gephyra*, Istanboul, 2007 ; W. ECK, « Die Bauinschrift der neronischen Thermen in Patara. Zur methodischen Auswertung einer Parziell eradiert Inschrift », *ZPE* 166, 2008, p. 269-275 ; S. BIAGI, « Le stadiasmos de Patara et la définition de l'espace romain dans la nouvelle province de Lycie-Pamphylie », *Res Antiquae* 5, 2008, p. 299-308.

Faute de pouvoir procéder à une vérification sur les pierres mêmes, il convient ici, pour plus de clarté, de reproduire fidèlement l'édition que, à la suite de divers prédécesseurs [6], en a donnée E. Kalinka en 1920. Selon lui, cette base aurait tout d'abord comporté les noms de Matidie la Jeune, d'Hadrien et de Sabine, puis on aurait rajouté dans un second temps, après 161, ceux de Faustine II, de Marc Aurèle et de Lucius Vérus. On obtient donc six hommages répartis, de gauche à droite sur six colonnes différentes :

TAM, II, 419, *Patara* :

Col. I : (Blocs B-C)
[? Ματιδίαν γυναικα-]
[δέλφην ? Αὐτοκράτορος]
Κ[αίσαρ]ο[ς] Τραϊανοῦ
Ἁδριανοῦ Σεβαστοῦ
Οὐειλία Πρόκλα
τὴν εὐεργέτιν.

Col. II : (Blocs A-C-D)
Αὐτοκράτορα Καίσαρα
Τραϊανὸν Ἁδριανὸν
Σεβαστόν, τὸν σωτῆρα
καὶ εὐεργέτην παντὸς
τοῦ οἴκου αὐτῶν,
Οὐειλία Πρόκλα κ[αὶ]
Κλ(αύδιος) Φλαουιανός.

Col. III : (Bloc D)
[Σαβείνην Σεβαστήν,]
[Αὐτοκράτορος Καίσα-]
ρος Τραϊανοῦ Ἁδρια-
νοῦ Σεβαστοῦ γυναῖ-
κα, τὴν ἰδίαν θεὰν
καὶ εὐεργ[έ]τιν,
Οὐειλία Πρόκλα.

[6] Les trois blocs de droite (E, F, G), inclus tête-bêche dans un mur médiéval, ont été vus par Th. Bent et publiés par E.L. HICKS, « Inscriptions from Casarea, Lydae, Patara, Myra », *JHS* 10, 1889, p. 46-85, en particulier p. 78, n° 31, et republiés dans les *IGR*, III, 665. La majeure partie des blocs gauche (en l'occurrence les blocs A, C, D) ont été vus par Benndorf en 1892, le bloc B par Hula, mais ils n'ont apparemment été publiés que par Kalinka en 1920. Benndorf avait proposé d'identifier les six destinataires de l'hommage avec, de gauche à droit, Matidie la Jeune, Hadrien, Sabine, Faustine la Jeune, Marc Aurèle et Lucius Vérus. Heberdey avait fait remarquer que l'élaboration de ces dédicaces avait dû se faire en deux étapes : un premier groupe de trois statues, qui a connu une extension ultérieure de trois autres statues.

Col. IV : (Blocs D-E)
[Ἀννίαν Σεβαστὴν]
[Φαυστείνην, Αὐτοκρά-]
τορος Καίσαρος Μάρκ-
κου Αὐ[ρ]ηλίου Ἀντωνεί-
νου Σεβαστοῦ γυναῖκα,
τὴν ἰδ[ί]αν εὐεργέτιν,
Τιβέριος Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς
Τιτιανὸς καὶ Κλ(αυδία) Οὐ(ειλία) Πρόκλα.

Col. V : (Blocs E-F)
[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]
[Μάρκον Αὐρήλιον]
Ἀντωνεῖνον Σεβαστόν,
τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην
παντὸς γένους καὶ οἴκου
τοῦ ἑαυτοῦ, Τιβέριος
Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός.

Col. VI : (Blocs F-G)
[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]
[Λούκιον Αὐρήλιον Οὐῆρον]
Σεβαστόν,
τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην
παντὸς γένους καὶ οἴκου
τοῦ ἑαυτοῦ, Τιβέριος
Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός

En fait seul l'hommage II est conservé intégralement ; il peut être sans erreur attribué à Hadrien dont le nom figure sur le seul bloc supérieur conservé. L'hommage III, destiné à l'épouse d'Hadrien (Τραϊανοῦ Ἁδρια|νοῦ Σεβαστοῦ γυναῖ|κα) dont le nom n'est pas conservé, concerne l'impératrice Sabine. L'hommage IV, destiné à la γυνή d'un [Αὐτοκρά]τωρ Μάρκος Αὐρήλιος Ἀντωνεῖνος qualifié de Σεβαστός (donc Marc Aurèle) ne peut qu'être relatif à Faustine II et doit être daté postérieurement à l'année 161 pour que Marc Aurèle soit qualifié de Σεβαστός. Les hommages V et VI, dédiés à deux Σεβαστοί dont le premier s'appelle Ἀντωνεῖνος, doivent s'appliquer à Marc Aurèle et Lucius Vérus respectivement (c'est du moins l'identification traditionnelle). Comme (sous réserve que la série des blocs inférieurs soit complète) ne semble apparaître aucun enfant de Marc Aurèle et de Faustine II (pas même leur fille *Lucilla* devenue épouse de Vérus vers 163 / 164), on se contentera (au moins dans un premier temps, avant d'envisager une possible alternative) de situer

traditionnellement ce second groupe d'hommages au début du règne conjoint de Marc Aurèle et de Lucius Vérus, vers 161 / 163.

Pour le premier groupe on obtient (à peu près) la disposition suivante :

Col. I : (Blocs BC)	Col. II : (Blocs ACD)	Col. III : (Bloc D)
[? Ματιδίαν γυναικα-]	Αὐτοκράτορα Καίσαρα	[Σαβείνην Σεβαστήν,]
[δέλφην ? Αὐτοκράτορος]	Τραιανὸν Ἁδριανὸν	[Αὐτοκράτορος Καίσα-]
Κ[αίσαρ]ο[ς] Τραϊανοῦ	Σεβαστόν, τὸν σωτῆρα	ρος Τραϊανοῦ Ἁδρια-
Ἁδριανοῦ Σεβαστοῦ	καὶ εὐεργέτην παντὸς	νοῦ Σεβαστοῦ γυναῖ-
Οὐειλία Πρόκλα	τοῦ οἴκου αὐτῶν,	κα, τὴν ἰδίαν θεὰν
τὴν εὐεργέτιν.	Οὐειλία Πρόκλα κ[αὶ]	καὶ εὐεργ[έ]τιν,
	Κλ(αύδιος) Φλαουιανός.	Οὐειλία Πρόκλα.

Cette disposition appelle un commentaire. On soulignera que l'hommage I est adressé par une *Vilia Procula* à une femme de la famille d'Hadrien qui est qualifiée d'εὐεργέτις (ce qui permet donc de savoir avec certitude que ce premier personnage est une femme). L'hommage III est adressé également par *Vilia Procula* à l'impératrice Sabine qui est qualifiée de ἡ ἰδία θεὰ καὶ εὐεργέτις de la dédicante. L'hommage II est adressé par deux personnages, la même *Vilia Procula* et un *Cl. Flauianus*, à Hadrien qualifié de ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης παντὸς τοῦ οἴκου des dédicants. Un effet de symétrie a été à coup sûr recherché : lorsqu'on fait face au monument, Hadrien est entouré de deux femmes, son épouse à droite et une dame de sa famille à gauche. Cet effet de symétrie est renforcé par la mention du nom des dédicants : la statue centrale est dédiée à Hadrien par le couple formé par *Vilia Procula* et *Cl. Flauianus*, tandis que les deux statues qui encadrent la statue d'Hadrien sont dédiées à Sabine et à une parente d'Hadrien par la seule *Vilia Procula*. Dans la mention du couple, on soulignera que le nom de *Vilia Procula* précède celui de son mari, et qu'elle est seule à faire les deux autres dédicaces : son initiative ou du moins son rôle en l'affaire paraît avoir eu une importance prépondérante [7].

[7] On tiendra compte de la position sociale locale de *Vilia Procula* qui devait être une importante héritière. En 147, elle dédie de substantiels aménagements du théâtre de *Patara* qui avaient été entrepris par son père *Q. Vilius Titianus* et que, sans doute en qualité d'héritière, elle a dû achever après la mort de celui-ci ; *TAM*, II, 408 : Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεοῦ Ἁδριανοῦ υἱῷ, θεοῦ Τραϊανοῦ | Παρτικοῦ υἱωνῷ, θεοῦ Νέρουα ἐγγόνῳ, Τίτῳ Αἰλίῳ Ἁδριανῷ | Ἀντωνείνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ, ἀρχιερεῖ μεγίστῳ, δημαρχικῆς | ἐξουσίας τὸ ί, ὑπάτῳ τὸ δ′, πατρὶ πατρίδος, καὶ θεοῖς | Σεβαστοῖς καὶ τοῖς πατρώοις θεοῖς καὶ τῇ γλυκυτατη | πατρίδι, τῇ Παταρέων πόλει, τῇ μητροπόλει τοῦ Λυκίων ἔθνους, Οὐειλία Κο(ΐντου) Οὐειλίου Τιτιανοῦ θυγάτηρ | Πρόκλα Παταρὶς ἀνεθηκεν | καὶ καθιέρωσεν τό τε προσκήνιον, ὃ κατεσκεύασεν | ἐκ θεμελίων ὁ πατὴρ αὐτῆς Κο(ΐντος) Οὐειλίος Τιτιανός, | καὶ τὸν ἐν αὐτῷ κόσμον καὶ τὰ περὶ αὐτὸ καὶ τὴν τῶν | ἀνδριάντων καὶ ἀγαλμάτων ἀνάστασιν | καὶ τὴν τοῦ λογείου κατασκευὴν καὶ πλάκωσιν, ἃ ἐποίησεν αὐτή· τὸ δέ ἐνδέκατον | τοῦ δευτέρου διαζώματος βάρον καὶ τὰ βῆλα | τοῦ θεάτρου κατασκευασθέντα ὑπό τε τοῦ | πατρὸς αὐτῆς καὶ ὑπ' αὐτῆς | προανετέθη καὶ παρεδόθη κατὰ τα᾽ ὑπὸ τῆς κρατίστης | βουλῆς ἐψηφισμένα.

Pour le second groupe (dont la première colonne est gravée sur le bloc qui accueillait la dernière colonne du groupe précédent [8]) on obtient (à peu près) la disposition suivante :

Col. IV : (Blocs DE)	Col. V : (Blocs EF)	Col. VI : (Blocs FG)
[Ἀννίαν Σεβαστὴν]	[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]	[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]
[Φαυστείνην, Αὐτοκρά-]	[Μάρκον Αὐρήλιον]	[Λούκιον Αὐρήλιον Οὐῆρον]
τορος Καίσαρος Μάρκ-	Ἀντωνεῖνον Σεβαστόν,	Σεβαστόν,
κου Αὐ[ρ]ηλίου Ἀντωνεί-	τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην	τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην
νου Σεβαστοῦ γυναῖκα,	παντὸς γένους καὶ οἴκου	παντὸς γένους καὶ οἴκου
τὴν ἰδ[ί]αν εὐεργέτιν,	τοῦ ἑαυτοῦ, Τιβέριος	τοῦ ἑαυτοῦ, Τιβέριος
Τιβέριος Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς	Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός	Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός
Τιτιανὸς καὶ Κλ(αυδία) Οὐ(ιλία) Πρόκλα.		

Comme on l'a vu, même si leur nom manque presque toujours, l'identification des destinataires de ces trois hommages ne pose pas de difficultés puisqu'on y reconnaît la γυνή d'un Αὐτοκράτωρ Καῖσαρ Μάρκος Αὐ[ρ]ήλιος Ἀντωνεῖνος Σεβαστός ainsi qu'un Ἀντωνεῖνος Σεβαστός : cette partie du groupe accueillait les statues de Faustine II, de Marc Aurèle et de Lucius Vérus.

Les propositions faites par E. Kalinka soulèvent quelques légers problèmes de restitution. Dans l'hommage IV, on peut présumer que la forme Ἀννία Σεβαστὴ Φαυστεῖνα, très peu attestée pour Faustine II [9], n'avait pas été retenue, et que les deux premières lignes comportaient plutôt le formulaire suivant : [Φαυστείνην | Σεβαστὴν] Αὐτοκρά-]. Dans l'hommage VI, on peut éventuellement se demander si le prénom de Vérus n'était pas en fait abrégé à l'initiale pour respecter l'*ordinatio* [10]. Là encore, un effet de symétrie a été recherché : Marc Aurèle est flanqué, à gauche, de son épouse Faustine II, et, à droite, d'un sien collègue à l'Empire, possiblement Lucius Vérus.

Les dédicants des deux phases qui constituent ce groupe appartiennent à l'une des familles les mieux connues de Lycie [11] (voir l'arbre généalogique ci-joint). La première phase est due à *Vilia Procula* de *Patara* et à son mari *Cl. Flauianus* de *Kadyanda* qui sont d'importants notables locaux ; la seconde phase est due à deux de leurs enfants, en l'occurrence leur fille *Claudia Vilia Procula*, et leur fils, le sénateur *Ti. Claudius Flauianus Titianus Q. Vilius*

[8] On peut s'interroger sur les conditions matérielles de l'élargissement de cette base qui, à l'origine, accueillait trois statues et qui, au moins une trentaine d'années plus tard, devait en accueillir trois autres. Seule une autopsie du monument permettrait d'aller plus loin en la matière.

[9] Cela ressort d'une enquête générale sur la nomenclature des deux Faustine, qui sera publiée ailleurs.

[10] Mais il est vrai que le prénom Μάρκου n'était pas abrégé dans l'hommage IV relatif à Faustine II.

[11] Sur cette Maison, voir H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil des Imperium Romanum bis zum Ende des 2. Jh. n. Chr.*, Göttingen, 1979, n° 107, p. 107-108 ; *id.*, « Die Senatoren aus den kleinasiatischen Provinzen des römischen Reiches vom 1. bis 3. Jahrhundert (Asia, Pontus-Bithynia, Lycia-Pamphylia, Galatia, Cappadocia, Cilicia) », *EOS* II, p. 603-650, en particulier p. 640-641 ; voir également le *stemma* dressé par M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, *FOS* XV.

Proculus L. Marcius Celer M. Calpurnius Longus, attesté par d'autres inscriptions de *Patara* et dont la carrière est connue jusqu'à l'échelon prétorien [12]. C'est ce fils qui parvint à la dignité sénatoriale, sans doute à un âge tendre puisque sa carrière s'ouvrit canoniquement avec une fonction du vigintivirat : cet accès à l'ordre sénatorial conféra une illustration à cette famille lycienne qui multiplia ensuite les alliances avec d'autres Maisons sénatoriales locales. On relèvera en particulier que l'épouse du premier sénateur de cette famille, *Claudia Helena*, avait un neveu *Ti. Claudius Dryantianus Antoninus* qui épousa la fille d'Avidius Cassius [13]. *Ti. Claudius Flauianus Titianus Q. Vilius Proculus L. Marcius Celer M. Calpurnius Longus*, nouveau sénateur parvenu à la préture avant l'avènement de Marc Aurèle, doit être né au plus tard vers 120 / 125 : son beau-frère *Ti. Claudius Agrippinus*, frère de son épouse *Claudia Helena*, et lui aussi nouveau sénateur, fut consul vers 154 et devait être né vers 115 [14]. On doit donc supposer que c'est sous le règne d'Hadrien que le laticlave fut conféré au jeune *Ti. Claudius Flauianus Titianus Q. Vilius Proculus L. Marcius Celer M. Calpurnius Longus* (encore enfant ou adolescent), sans doute pour honorer ses parents.

Or c'est sous le règne d'Hadrien que les parents de ce nouveau sénateur honorent conjointement ce prince qu'ils qualifient de ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης παντὸς τοῦ οἴκου comme s'il avait accompli un bienfait qui rejaillissait sur toute leur Maison. À la statue d'Hadrien, la mère, *Vilia Procula*, joint une statue de Sabine qu'elle appelle ἡ ἰδία θεὰ καὶ εὐεργέτις, ainsi qu'une statue d'une parente d'Hadrien simplement appelée ἡ εὐεργέτις. Le couple (avec, à sa tête, l'épouse) remercie donc l'empereur pour un bienfait relatif à l'ensemble de la famille, tandis que l'épouse remercie surtout Sabine ainsi qu'une parente du Prince comme bienfaitrices, sans plus de précisions. Il serait tentant d'attribuer l'érection de ce groupe impérial par ce couple à l'occasion de l'octroi par le Prince du laticlave à leur fils ou du moins (si celui-ci était encore particulièrement jeune) à la promesse faite par le Prince que leur fils pourrait plus tard briguer le vigintivirat. L'épouse aurait, à titre personnel, complété l'hommage par deux statues, l'une de Sabine et l'autre d'une parente d'Hadrien, ou bien parce qu'elle aurait eu des liens avec ces deux princesses qu'elle qualifie de bienfaitrices ou bien simplement pour amplifier l'hommage rendu à Hadrien en y associant deux femmes de la *domus diuina*.

Avant de s'interroger sur la date de ce groupe et sur l'identité de cette énigmatique parente d'Hadrien, on peut s'arrêter brièvement sur le groupe joint de trois autres statues, dont deux sont celles de Faustine II et Marc Aurèle. L'hommage à Marc Aurèle est rendu par le fils des

[12] Cette carrière est livrée par une dédicace de statue due à sa fille, *Vilia Procula* ; *TAM*, II, 426 : [Τι]β(έριον) Κλ(αύδιον) Φλαουιανὸν | Τιτιανὸν Κοίντον Οὐίλιον | Πρόκλον Λούκιον Μάρκιον | Κέλερα Μᾶρκον Καλπούρνι|ον Λόνγον, δέκα ἀνδρῶν πρώ|τ[ω]ν χειλίαρχον πλατύσημον | λεγεῶνος Μακεδονι|κῆς, ταμί[α]ν Κύπρου, δήμαρχον | [κ]α[ὶ] στ[ρα]τηγὸν δήμου Ῥωμαίων, πρεσ|βευτὴν Πόντου καὶ Βειθυνίας, ἔπαρ|[χο]ν σειτομετρίου δήμου Ῥωμαίων, | [ἀ]νθύπατον Κύπρου, ἐπιμελητὴ[ν | ὁδ]οῦ Κλωδίας Κασσίας Ἀννί[ας Κι|μ]ινίας, ἔτι δὲ καὶ Φλαμινίας, | Οὐιλία [Π]ρόκλα τὸν [φίλ]|τατον πατέρα. On en reproduira commodément les étapes retracées par H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil*, n° 107, p. 107 : *Xuir stlitibus iudicandis*, *tribunus militum legionis V Macedonicae*, *quaestor prouinciae Cypri*, *tribunus plebis*, *praetor*, *legatus pro praetore prouinciae Ponti et Bithyniae* (avant 162), *praefectus frumenti dandi*, *proconsul prouinciae Cypri*, *curator uiarum Clodiae*, *Cassiae*, *Anniae*, *Ciminiae*, *curator uiae Flaminiae*.

[13] Sur Avidius Cassius et sa famille, voir M.L. ASTARITA, *Avidio Cassio*, Rome, 1983. On relèvera que le père d'Avidius Cassius, *C. Auidius Heliodorus*, était un favori d'Hadrien, un responsable de sa correspondance grecque puis son préfet d'Égypte (cf. H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres* I, Paris, 1960, n° 106). – C'est également de la famille de *Claudia Helena* (*FOS*, n° 238) que descend *Sulpicia Dryantilla* épouse de l'usurpateur Régalien.

[14] H. HALFMANN, *Die Senatoren aus dem östlichen Teil*, n° 80, p. 164-165.

précédents, le nouveau sénateur *Ti. Claudius Flauianus Titianus Q. Vilius Proculus L. Marcius Celer M. Calpurnius Longus*, qui qualifie l'empereur de ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης παντὸς γένους καὶ οἴκου τοῦ ἑαυτοῦ, et c'est exactement dans les mêmes termes que le même sénateur honore l'autre Σεβαστός dont la statue est placée à droite de celle de Marc ; en revanche, c'est associé à sa sœur *Claudia Vilia Procula* qu'il honore Faustine II qu'ils qualifient de ἡ ἰδία εὐεργέτις. Là encore, les deux *Augusti* paraissent avoir honoré d'un bienfait particulier l'ensemble de la Maison et de la famille (et on soulignera l'insistance mise par le dédicant à bien préciser : παντὸς γένους καὶ οἴκου [15]).

Certes, le plus raisonnable est de penser que ce second groupe de trois statues comprenait un hommage à Lucius Vérus et devait effectivement être daté des années 161 / 163 [16]. Toutefois, on doit remarquer que le nom de Lucius Vérus manque radicalement et que, de surcroît, dans les deux groupes, la nomenclature des empereurs est réduite à une ossature onomastique (comprenant les prénoms *Imperator* et *Caesar*, ainsi que le surnom *Augustus*, mais sans mention des titres de Père de la Patrie, des consulats, des puissances tribuniciennes, ou des mentions de victoires).

Dès lors, en raison du destin de cette famille, les années 161 / 163 sont-elles vraiment les seules auxquelles on pourrait assigner ce second groupe ? Ne pourrait-on pas, alternativement, se demander si, en fait, Faustine II ne serait pas déjà *Diua* et le second Σεβαστός de ce groupe ne serait pas Commode, devenu *Augustus* dans la première moitié de l'année 177 [17] ? En effet, en 175 / 176, cette famille lycienne dut connaître une terrible débâcle : *Ti. Claudius Dryantianus Antoninus*, neveu par alliance du dédicant, était le gendre d'Avidius Cassius et la propre fille d'Avidius Cassius, *Alexandria*, fut, avec son susdit mari, placée précisément sous la tutelle de *Claudia Helena*, tante paternelle dudit *Ti. Claudius Dryantianus Antoninus* et épouse du dédicant du second groupe de *Patara*. En raison d'étroites solidarités familiales, cette Maison sénatoriale dut être déchirée par cette usurpation et par ses lendemains, et nombreux furent ses membres qui durent donner des gages de loyauté à Marc Aurèle. Que la fille et le gendre de l'usurpateur défait eussent été confiés par le Prince à l'épouse d'un sénateur honorant dans sa patrie le Prince comme ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης παντὸς γένους καὶ οἴκου τοῦ ἑαυτοῦ pourrait avoir du sens si l'on choisit d'abaisser drastiquement la datation de ce second groupe vers l'année 177 (où, à la célébration de l'indulgence de Marc Aurèle et de Commode, viendrait s'ajouter le souvenir de celle de la *Diua Faustina* morte l'année précédente [18]). Certes, sur le plan de la méthode, il est toujours dangereux de vouloir associer une inscription d'apparence banale à des événements majeurs ; mais dans le cas présent une telle éventualité ne saurait être entièrement rejetée [19].

---

[15] T. Ritti me fait remarquer que cette expression fait sans doute écho au formulaire employé dans le même monument une génération plus tôt par les parents du dédicant à propos d'Hadrien (ὁ σωτὴρ καὶ εὐεργέτης παντὸς τοῦ οἴκου) ; mais sous le règne de Marc Aurèle l'expression est renforcée et T. Ritti suggère qu'avec le γένος on fasse référence aux bienfaits de naguère et que l'allusion à l'οἶκος concerne le temps présent.

[16] C'est la date communément arrêtée, aussi suivie par K. FITTSCHEN, *Prinzenbildnisse Antoninischer Zeit*, Mayence, 1999, p. 136.

[17] À Éphèse, on connaît le parallèle d'une base dédiée à divers membres de la famille d'Antonin le Pieux et qui comportait le portrait de Faustine I déjà divinisée. Vivants et morts étaient associés dans ces « portraits de famille ». Cf. *supra*, n. 3.

[18] Dans ce cas, il faudrait restituer canoniquement, aux deux premières lignes de cette colonne de texte, [Θεὰν Φαυστείνην | Σεβαστη`ν Αὐτοκρά-].

[19] De plus, la famille impériale passe en Asie à deux reprises en 175 et en 176. Sur Marc Aurèle et le monde grec, voir en général J.H. OLIVER, *Marcus Aurelius. Aspects of civic and cultural Policy in the East*, *Hesperia Suppl.* XIII, Princeton, 1970.

Dans le cas où on privilégierait une telle datation basse, on prendra garde à ne toutefois pas l'abaisser au-delà de l'année 177 : c'est en 178 que Crispine reçoit le titre d'*Augusta* dès son mariage avec Commode et on verrait mal qu'elle n'eût pas alors été associée à un tel hommage groupé rendu à la *domus divina*. La datation basse serait réduite à l'arc de temps séparant l'élévation de Commode de son mariage avec Crispine.

Quoi qu'il en soit, il convient d'identifier la mystérieuse parente d'Hadrien honorée dans le premier groupe en même temps qu'Hadrien et Sabine. Dès l'*editio princeps* en 1920, et à la suite du carnet de notes de Heberdey, E. Kalinka avait proposé, à titre hypothétique, de reconnaître dans cette dame Matidie la Jeune et avait proposé, avec deux points d'interrogation, la restitution suivante pour les lignes manquantes du premier hommage : [? Ματιδίαν γυναικα][δέλφην ? Αὐτοκράτορος]. Cette proposition, toujours reprise depuis [20], ne laisse d'être embarrassante, pour plusieurs raisons (voir les tableaux ci-joints comportant toutes les nomenclatures connues pour Matidie la Jeune [21]). Il n'existe, à ma connaissance du moins, aucune inscription honorant Matidie la Jeune comme belle-sœur d'Hadrien : si elle est dite deux fois petite-nièce de Trajan – dont une fois avec omission du terme de parenté –, si elle est fréquemment appelée tante paternelle d'Antonin le Pieux, et si elle est le plus souvent dite fille de Matidie l'Aînée, sœur de Sabine et petite-fille de Marciane, sa parenté avec Hadrien n'est jamais mentionnée par un document épigraphique. Il n'est donc sans doute pas de bonne méthode, pour combler une lacune, de créer un *unicum*. De plus, à ma connaissance – et une fois que l'on aura considéré avec la prudence d'usage la dédicace de l'arc d'*Auitta Bibba* [22] –, Matidie la Jeune ne paraît être jamais incluse dans des groupes honorant collectivement la *domus diuina*, que ce fût sous Hadrien ou sous Antonin le Pieux ; en d'autres termes, de même qu'elle ne fut honorée par aucun monnayage, elle ne semble pas avoir fait partie de l'image publique de la *domus diuina* (à la différence d'autres membres de la famille, à commencer par les enfants de Marc Aurèle et de Faustine II, mais sans que ce fût pour autant anormal : elle était traitée comme, par exemple, le frère utérin d'Ælius César, *M. Vettulenus Ciuica Barbarus*, ou les sœurs de Lucius Vérus, *Ceionia Fabia* et *Ceionia Plautia*). Il serait donc extrêmement inhabituel et contraire à tous les usages constatés que *Claudius Flauianus* et *Vilia Procula* eussent décidé d'ériger à *Patara* un groupe constitué des statues d'Hadrien, de Sabine et de Matidie la Jeune.

Il convient donc de reconsidérer ce premier hommage en faisant abstraction des proposition d'E. Kalinka :

---

[20] K. FITTSCHEN, *Prinzenbildnisse Antoninischer Zeit*, p. 136, manifeste une saine prudence : « Hadrian, Sabina und eine weitere Frau, deren Name nicht erhalten ist (vielleicht Matidie d. J., die Schwester oder Halbschwester der Sabina) », prudence qui n'est pas celle de J.M. HØJTE, *Roman Imperial Statue Basis*, p. 458, Hadrian n° 372, qui ne précise pas quelle Matidie il identifie dans ce groupe : « There are two phases, represented in this monument ; the first consisting of statues of Hadrian, Sabina and probably Matidia, the other of Marcus Aurelius, Lucius Verus and Faustina ».

[21] Pour la constitution de ce tableau, voir une première approche dans Fr. CHAUSSON, « Une dédicace monumentale provenant du théâtre de *Suessa Aurunca*, due à Matidie la Jeune, belle-sœur de l'empereur Hadrien », *JournSav*, juillet-décembre 2008, p. 233-259.

[22] *CIL*, VIII, 799 + *CIL*, VIII, 12266, *Auitta Bibba*. Une nouvelle lecture de cette dédicace sera proposée ailleurs. Pour l'heure il convient de préciser qu'on n'y lira pas, à la différence de J. Poinssot, le nom de Matidie la Jeune associé à ceux d'Hadrien, de Sabine et d'Ælius César.

Col. I : (Blocs B-C)
[- - -]
Κ[αίσαρ]ο[ς] Τραϊανοῦ
Ἁδριανοῦ Σεβαστοῦ
Οὐειλία Πρόκλα
τὴν εὐεργέτιν.

Le texte des hommages à Hadrien et à Sabine s'achève avec le nom du dédicant, tandis que les épithètes célébrant les qualités de bienfaiteurs d'Hadrien et de Sabine y précèdent également le nom du dédicant. Dans ce premier hommage, le qualificatif τὴν εὐεργέτιν figure en fin d'hommage, après le nom de *Vilia Procula*. De même, alors que dans l'hommage à Sabine, le nom d'Hadrien, au génitif, était suivi du terme de parenté par lequel Sabine lui était unie (γυναῖκα) : dans l'hommage pour la dame inconnue, il faut supposer au contraire que ce terme de parenté [23] devait figurer avant le nom d'Hadrien au génitif.

Que le terme de parenté unissant le nom de l'empereur au génitif au nom d'une des dames de sa famille puisse précéder le génitif n'est pas sans exemple [24] et peut être admis sans difficulté, c'était d'ailleurs le sens de la restitution d'E. Kalinka qui avait d'emblée proposé l'intégration [? Ματιδίαν γυναικα]‖[δέλφην ? Αὐτοκράτορος] faisant figurer le terme de parenté entre le nom de la dame à l'accusatif et celui d'Hadrien au génitif. Dès lors, il faut chercher quelle parente d'Hadrien est susceptible d'être honorée dans un hommage collectif l'associant à Hadrien et à Sabine et dont l'identification soit conforme à ce que l'on sait des usages de l'image publique de la *domus diuina* sous le règne de cet empereur.

En fait, la liste des parentes d'Hadrien susceptibles d'être honorées dans des groupes statuaires familiaux se réduit à fort peu de noms. L'impératrice douairière Plotine, morte en 123, est encore honorée par un Prince qui lui devait en partie son élévation à l'Empire. Toutefois, on verrait mal que, dans un hommage, Plotine fût définie comme mère (par l'adoption) d'Hadrien : un hommage à Plotine eût comporté son lien de parenté (le mariage) avec Trajan plutôt que son lien (la maternité par adoption) avec Hadrien et c'eût été le nom de Trajan, non celui d'Hadrien, qui eût figuré au génitif avec l'expression de la parenté qui l'unissait à cette dame anonyme. Proposer Matidie l'Aînée, belle-mère d'Hadrien morte et divinisée en 119, pose également un problème. Certes, cette Matidie est, à ma connaissance du moins, attestée dans un groupe – la dédicace d'une porte monumentale à *Perge* [25] dédiée

[23] Car on verrait mal, dans ce groupe familial, qui d'autre qu'une parente d'Hadrien pourrait être associée à Sabine et à lui-même en étant comme eux qualifiée d'εὐεργέτις et à laquelle le nom d'Hadrien au génitif serait relié par un terme qui ne se laisse pas appréhender.

[24] Un parallèle est fourni peu de temps auparavant par une dédicace à Marciane provenant de la même province ; A. BALLAND, *Inscriptions d'époque impériale du Létôon*, Paris, 1981, n° 31 : [Μαρκιανῆι Σεβασ]‖τῆι ἀδελφῆι τοῦ με|γίστου Αὐτοκρά|τορος Νέρουα Τρα|ϊανοῦ Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμα|νικοῦ Δακικοῦ | Ξανθίων ἡ πόλις ἡ τοῦ Λυκίων ἔθνους μετρόπολις.

[25] La dédicace de ce monument et des statues dont il est orné pose des problèmes de chronologie particulièrement aigus sur lesquels ce n'est pas le lieu de s'étendre ici ; voir S. SAHIN, *IK* 54, p. 107-134 ; *id*., « Studien zu den Inschriften von Perge. 3, *Marcus Plancius Rutilius Varus* und *C. Iulius Plancius Varus Cornutus* : Vater und Sohn der Plancia Magna », *Epigraphica Anatolica* 27, 1996, p. 115-126. Sur le site de Pergè, voir dernièrement G. ARENA, *Città di Panfilia e Pisidia sotto il dominio romano. Continuità strutturale e cambiamenti funzionali*, Catane, 2005, p. 125-131.

vers 121 / 122 par *Plancia Magna* [26] à sa patrie [27] et sans doute aussi à Hadrien [28], où figuraient des statues de *Diana Pergensis* [29], du *Genius Ciuitatis* [30], du *Diuus Augustus* [31], du *Diuus Nerua* [32], du *Diuus Traianus* [33], d'Hadrien [34], de la *Diua Marciana* [35], de Plotine [36], de la *Diua Matidia* [37], de Sabine [38] –, et dans une série – des hommages rendus chaque année à la famille impériale par les magistrats de *Lyktus* [39], en l'occurrence parce que ce groupe et cette série étaient particulièrement exhaustifs et comprenaient toute la parentèle du couple impérial. En revanche, on verrait mal que Matidie l'Aînée eût pu figurer, à *Patara*, comme troisième d'un groupe de trois, de préférence à Plotine qui est morte après elle et qui avait été *Augusta* bien avant elle, et qui, protocolairement, n'eût pas pu être écartée. De plus, je ne connais pas de dédicace à Matidie l'Aînée où celle-ci soit définie seulement par sa parenté avec Hadrien (on eût préféré qu'elle eût été honorée comme « mère de Sabine » ou encore – et bien mieux – comme « fille de la *Diua* Marciane » plutôt que comme « belle-mère d'Hadrien », d'autant que Sabine est présente dans ce groupe). Il convient de trouver, pour l'époque hadrianéenne, un parallèle d'un groupe de seulement trois statues comprenant Hadrien, Sabine et une autre dame, ce qui ne saurait convenir ni pour Matidie l'Aînée ni pour Matidie la Jeune.

La mère d'Hadrien, *Domitia Paulina Lucilla* [40], morte vers la fin des années 110, n'a jamais été honorée sous le règne de son fils, et il en va de même de la seconde sœur qu'il eut, sans

---

[26] Sur cette dame, voir *FOS*, 609 ; M.T. BOATWRIGHT, « Plancia Magna of Perge : women's roles and status in Roman Asia Minor », dans S.B. Pomeroy (éd.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill, 1991, p. 249-272 ; *ead.*, « The City Gate of Plancia Magna at Perge », dans E. D'Ambra (éd.), *Roman Art in Context, an Anthology*, Prentice Hall, 1993, p. 189-207 ; C. DE GRAZIA VANDERPOOL, « Fashioning Plancia Magna : memory and revival in the Greek East during the second century A. D. », dans J. Pollini (éd.), *Terra Marique : Studies in Art History and Marine Archaeology in Honor of Anna Marguerite McCann*, Oxford, Malden, 2005, p. 12-30.

[27] *IK* 54, n° 86, *Perge* : [*Plancia Marci f(ilia)*] *Magna* | [*pat*]*riae* [- - -]*o.* | Πλα[νκία Μάγν]α θυγάτηρ Μ(άρκου) | Πλα[νκίου Οὐάρο]υ τῇ πατρίδι.

[28] *IK* 54, n° 87, *Perge* ; inscription très lacunaire.

[29] *IK* 54, n° 89, *Perge* : *Dianae Pergensi* | *Plancia M(arci) f(ilia) Magna.* | Ἀρτέμιδι Περγαίᾳ | Πλανκία Μάγνα. *Plancia Magna* était prêtresse d'Artémis.

[30] *IK* 54, n° 90, *Perge* : [*G*]*enio ciuitatis* | *Plancia M(arci) f(ilia) Magna.* | Τύχῃ τῆς πόλεως | Πλανκία Μάγνα.

[31] *IK* 54, n° 91, *Perge* : [*Diuo*] *Augusto* | [*Plan*]*cia M(arci) f(ilia) Magna.* | [Θεῷ] Αὐγούστῳ | [Πλα]νκ̣ί[α Μ]άγνα.

[32] *IK* 54, n° 92, *Perge* : *Diuo Nerua*[*e*] | *Plancia M(arci) f(ilia)* [*Magna*] | Θεῷ Νέρουᾳ | [Πλα]νκία Μάγνα.

[33] *IK* 54, n° 93, *Perge* : *Diuo Traiano* | *Pla*[*nc*]*ia M(arci) f(ilia) Magna.* | Θεῷ Τραιανῷ | Πλανκία Μάγνα.

[34] *IK* 54, n° 94, *Perge* ; inscription très lacunaire, assignable cependant à l'année 121. Une autre dédicace du même groupe (*IK*, 54, n° 95, *Perge*), encore plus lacunaire, pourrait également être attribuée à Hadrien.

[35] *IK* 54, n° 96, *Perge* : *Diuae Marcianae* | *Plancia M(arci) f(ilia) Magna.* | Θεᾷ Μαρκιανῇ | [Π]λανκία Μάγνα.

[36] *IK* 54, n° 97, *Perge* : *Plotina*[*e Augustae*] | *Plancia M(arci) f(ilia)* [*Magna*]. | Πλωτείν[ῇ Σεβαστῇ] | Πλανκ[ία Μάγνα].

[37] *IK* 54, n° 98, *Perge* : *Diuae Matid*[*iae*] | *Plancia M(arci) f(ilia) Mag*[*na*]. | Θεᾷ Ματιδίᾳ | Πλανκία Μάγνα.

[38] *IK* 54, n° 99, *Perge* : *Sabinae Augus*[*tae*] | *Plancia M(arci) f(ilia) Mag*[*na*]. | Σαβείνῃ Σεβαστ[ῇ] | Πλανκία Μάγνα.

[39] Pendant trois années, Matidie l'Aînée reçut des hommages (*IGR*, I, 997-999). Marciane en reçut au moins deux (*IGR*, I, 995-996). Plotine en reçut également trois (*IGR*, I, 992-994). Toutefois, le caractère annuel de ces hommages très exhaustif les rendent particuliers : Matidie l'Aînée y figurait, mais on ne saurait dire qu'elle y était en position privilégiée.

[40] Cette femme a été identifiée de manière convaincante avec la grand-mère maternelle de Marc Aurèle ; G. DI VITA-ÉVRARD, « Des Calvisii Rusones à Licinius Sura », *MEFRA* 99, 1987-1, p. 281-338 ; *ead.*, « Sur les charges africaines des frères *Cn. Domitii Afri Titii Marcelli Curvii Lucanus et Tullus* », dans A. Mastino (éd.),

doute utérine [41], et qu'à la suite de G. Di Vita-Évrard, on identifiera avec *Domitia Caluisia Lucilla* mère de Marc Aurèle.

En revanche, la sœur aînée d'Hadrien, *Domitia Paulina* [42], épouse de *L. Iulius Vrsus Seruianus* consul III en 134, reçut des hommages, parfois publics, sous le règne de ce Prince [43]. Ce fut le cas à *Fundi* :

> *CIL*, X, 6220 (*ILS*, 325), *Fundi* :
>
> *Domitia*[*e*] | *Paulinae*, *so*[*rori*] | *Imp*(*eratoris*) *Cae*[*s*(*aris*)] | *Traiani Hadr*[*iani*] | *Aug*(*usti*) *p*(*atris*) *p*(*atriae*), | *Fundan*[*i*] | *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*).

Le port du titre de *pater patriae* par Hadrien ferait penser à une date postérieure à 127. Il n'est pas permis de savoir si cet hommage est posthume ou non, mais *Domitia Paulina* avait peut-être usé de son influence à l'égard de la cité de *Fundi* (elle pouvait en être la patronne, ou encore y posséder des propriétés [44]).

Une autre inscription, provenant de Crète, la fait également connaître :

> *IGR*, I, 1004 (*Inscr. Cret.*, I, 201, 43), *Lyctus* :
>
> Παυλεῖναν, Αὐτοκρά|τορος Τραιανοῦ Ἁδρια|νοῦ Καίσαρος Σεβαστοῦ | ἀδελφὴν, Λυττίων ἡ πόλις διὰ πρωτοκόσμου | Ἀπολλωνίδου Κλευμε|νίδου.
>
> À Pauline, sœur de l'empereur Traian Hadrien César Auguste, la cité des Lyttiens, aux soins d'*Apollonides Kleumenides*, président du corps des magistrats.

L'Africa Romana IV, Sassari, 1987, p. 509-529 ; *ead.*, « Le testament dit "de Dasumius" : testateur et bénéficiaires », dans C. Castillo (éd.), *Epigrafia juridica romana, Actas del Coloquio internacional A. I. E. G. L., Pamplona 9-11 de abril de 1987*, Pampelune, 1989, p. 159-174 ; *ead.*, « La famille de l'empereur : pour de nouveaux "Mémoires d'Hadrien" », dans J. Charles-Gaffiot, H. Lavagne (éd.), *Hadrien. Trésors d'une villa impériale*, Milan, 1999, p. 27-36. Sur la famille maternelle d'Hadrien et de Marc Aurèle, voir en dernier lieu Fr. CHAUSSON, « Amitiés, haines et testaments à Nîmes et en Bétique : *Cn. Domitius Afer*, *Sex. Curvius Tullus* et leur descendance », dans Fr. Chausson (éd.), *Occidents romains. Sénateurs, chevaliers, militaires, notables dans les provinces d'Occident (Espagnes, Gaules, Germanies, Bretagne)*, Paris, 2010, p. 191-215.

[41] Hadrien avait au moins deux sœurs ; on ne voit pas de raison de rejeter le témoignage d'un exercice scolaire imitant une lettre d'Hadrien à sa mère ; *Hermeneumata Leidensia*, dans G. Goetz (éd.), *Corp. Gloss. Lat.*, III, p. 37 : *Scis ergo mater hodiernum diem natalem meum esse, et debemus in uicem commune cenare. Si uis ergo, tempore cum sororibus meis lota ueni. Sabina enim in uilla profecta est, sed sportella ipsa misit.* « Vous savez en effet, Mère, qu'aujourd'hui c'est mon anniversaire, et nous devons à notre tour dîner ensemble. Si vous le voulez, venez en même temps que mes sœurs après votre bain. En effet, Sabine est partie dans sa villégiature, mais elle a personnellement fait envoyer une corbeille. »

[42] La notice que lui a consacrée M.-Th. RAEPSAET-CHARLIER, *FOS*, n° 12, rassemble commodément les références bibliographiques la concernant.

[43] S. SAHIN, *IK* 54, p. 131, remarque très justement que si *Domitia Paulina* ne figure pas dans le groupe très exhaustif dédié à la *domus diuina* par *Plancia Magna* à *Perge*, c'est qu'à la date précoce du monument (vers 121-122) les relations n'étaient pas bonnes entre Hadrien et *Seruianus* époux de *Paulina*, et que celle-ci n'était donc pas alors incluse dans l'image officielle de la *domus diuina*. – S. SAHIN, *ibid.*, p. 131, n. 72, mentionne une inscription récemment trouvée à *Phaselis* (apparemment encore inédite ?), provenant de la dédicace d'une porte monumentale également à Hadrien, qui porterait aussi un hommage à *Paulina* en ces termes : Παυλείνᾳ Σεβαστῇ, ce qui serait pour elle la seule attestation du titre d'*Augusta*.

[44] On ne saurait toutefois exclure que cet hommage officiel de la cité de *Fundi* décerné à la sœur d'Hadrien n'eût été inclus dans un groupe ayant comporté des hommages à Hadrien et à Sabine.

Cette dédicace, qui appartient à tout un lot de séries quasiment annuelles retrouvées à *Lyktus*, est datée de 125 par M. Guarducci, dans la mesure où on dispose d'une base jumelle dédiée à Hadrien pareillement à *Lyctus* cette année-là par le même magistrat. Rien ne semblant indiquer, dans ce texte comme dans le précédent, qu'il s'agissait d'hommages posthumes, on en déduira que *Paulina* était encore en vie en 125 et probablement aussi au moins en 128.

Or il est intéressant que *Lyctus* ait livré deux autres bases, tout à fait jumelles de cet hommage, dédiées respectivement à Hadrien, comme on l'a dit, et à Sabine :

AE, 1992, 1728, *Lyctus* :

Αὐτοκράτορα Καίσαρα | Θεοῦ Τραιανοῦ Παρθικοῦ| υἱόν, Θεοῦ Νέρουα υἱω|νὸν Τραιανὸν Ἁδρια|νὸν Σεβαστόν, | ἀρχιερῆ μέ|γιστον, δημαρχικῆς ἐξουσίας τὸ θ′, ὕπατον {τὸ γ′}, | Λυττίων ἡ πόλις | διὰ πρωτοκόσμου | Ἀπολλωνίδου Κλευ|μενίδου.

AE, 1992, 1731, *Lyctus* :

Σαβεῖναν, Αὐτο|κράτορος Τραια|νοῦ Ἁδριανοῦ Σε|βαστοῦ Καίσαρος | γυναῖκα, Λυττίων | ἡ πόλις διὰ πρωτο|κόσμου Ἀπολλω|νίδου Κλευμενίδου.

On aurait donc, en 125, un groupe d'hommages publics, dans une cité crétoise, incluant Hadrien, Sabine et *Domitia Paulina* sœur d'Hadrien.

Un troisième hommage à cette sœur d'Hadrien est connu, provenant de Lycie-Pamphylie :

IGR, III, 773, *Attaleia* :

Σεβαστοῦ ἀδελ|φὴν, Παυλεῖναν, Ἰουλία Σάνκτα.

À la sœur de l'empereur, *Paulina*, *Iulia Sancta*.

Cette *Iulia Sancta* aurait fait à *Paulina* une autre dédicace également à *Attaleia* [45] :

CIG, 4340, *Attalea* :

Σεβαστο[ῦ] ἀδελ|φὴν, Παυλεῖναν, | Ἰουλία | Σάνκτα.

On peut se demander si de telles dédicaces étaient isolées ou s'il ne faut pas imaginer d'autres dédicaces à des membres de la famille impériale [46], comprenant au moins Hadrien et Sabine, d'autant que Sabine fut honorée par la même dédicante à *Magydos* non loin d'*Attaleia* [47].

[45] Ces deux dédicaces à *Paulina* de la part de *Iulia Sancta* à *Attaleia* sont distinguées l'une de l'autre par les commentateurs, bien que la pauvreté des notices les concernant et la similitude du formulaire (malgré une légère différence dans l'*ordinatio*) puissent faire songer qu'il s'agirait d'une même inscription reprise deux fois dans les recueils par inadvertance.

[46] Sur ces dédicaces, voir en dernier lieu M. DRÄGER, « Überlegungen zu den Reisen Hadrians durch Kleinasien », *Klio*, 82, 2000-1, p. 208-216, en particulier p. 211-213. Cette étude laisse quelque peu perplexe car son auteur voudrait associer les groupes statuaires érigés en l'honneur de la famille impériale à des voyages d'Hadrien et propose, à partir de la datation de divers documents asiatiques, de « nouvelles » dates de décès pour certaines princesses, comme Plotine, qui ne paraissent pas correspondre à ce que l'on pourrait conclure à partir des inscriptions occidentales, en particulier urbaines, et des monnayages. On préférera ne pas supposer que ces groupes statuaires célébraient des visites impériales et que tous les membres qui figuraient dans ces groupes statuaires accompagnaient l'empereur dans son voyage. Les listes et les répartitions géographiques réalisées par

Quoi qu'il en soit, *Domitia Paulina* fut honorée publiquement, non seulement à *Fundi*, mais aussi en Crète à *Lyktus* dans un groupe où figuraient également Hadrien et Sabine, et encore en Lycie-Pamphylie par une *priuata* (sans doute à deux reprises) qui honora aussi Sabine (dans une autre localité). On sait qu'Hadrien lui-même honora sa sœur [48], et il est évident qu'elle faisait, au moins à partir de 125, partie de l'image publique de la *domus diuina*.

Dès lors, en raison des parallèles du groupe crétois comprenant trois statues (dédiées à Hadrien, Sabine et *Paulina*) et des hommages également rendus à *Paulina* en Lycie-Pamphylie, il devient tentant de reconnaître *Paulina* derrière la parente inconnue d'Hadrien figurant dans le groupe de *Patara* qui incluait également Hadrien et Sabine, érigé par *Vilia Procula* et son mari *Claudius Flauianus*. On proposera donc de restituer ainsi le texte du premier groupe acéphale :

Col. I : (Blocs B-C)
[Παυλεῖναν ἀδελφὴν]
[Αὐτοκράτορος]
Κ[αίσαρ]ο[ς] Τραϊανοῦ
Ἁδριανοῦ Σεβαστοῦ
Οὐιλία Πρόκλα
τὴν εὐεργέτιν.

Comme il n'y a aucune raison de supposer que *Paulina* fût déjà morte au moment où lui fut érigée cette statue, on supposera que ce groupe était antérieur à l'année 130 / 131 (date approximative de la mort de *Paulina*) ; peut-être faut-il en aligner la dédicace sur la date du groupe analogue de *Lyktus* (125). En tout cas on peut le dater, sans grand risque d'erreur, plutôt de la seconde moitié des années 120. Cette date pourrait être suggestive si l'on songe aux motivations de *Claudius Flauianus* et de *Vilia Procula* lorsqu'ils rendirent ainsi grâces à la famille impériale pour un bienfait relatif à leur οἶκος : ce pourrait être à ce moment-là que l'empereur octroya le laticlave à leur fils.

J.M. HØJTE, « Imperial Visits as Occasion of the Erection of Portrait Statues? », *ZPE*, 133, 2000, p. 221-235, font justice de tels présupposés.

[47] *AE*, 1999, 1637, *Magydos* (Lycie-Pamphylie) : Σ̣[εβ]ą̣σ̣τ̣ὴν̣ | Σ[αβ]εῖναν | Ἰ[ο]υ̣λία | Σ[ά]νκτα.

[48] *Paulina* reçut des honneurs à sa mort ; DIO, LXIX, 11, 4 : Διὰ ταῦτά τε οὖν ἐσκώπτετο, καὶ ὅτι Παυλίνῃ τῇ ἀδελφῇ ἀποθανούσῃ παραχρῆμα μὲν οὐδεμίαν τιμὴν ἔνειμεν. « À cause de cela [les honneurs décernés à Antinoos], Hadrien fit l'objet de moqueries, et aussi parce qu'il ne rendit aucun hommage à sa sœur *Paulina* immédiatement à sa mort. » S'il faut en croire Dion, c'est l'excès d'honneurs accordés à Antinoos et le retard mis à honorer *Paulina* à sa mort qui provoquèrent ces railleries ; cependant il est indéniable que *Paulina* morte fut honorée par son frère, mais après un certain temps et moins qu'Antinoos. Les honneurs décernés à *Paulina* se laissent peu cerner, puisque le texte de Dion en fournit la seule mention. Il ne paraît pas déraisonnable de penser que *Paulina* put bénéficier d'un *funus publicum*, comme ce fut ultérieurement le cas, vers 162, de Matidie la Jeune, sœur de Sabine. Sur le *funus publicum* en général, voir G. WESCH-KLEIN, Funus Publicum. *Eine Studie zur öffentlichen Beisetzung und Gewährung von Ehrengräbern in Rom und den Westprovinzen*, *HABES* 14, Stuttgart, 1993.

On ajoutera que ces bases antonines dédiées par un groupe familial prépondérant localement rencontrent des échos à l'échelle de la cité même de *Patara*. On y a retrouvé divers hommages à Hadrien, bases de statues ou autels [49], significativement appelé Ὀλύμπιος (donc après 129/130), σωτήρ et κτίστης. *Patara* a aussi livré un autel dédié à Sabine [50], appelé νέα Ἥρα, ce qui peut éventuellement être rapproché du titre d' Ὀλύμπιος revêtu par Hadrien. On ne sait à qui ces dédicaces variées sont dues (même si l'on peut soupçonner que l'autel dédié à Sabine devait avoir un pendant dédié à Hadrien) ; mais on peut en déduire que la cité de *Patara*, sinon la famille ici étudiée, dut connaître un certain nombre de bienfaits de la part d'Hadrien et qu'il y eut une grande activité locale sous son règne. On rappellera également la dédicace des aménagements du théâtre dus à *Vilia Procula* en 147 qui s'ouvre par un hommage à Antonin le Pieux, aux θεοὶ Σεβαστοί, aux πατρῶοι θεοὶ et à la γλυκυτάτη πατρίς [51].

Enfin, on mentionnera une inscription honorifique dédiée à Lucius Vérus [52] (qualifié de σωτήρ) dont on peut éventuellement supposer qu'elle devait partie d'un groupe très partiellement conservé. Le règne de Marc Aurèle témoigne aussi d'une certaine activité à *Patara*.

La base dédiée par ce groupe familial en deux temps (sous Hadrien et sous Marc Aurèle) prend donc place dans tout un contexte local difficile à percevoir ; mais il semble que les princes antonins se soient intéressés aussi bien à la première famille de *Patara* qu'à la cité elle-même.

II- *Tentyris*

On ne refermera pas ce dossier sans mentionner une inscription problématique de *Tentyris* en Haute-Égypte. La première édition en fut donnée par J. Maspero d'après une photographie et un estampage d'É. Baraize. La lecture de Maspero, également suivie par F. Bilabel, fut reproduite par A. Bernand. Le texte traditionnel de ce qui est décrit comme une base de statue (malheureusement perdue) est donc celui qui suit :

> J. Maspero, *RecTrav* 37, 1915, p. 95, n° 4 (F. Bilabel, *SB*, III, 2, 1927, n° 7028 ; *AE*, 1975, 858 ; A. Bernand, *Les portes du désert*, Paris, 1984, p. 144-145, n° 37) :
>
> Παυλεῖναν ἀδελφὴ[ν] | Κ̣α̣ρ[είν]ο̣υ̣ Καίσαρος.

On aurait ici affaire à une *Paulina* sœur de Carin César. A. Bernand, qui n'a pas vu la pierre, signale qu'il s'agit là d'un « rare témoignage sur la sœur d'un empereur éphémère, juste avant que Dioclétien ne fût proclamé par ses soldats, en Orient, le 20 novembre 284 p. C. » tandis que la notice *AE*, 1975, 855 précise que « cette princesse n'est connue que par cette

---

[49] *TAM*, II, 409 : Αὐτοκράτ[ορι] | Καίσαρι | Ἀδριανῶι | Ὀλυμπίωι ; *TAM*, II, 410 : Αὐτοκράτορι | Καίσαρι Τραϊανῷ |῾Αδριανῷ | Σεβαστῷ σωτῆρ|ι καὶ κτίστῃ | Ὀλυμπίῳ ; *TAM*, II, 411 : Αὐτοκράτο|ρι Καίσαρι | Τραϊανῷ |῾Αδριανῷ Σ[ε]‖βαστῷ σωτῆ‖ρι καὶ κτίστῃ | Ὀλυμπίῳ.

[50] *TAM*, II, 412 : Σαβείνῃ | Σεβαστῇ | νέᾳ Ἥρᾳ.

[51] C'est apparemment en l'honneur de la γλυκυτάτη πατρίς que sont également dédiées des exèdres par un autre membre membres de la famille, *Ti. Claudius* [- - -] fils du consul *Ti. Claudius Agrippinus* ; *TAM*, II, 414 : Τιβέ[ρι]ος Κλαύ[διος Τιβερίου Κλαυδίου Ἀγριπ]‖πείνου ὑπάτου [υἱὸς Κυρείνα - - - τὰς ἐξέ]‖δρας τῇ γλυκυτάτ[ῃ πατρίδι ἀνέθηκεν.]

[52] *TAM*, II, 413 : Αὐτοκράτορι | Καίσαρι | Λουκίῳ | Αὐρηλίῳ Οὐήρῳ | Σεβαστῷ σωτῆρι.

inscription ». De fait, à la suite d'une référence au *SB* 7028, cette *Paulina* sœur de Carin est enregistrée dans divers recueils prosopographiques canoniques [53].

P.J. Sijpesteijn [54] a émis un doute sur cette reconstitution en avançant certains critères qui ne sont pas négligeables. Il s'étonne que Numérien, autre frère de cette *Paulina*, n'eût pas été aussi mentionné dans cet hommage ; il relève également que la titulature Καρεῖνος Καῖσαρ n'est jamais attestée. Toutefois, il propose de reconnaître le nom d'un *priuatus* au génitif derrière le problématique massif de lettres compris comme Κ̣α̣ρ[ει̣ν]ο̣ῦ̣ (peut-être un Κλ(αυδίου) [....]ο̣υ̣) et interprète le génitif Καίσαρος comme l'expression que ce *priuatus* était un esclave impérial. Il traduit donc : « Pauline, sœur de Claudius N.N., esclave impérial ».

Cependant, ainsi libellé, ce texte demeurerait assez étrange et pour tout dire abrupt : outre le nécessaire mot « esclave » associé au génitif Καίσαρος, on y chercherait en vain le nom d'un dédicant. P.J. Sijpesteijn met certes en garde contre la tentation de vouloir reconnaître derrière les témoignages les plus modestes des personnages fameux, mais il omet de dire au préalable que cette *Paulina*, prétendument sœur de Carin, n'est attestée nulle part ailleurs et que la création d'un *unicum* par Maspero n'est assurément pas de bonne méthode (A. Bernand parle d'un « rare témoignage » pour ce qui est en réalité une unique attestation issue de surcroît d'une restitution). On doutera certes de l'identité de Carin comme frère impérial de cette énigmatique *Paulina*, mais on peut proposer une reconstitution qui soit plus respectueuse des usages épigraphiques que celle avancée par P.J. Sijpesteijn et qui irait à merveille avec ce que l'on sait d'une famille impériale.

En effet, le massif de lettres problématiques cachant le nom de cet empereur a été lu Κ̣Α̣Ρ̣[...]ΟΥ. La forme des deux premières lettres ainsi que le nombre de lettres incluses dans la lacune (trois) permet, sans opération magique, de passer de Κ̣Α̣Ρ̣[...]ΟΥ à Α̣Δ̣Ρ̣[...]ΟΥ, c'est-à-dire de Κ̣α̣ρ[ει̣ν]ο̣ῦ̣ à Ἀ̣δ̣ρ[ιαν]ο̣ῦ̣ ; or Hadrien avait une sœur que des inscriptions nomment simplement *Paulina*.

On proposera donc la restitution suivante :

Παυλεῖναν ἀδελφὴ[ν] | Ἀ̣δ̣ρ[ιαν]ο̣ῦ̣ Καίσαρος.

On fait ainsi justice de la création d'une sœur de Carin autrement non attestée, et on retrouvera un terrain un peu plus sûr avec l'identification de *Paulina* sœur d'Hadrien.

En effet, la base dédiée à *Paulina* a été retrouvée par É. Baraize « en déblayant les abords de la porte monumentale qui donne accès dans l'enceinte de l'ancienne ville de Dendérah ». Or c'est lors de ces mêmes déblaiements qu'É. Baraize a trouvé une autre base en deux blocs dont a été vu seulement le bloc supérieur (malheureusement perdu) portant le texte suivant :

J. Maspero, *RecTrav* 37, 1915, p. 94, n° 2 (F. Bilabel, *SB*, III, 2, 1927, n° 7026 ; *AE*, 1975, 856 ; A. Bernand, *Les portes du désert*, Paris, 1984, p. 144, n° 37) :

Αὐ[τοκ]ράτορα Καίσαρα | [Τραϊαν]ὸ̣ν Ἀ̣δ̣[ριανὸν | Σεβαστὸν - - -]

[53] *PIR*^{2} A 1665 ; *PLRE*, I, *Paulina* 1, p. 675.
[54] P.J. SIJPESTEIJN, « Pauline, sœur de Carin César ? », *ZPE* 63, 1986, p. 240.

On y reconnaîtra aisément un hommage à Hadrien. Or É. Baraize avait communiqué à J. Maspero de précieuses mesures et une description de ces deux bases dont on recoupera quelques éléments. Dans les deux cas il s'agit d'une base de statue ; celle dédiée à *Paulina* a une largeur de 0,87 m tandis que celle dédiée à Hadrien a une largeur de 0,89 m. Il est possible de penser qu'il s'agissait de dédicaces jumelles.

Je proposerais donc de reconnaître dans ces deux bases deux éléments d'un groupe statuaire qui comportait les statues d'Hadrien et de sa sœur *Paulina*. Il paraît raisonnable de supposer que Sabine fut également honorée dans ce groupe. Or, dans les mêmes travaux de déblaiements du même secteur, É. Baraize a trouvé un bloc de grès très érodé portant le nom d'Hadrien au génitif et actuellement conservé au Musée du Caire :

> J. Maspero, *RecTrav* 37, 1915, p. 93-94, n° 1 (F. Bilabel, *SB*, III, 2, 1927, n° 7025 ; *AE*, 1975, 855 ; A. Bernand, *Les portes du désert*, Paris, 1984, p. 143-144, n° 36) :
>
> [- - -] | [Αὐτ]οκράτορος Καίσαρος | Τραιανοῦ Ἁδριανοῦ | Σεβαστοῦ. Τυβὶ ιγ.

Ce bloc n'a qu'une largeur de 0,60 m et on peut se demander s'il fait partie de la même série. A. Bernand s'interroge sur la présence, en fin d'inscription, du nom d'Hadrien au génitif suivi du jour (le 13 du mois de Tybi, en l'occurrence le 8 ou 9 janvier) : il suggère que ce génitif pourrait indiquer la date et souligne que « l'absence de chiffre indiquant l'année est rare, mais non unique ». Toutefois, ne pourrait-on pas proposer que cette inscription, s'achevant sur le nom d'Hadrien au génitif, soit le troisième hommage de ce groupe statuaire, celui dédié à Sabine, dont il faudrait reconstituer le nom sur le bloc supérieur [55] ? On pourrait ainsi avancer la restitution suivante :

> [Σαβεῖναν Σεβαστὴν | γυναῖκα] | [Αὐτ]οκράτορος Καίσαρος | Τραιανοῦ Ἁδριανοῦ | Σεβαστοῦ. Τυβὶ ιγ.

Quoi qu'il en soit de l'identification de ce bloc comme étant une partie de l'hommage décerné à Sabine, il paraît raisonnable de postuler qu'avait été dressé à *Tentyris* un groupe statuaire dédié à Hadrien, Sabine et *Paulina*. La présence de *Paulina* dans ce groupe, même si elle est conforme à ce qui a pu être observé ailleurs, n'est sans doute pas indifférente en Égypte.

Comme Jean-Claude Grenier me l'a fait remarquer alors que je lui faisais naguère relire ces pages, *Tentyris* est connue comme un des lieux de naissance d'Isis et l'on y rendait un important culte à cette déesse [56]. Or une φυλή d'Antinooupolis, cité fondée par Hadrien, est

---

[55] D'après la description d'É. Baraize, J. Maspero dit clairement que l'hommage à Hadrien était gravé sur deux blocs superposés dont seul le supérieur a été vu. Peut-être l'année était-elle précisée sur le bloc inférieur de l'hommage rendu à Hadrien, ce qui fait que la date n'aurait été que partiellement reproduite sur l'hommage décerné à Sabine – observation également valable pour l'hommage décerné à *Paulina*.

[56] Sur Isis, voir en général Fr. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I-III, *EPRO* 26, Leyde, 1973 ; *ead.*, *Isis mère des dieux*, Paris, 2000 ; E.A. Arslan (éd.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia*, Milan, 1997. – Il y avait, tout près du grand temple d'Hathor à *Tentyris*, un temple de la naissance d'Isis (incidemment mentionné par Strabon XVII, 1, 44). *Tentyris* se présentait en effet comme le lieu d'accouchement de Nout, et des textes en hiéroglyphique font explicitement allusion à la naissance d'Isis en ce lieu : « La vénérable (et) puissante, régente des hommes, vint au monde à *Iat-di* (*Dendera*) » (traduction de S. CAUVILLE, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendera », *BIFAO* 90, 1990, p. 84-114, en particulier p. 87). Ce sanctuaire comportait une *cella* remontant à la première moitié du IV^e^ siècle av. J.-C. et due à

appelée Παυλ(ε)ίνιος [57], d'après *Paulina*, sœur – plutôt que mère – d'Hadrien. À l'intérieur même de cette φυλή, deux dèmes se nomment Ὁμόγνιος et Φιλαδέλφιος, ce qui incite à voir que *Paulina* était assimilée à Isis [58]. Ainsi, que *Paulina* soit associée à un groupe incluant Hadrien et Sabine dédié à *Tentyris* peut rappeler, même de loin, une assimilation de *Paulina* à Isis [59]. Sans aller jusqu'à penser que *Paulina* accompagnait nécessairement Hadrien lors du voyage pendant lequel Antinooupolis fut fondée [60], il n'est pas invraisemblable de voir, dans le groupe dressé à *Tentyris*, un écho de ce qui se passait à Antinooupolis et on ne répugnera pas à dater ce groupe des environs de l'année 130.

On a vu qu'É. Baraize disait avoir retrouvé ces bases « en déblayant les abords de la porte monumentale qui donne accès dans l'enceinte de l'ancienne ville de Dendérah ». Seule une visite sur le site de *Tentyris* permettrait de formuler l'hypothèse que ces bases pouvaient orner ladite porte monumentale à l'instar du groupe qui ornait la porte monumentale de Pergè dédiée par *Plancia Magna*.

De ces dossiers, on peut inférer qu'il y eut une période (au moins entre 125 et 130) où il put arriver que *Paulina*, sœur d'Hadrien, fût çà et là intégrée dans l'image publique de la *domus divina*. Sa position protocolaire se laisse peu cerner ; jusqu'à présent le titre d'*Augusta* ne paraît pas attesté pour elle [61], et il semble que ce soit seulement en qualité de sœur d'Hadrien

---

Nectanébo I[er], adjointe d'une salle à colonnes au milieu du II[e] siècle av. J.-C. par Ptolémée VI Philométor puis d'une salle hypostyle au début du I[er] siècle av. J.-C. par Ptolémée X Alexandre I[er], tandis que la cella de Nectanébo fut réactualisée par Auguste (cf. S. CAUVILLE, « Le temple d'Isis à Dendera », *BSFE* 123, 1992, p. 31-48). Pour une publication intégrale du corpus hiéroglyphique de ce sanctuaire, voir S. CAUVILLE, *Dendera - Le temple d'Isis*, 2 vol., Le Caire, 2007.

[57] Pour les références, voir E. KÜHN, *Antinoopolis. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus im römischen Ägypten*, Göttingen, 1913, p. 124 et p. 127. Sur Antinooupolis, voir plus récemment L. Del Francia Barocas (éd.), *Antinoe cent'anni dopo. Catalogo della mostra, Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 Luglio-1° novembre 1998*, Florence, 1998 ; M.T. BOATWRIGHT, *Hadrian and the Cities of the Roman Empire*, Princeton, 2000 ; R. Pintaudi (éd.), *Antinoupolis I*, *Scavi e Materiali* I, Florence, 2008.

[58] Déjà P. JOUGUET, *La vie municipale dans l'Égypte romaine*, Paris, 1911, p. 132-135. G. Husson a tout récemment repris la question avec d'importants ajouts.

[59] Sur les assimilations des impératrices ou des femmes de la famille impériale à des déesses, voir Th. MIKOCKI, Sub specie deae. *Les impératrices et princesses romaines assimilées à des déesses : étude iconologique*, *Rivista di archeologia Supplementi* 14, Rome, 1995 ; sur les représentations des femmes de la famille impérial en général, voir A. ALEXANDRIDIS, *Die Frauen des römischen Kaiserhauses. Eine Untersuchung ihrer bildlichen Darstellung von Livia bis Iulia Domna,* Mayence, 2004.

[60] Une autre φυλή était nommée Ματίδ(ε)ιος, une autre Τραιάν(ε)ιος, une autre Νερουιάν(ε)ιος, tandis qu'un dème était nommé Μαρκιάν[ι]ος et un autre Πλωτίνιος : ce sont des hommages à divers membres de la famille impériale.

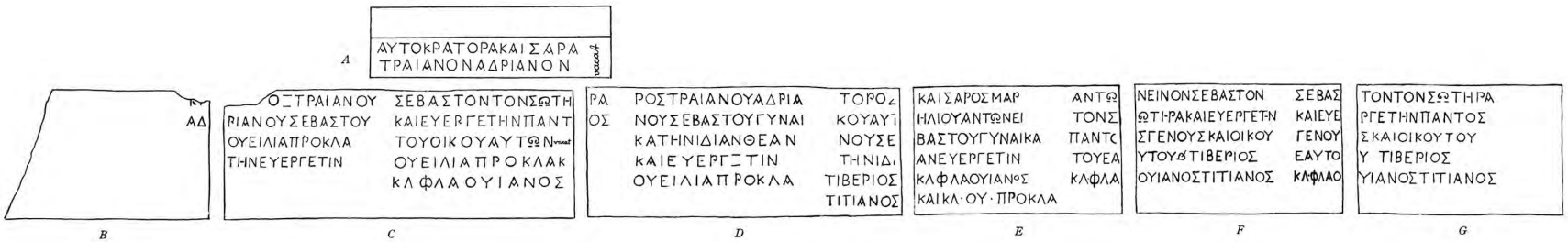
[61] En attendant du moins la publication de la pierre de *Phaselis* mentionnée par S. SAHIN, *IK*, 54, p. 131, note 72, où *Paulina* serait honorée par l'expression Παυλείνᾳ Σεβαστῇ, ce qui serait pour elle la seule attestation du titre d'*Augusta*, à supposer qu'il faille donner une valeur officielle pleine au terme et ne pas voir en lui un titre « inofficiel » donné localement, ainsi que le cas est connu pour Messaline dans des monnayages d'Asie mineure (cf. F. CENERINI, « Messalina e il suo matrimonio con C. Silio », dans A. Kolb (éd.), *Augustae. Machtbewusste Frauen am römischen Kaiserhof ? Internationales Kolloquium in Zürich 18.-20.9.2008*, Zurich, 2010, p. 179-191). – Si jamais *Paulina* fut honorée du titre d'*Augusta*, doit-on supposer qu'elle le fut même dès 123, à la mort de Plotine ? Il semble que Matidie l'Aînée reçut ce titre à la mort de sa mère Marciane en 112, puis que Sabine elle-même reçut aussi ce titre à la mort de sa propre mère Matidie l'Aînée (cf. W. ECK, *Hadrian als* pater patriae *und die Verleihung des Augustatitels an Sabina*, in *Romanitas-Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischen Kaiserzeit. Festschrift J. Straub*, Berlin, New York, 1982, p. 217-229 – cette proposition de W. Eck a été remise en cause par A. CHANIOTIS et G. RETHEMIOTAKIS, « Neue Inschriften aus dem kaiserzeitlichen Lyttos, Kreta », *Tyche* 7, 1992, p. 27-38, mais leurs arguments, reposant sur la chronologie

qu'elle put faire partie de ces hommages collectifs à la famille impériale. Mais cette position de *Paulina*, si discrète que reste sa figure au miroir des sources, témoigne du moins d'une réelle importance qu'elle avait acquise, bien qu'il ne dût pas être facile d'être à la fois la sœur d'Hadrien ET l'épouse de *Servianus* – ou même simplement ou l'une ou l'autre... On peut comprendre davantage son destin posthume si ambigu (Hadrien paraît l'avoir honorée, mais dans une moindre mesure ou plus tardivement qu'Antinoos qui, il est vrai, constituait, avec la mise en place du Panhellénion, la grande préoccupation idéologico-religieuse de l'année 130/131), tout comme le poids politique revendiqué par son veuf *Servianus* dans les années 130, son troisième consulat en 134 [62] et sa malheureuse tentative de pousser à la succession d'Hadrien son petit-fils *Fuscus* [63].

des πρωτοκόσμοι de *Lyktus*, ne paraissent pas dirimants à la lueur de ce qui relève de l'histoire impériale) : dans au moins deux cas, on a l'impression que, dans la famille de Trajan et d'Hadrien, le titre d'*Augusta* est transmis à une autre femme de la famille une fois devenu vacant. Mais il resterait à expliquer, si *Paulina* est bien appelée Σεβαστή à *Phaselis*, pourquoi elle ne l'est pas ailleurs – cela inciterait peut-être à considérer la dénomination donnée à *Phaselis*, si elle était confirmée, comme étant bel et bien inofficielle.

[62] Le nom du collègue au consulat de *Servianus*, *T. Vibius Varianus*, paraît avoir disparu de certains timbres sur briques ou de certaines inscriptions. Ce personnage appartenait à une importante famille sénatoriale, déjà bien en cour sous Trajan et dont on connaît encore un membre sous Marc Aurèle. Comme la belle-sœur d'Hadrien, Matidie la Jeune, sœur de Sabine, laissa des dotations à des *alumni Variani*, on peut se demander si elle n'avait pas des liens (ou par son père ou par son mari inconnu qui encourut peut-être la disgrâce d'Hadrien) avec le lignage des *Vibii Vari*. Autour de *Servianus* et de son petit-fils *Fuscus*, il y eut peut-être également des tensions avec Matidie la Jeune, voire avec Sabine dans les années 134-137. Sur ces points, voir une première approche dans Fr. CHAUSSON, *Une dédicace monumentale provenant du théâtre de* Suessa Aurunca.

[63] Petit-fils de *Paulina*, *Fuscus* était un petit-neveu d'Hadrien et un lointain petit-cousin de Sabine ; il n'est pas exclu non plus qu'il ait été apparenté à Plotine par le biais des *Pedanii Salinatores Fusci* ; cf. Fr. CHAUSSON, « Variétés généalogiques. IV – Cohésion, collusions, collisions : une autre dynastie antonine », dans G. Bonamente, H. Brandt (éd.), *Historiae Augustae Colloquium Bambergense*, n. s. X (Bamberg, 2005), Bari, 2007, p. 123-163. – Sur divers aspects de la succession d'Hadrien, voir *id*., « Antonin le Pieux, les Parthes et Éphèse », dans W. Seipel (éd.), *Das Partherdenkmal von Ephesos*, Akten des Kolloquiums Wiens, 27.-28. April 2003, Vienne, 2006, p. 32-69 ; *id*., « Les *Aurelii Fulvi* de Nîmes », dans Fr. Chausson (éd.), *Occidents romains. Sénateurs, chevaliers, militaires, notables dans les provinces d'Occident (Espagnes, Gaules, Germanies, Bretagne),* Paris, 2010, p. 175-190 ; *id*., « Les *Annii Veri* d'*Vcubi* », *ibid*., p. 217-234.



BC

[? Ματιδίαν γυναικα-]
[δέλφην? Αὐτοκράτορος]
Κ[αίσαρ]ο[ς] Τραιανοῦ
Ἀδριανοῦ Σεβαστοῦ
Οὐειλία Πρόκλα
τὴν εὐεργέτιν.

ACD

Αὐτοκράτορα Καίσαρα
Τραιανὸν Ἀδριανὸν
Σεβαστόν, τὸν σωτῆρα
καὶ εὐεργέτην παντὸς
τοῦ οἴκου αὐτῶν,
Οὐειλία Πρόκλα κ[αὶ
Κλ(αύδιος) Φλαουιανός.

D

[Σαβείνην Σεβαστήν,]
[Αὐτοκράτορος Καίσα-]
ρος Τραιανοῦ Ἀδρια-
νοῦ Σεβαστοῦ γυναῖ-
κα, τὴν ἰδίαν θεάν
καὶ εὐεργ[έ]τιν,
Οὐειλία Πρόκλα.

DE

[Ἀννίαν Σεβαστὴν]
[Φαυστείνην, Αὐτοκρά-]
τορος Καίσαρος Μάρ-
κου Αὐ[ρ]ηλίου Ἀντωνεί-
νου Σεβαστοῦ γυναῖκα,
τὴν ἰδ[ί]αν εὐεργέτιν,
Τιβέριος Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς
Τιτιανὸς καὶ Κλ(αυδία) Οὐ(ειλία) Πρόκλα.

EF

[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]
[Μᾶρκον Αὐρήλιον]
Ἀντωνεῖνον Σεβαστόν,
τὸν σωτῆρα καὶ εὐεργέτην
παντὸς γένους καὶ οἴκου
τοῦ ἑαυτοῦ, Τιβέριος
Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός.

FG

[Αὐτοκράτορα Καίσαρα]
[Λούκιον Αὐρήλιον Οὖηρον]
Σεβαστόν, τὸν σωτῆρα
καὶ εὐεργέτην παντὸς
γένους καὶ οἴκου τοῦ
ἑαυτοῦ, Τιβέριος
Κλ(αύδιος) Φλαουιανὸς Τιτιανός.

Fig. 1. La Base *TAM*, II, 419.

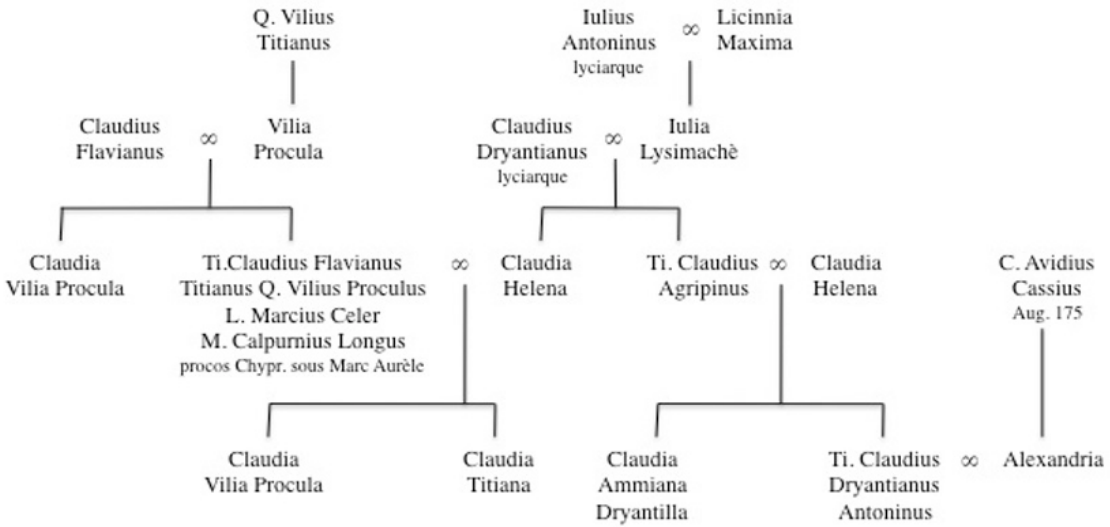


Fig. 2. La famille de *Claudii Vilii* de *Patara*.

Réferences	Lieu	Formulaire (restitué ou non)
IG II / III^2, 3388 (révision de Fr. Chausson)	Athènes	[Ματιδίαν, Cε][βαστ[ῆς Μ]αρκ[ι]ανῆς [ἔκγ]ονον | καὶ Cε[βασ]τῆς Μα[τιδίας [θυ]γατέ[ρα καὶ Cεβαστῆ[ς] | Cαβείνης ἀδε[λ]φὴ[ν].
AE, 1950, 32	Delphes	[Ματτι]δίαν, Σεβαστῆς | [θυ]γατέρα, Σεβαστῆς | [ἀδ]ελφήν, Σεβαστῆς | [ἔγ]γονον, τηθίδα Αὐτο[κ]ράτορος Καίσαρος Τί[τ]ου Αἰλίου Ἁδριανοῦ | [Ἀ]ντωνείνου Σεβαστοῦ | [Ε]ὐσεβοῦς.
AE, 1973, 515	*Alexandria Troas*	[*Matidiae*, | *Diuae*] *Matidiae* | [*Au*]*g*(*ustae*) *fil*[*iae*], *Diuae* | [*Sabinae*] *Aug*(*ustae*) *sorori*, | [*Diui Ner*]*uae* | [*Trai*]*ani Aug*(*usti*) | *G*[*erm*]*a*[*n*]*ici Dacici* | *Parthici* <sic>.
ILS, 327 (*IvEph*., 283)	Éphèse	[*Matidiae*, | *Diuae Marcianae* | [*A*]*ug*(*ustae*) *nepti*, *Diuae* | *Matidiae Aug*(*ustae*) *f*(*iliae*), *Diuae* | *Sabinae Aug*(*ustae*) *sorori*, | *Imp*(*eratoris*) *Antonini Aug*(*usti*) *Pii* | *materterae*.
CIL, III, 5807	*Augusta Vindelicum*	*Matid*[*iae*], | *Diuae Mati*[*diae* | *A*]*ug*(*ustae*) *fil*(*iae*), *Di*[*uae*] | *Marciana*[*e Aug*(*ustae*) *ne*]*pti*, *Diui* [*Tralia*]*ni abne*[*pti*], | *Diuae Sabi*[*nae* | *Aug*(*ustae*)] *so*[*ror*(*i*)].
AE, 1911, 109 (*ILAlg*., II, 3, 7775)	*Cuicul*	*M*[*atidiae*] | *Au*[*g*(*ustae*)] | *filiae, soror*(*i*) | *Aug*(*ustae*).
CIL, V, 3111	*Vicetia*	[*Matidiae* | *Diuae Matidiae filiae*, | *Diuae Sabinae*] | *sorori*, | *Diuae Marcianae* | *nepti*.
CIL, V, 3112 (*ILS*, 501)	*Vicetia*	*ex liberalitate* | *Matidiarum*.
CIL, XIV, 5308 2a (XV, *S*. 209 ; *LSO*, 600)	Ostie	*Ex praed*(*is*) *Matidiae Aug*(*ustae*) *f*(*iliae*).
CIL, XIV, 5308 2b (XV, *S*. 210 ; *LSO*, 601)	Ostie	*Ex praed*(*is*) *Mat*(*idiae*) *Aug*(*ustae*) *f*(*iliae*).
CIL, IX, 3668	*Marsi Maruuuium*	[. *Min*?]*dio* | [---]*o*, *proc*(*uratori*) *Matidiae*.
AE, 1983, 161	*Tibur*	*L*(*ucii*) *Mindi Damalei*, | *Matidiae Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*) *lib*(*erti*), | *proc*(*uratoris*) *summ*(*arum*).

Références	Lieu	Formulaire (restitué ou non)
CIL, X, 4760	*Suessa Aurunca*	*in b*[*i*]*bl*[*i*]*otheca M*[*ati*]|*diana*.
S. CASCELLA, *Teatro*, p. 86-87 (révision de Fr. Chausson in *JS*, juill. déc. 2008, p. 233-259)	*Suessa Aurunca*	[*Matidia*, *Diuae Matidi*]*a*[*e*] *Aug*(*ustae*) *fil*(*ia*), *Diuae Marci*[*anae Aug*(*ustae*) *nep*(*tis*), | *Diuae Sabinae Aug*(*ustae*) *sor*]*or*, [*I*]*mp*(*eratoris*) *Antonin*[*i*] *Aug*(*usti*) *Pii* [*p*(*atris*) *p*(*atriae*) *matertera*].
S. CASCELLA, *Teatro*, p. 89-90	*Suessa Aurunca*	*Matidiae Aug*(*ustae*) *f*(*iliae*).
CIL, X, 4745	*Suessa Aurunca*	*Matidiae*, | *Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*), *Diuae* | *Marcianae Aug*(*ustae*) | *nepti, Diuae Sabinae* | *Aug*(*ustae*) *sorori*, *Imp*(*eratoris*) *Antonini* | *Aug*(*usti*) *Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) *materterae*.
CIL, X, 4744	*Suessa Aurunca*	*Matidiae*, | *Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*), *Diuae* | *Marcianae Aug*(*ustae*) | *nepti*, *Diuae Sabinae* | *Aug*(*ustae*) *sorori*, | *Imp*(*eratoris*) *Antonini* | *Aug*(*usti*) *Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) *matertere* <sic>.
CIL, X, 3833	sans doute *Suessa Aurunca* (déplacée à Capoue)	*Matidiae*, | *Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*), *Diuae* | *Sabinae sorori*, | *Imp*(*eratoris*) *Antonini* | *Aug*(*usti*) *Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) | *materterae*.
AE, 1991, 492	*Suessa Aurunca*	[*Mati*]*dia Aug*(*ustae*) | [*fi*]*l*(*ia*), | [*Diuae S*]*abinae Aug*(*ustae*) | [*sor*]*ror*, | [*Imp*(*eratoris*) *Anto*]*nini Aug*(*usti*) | [*Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) *ma*]*tertera*.
CIL, X, 4746	*Suessa Aurunca*	*Matidiae*, | *Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*), | *Diuae Sabinae Aug*(*ustae*) | *sorori*, | *Imp*(*eratoris*) *Antonini* | *Aug*(*usti*) *Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) | *materterae*.
CIL, X, 4747	*Suessa Aurunca*	*Matidiae*, *Aug*(*ustae*) | *fil*(*iae*), *Diuae Sabinae* | *Aug*(*ustae*) *sorori*, *Imp*(*eratoris*) *Antonini Aug*(*usti*) *Pii* | *p*(*atris*) *p*(*atriae*) *materterae*.
AE, 1986, 148 (révision de Fr. Chausson)	*Suessa Aurunca*	[*Matidiae*], | [*Aug*(*ustae*) *fil*(*iae*),] *Di*[*uae* | *Sabina*]*e Aug*(*ustae*) | *so*[*rori*, | *Imp*(*eratoris*) *Antoni*]*ni* | *Au*[*g*(*usti*) *Pii p*(*atris*) *p*(*atriae*) | *materterae*].

Fig. 3. Les inscriptions mentionnant Matidie la Jeune dans le monde romain et à *Suessa Aurunca*.

Les dernières étapes de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecius Laetus

Michel Christol

LA CARRIÈRE DU PRÉFET D'ÉGYPTE Quintus Maecius Laetus est connue imparfaitement, à l'exception de ce grand gouvernement provincial, attesté par un nombre important de documents [1]. Mais l'originalité la plus saisissante de sa carrière se trouve toutefois dans son aboutissement, le consulat ordinaire, itéré, obtenu en 215 apr. J.-C. [2], en compagnie de Marcus Munatius Sulla Cerealis [3], pour sa part personnage comparable par son rang à Suetrius Sabinus, qui avait été consul ordinaire en 214 sans faire partie d'une grande famille sénatoriale [4] : l'un comme l'autre n'appartenaient pas aux familles les plus titrées de l'aristocratie sénatoriale d'époque impériale. Pour Laetus l'honneur était encore plus considérable, sinon exceptionnel. Il impliquait non seulement l'élévation antérieure de ce chevalier dans l'ordre sénatorial, signe d'une grande faveur impériale, mais encore l'octroi de la plus prestigieuse des magistratures sous la forme la plus aboutie et la plus glorieuse : le consulat ordinaire qui apportait l'éponymie [5]. Avant lui d'autres préfets d'Égypte avaient été admis dans l'ordre sénatorial au sortir de leur gouvernement provincial, et avaient par la suite obtenu le consulat. Cela avait été le cas, sous Antonin le Pieux, pour Marcus Petronius Mamertinus, dont la lignée s'épanouit ensuite sous Marc Aurèle et sous Commode [6] : mais

---

[1] A. STEIN, *Die Präfekten von Ägypten in römischer Zeit*, Berne, 1950, p. 110-111 ; H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes équestres sous le Haut-Empire romain*, Paris, 1960-1961, p. 581-583, n° 219 ; G. BASTIANINI, « Lista dei prefetti di Egitto dal 30a al 299p », *ZPE* 38, 1980, p. 304-305 ; P.A. BRUNT, « The Administrators of Roman Egypt », *JRS* 65, 1975, p. 147, n° 76. Un des épisodes les plus souvent relevés est celui de sa participation à une persécution des chrétiens à Alexandrie, d'après EUSÈBE, *HE*, 6, 1 et 6, 2, 2. Laetus est nommément attesté et, à l'occasion, sa présence associée à la dixième année du règne de Septime Sévère : à ce propos P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Paris, 1977, p. 31-39. La synchronie avec la célébration des fêtes décennales a été soulignée par A. DAGUET-GAGEY, « Septime Sévère, un empereur persécuteur des chrétiens ? », *REAugustiniennes* 47, 2001, p. 3-32, particulièrement p. 7-8, p. 23-25. Un document de publication récente, qui date de la préfecture d'un de ses successeurs, Subatianus Aquila (entre 206 et 211), fait état d'une audience qui se serait tenue devant lui durant la neuvième année du règne de Septime Sévère (200-201 : P. Oxy., LXVII, 4593). Sa présence est atttestée en Égypte entre 200 et 203.

[2] A. DEGRASSI, *I fasti consolari dell'impero romano*, Rome, 1952, p. 60 ; G. BARBIERI, *L'albo senatorio da Settimio Severo a Carino (193-285)*, Rome, 1952, p. 83-84, n° 341 ; *PIR*^{2} M 54.

[3] Sur ce personnage, G. BARBIERI, *L'albo senatorio*, p. 90, n° 377 ; *PIR*^{2} M 735. Il est ensuite légat de Cappadoce sous Macrin (*AE*, 1960, 36 ; B. RÉMY, *Les carrières sénatoriales dans les provinces romaines d'Anatolie au Haut-Empire (31 av. J.-C.– 284 apr. J.-C.) (Pont-Bithynie, Galatie, Cappadoce, Lycie-Pamphylie et Cilicie)*, Istanbul, Paris, 1989, p. 236, n° 182). Mais il devait se trouver dans la province dès le règne de Caracalla, selon toute vraisemblance, immédiatement après l'exercice du consulat.

[4] *PIR*^{2} O 25.

[5] G. ALFÖLDY, « Consuls and Consulars under the Antonines », *AncSoc* 7, 1976, p. 263-299 *passim*.

[6] Sur le destin de cette famille, H.-G. PFLAUM, « Les gendres de Marc Aurèle », *JournSav*, 1961, p. 28-41, particulièrement p. 36-37 ; M. CORBIER, *L'aerarium Saturni et l'aerarium militare. Administration et*

pour lui le consulat qui avait suivi n'était que le consulat suffect. Quelques années après lui, un chevalier romain proche de Marc Aurèle, de surcroît brillant serviteur de l'État et sans aucun doute politique de premier plan, Lucius Volusius Maecianus [7], avait obtenu aussi la faveur du consulat, mais ce n'était encore qu'un consulat suffect, bien moins prestigieux que le consulat ordinaire, même si pour un ancien membre de l'ordre équestre il apportait une très appréciable consécration sociale. Il en avait été de même, un peu plus tard, pour Titus Aius Sanctus [8], et pour Titus Pactumeius Magnus [9], autres préfets d'Égypte. Toutefois, quelques années avant que la faveur impériale ne vienne mettre en évidence Laetus, un homme d'abord craint et jalousé, puis honni lors de sa disgrâce, avait obtenu un honneur comparable : c'était Plautien, le puissant préfet du prétoire de Septime Sévère [10]. En outre, quelques années plus tard d'autres membres de l'ordre équestre allaient recevoir la même marque de prestige, Titus Messius Extricatus en 217, Marcus Oclatinius Adventus en 218, Publius Valerius Comazon en 220, avantages qui, pour certains d'entre eux, allaient susciter les jugements indignés de Dion Cassius [11]. Rien de tel toutefois n'apparaît dans les sources antiques concernant Quintus Maecius Laetus. La faveur que l'on constate n'a pas, apparemment, suscité de la part de Dion la même implacable condamnation.

Même si nous ne disposons pas de nombreux éléments sur sa carrière, y compris dans les dernières étapes qui sont toutefois les mieux connues, l'insertion dans l'histoire du haut personnel impérial des données qui le concernent peut apporter des éclairages nouveaux, et aider à mieux comprendre les modalités de l'acquisition du prestige qui fut le sien [12].

La carrière de Quintus Maecius Laetus est peu connue dans ses premières étapes. Selon une inscription de Gerasa, il était procurateur financier en Arabie, sous un prince qui a été identifié à Commode [13]. Cette fonction, qui lui valait un salaire centenaire, était assez importante parmi les postes de cette catégorie, puisqu'elle se situait dans une province

prosopographie sénatoriale, Rome, 1974, p. 283-289 (sur son descendant Marcus Petronius Sura Mamertinus, consul ordinaire en 182).

[7] M. CORBIER, *L'aerarium Saturni*, p. 247-253, n° 52.

[8] *Ibid*., p. 290-291, n° 58.

[9] *PIR*^{2} P 39.

[10] Plautien, préfet du prétoire de Septime Sévère, est consul ordinaire *iterum* en 203, en compagnie du propre frère de l'empereur, Publius Septimius Geta, lui-même consul ordinaire *iterum* : A. DEGRASSI, *I fasti consolari*, p. 57.

[11] DIO, 78, 14, 3-4 (Boiss. III, 418) ; F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964, p. 162. DIO, 79, 4, 1-2 (Boiss. III, 457) ; F. MILLAR, *ibid*., p. 169-170 et p. 172. Rien de tel toutefois n'apparaît dans les sources antiques, concernant T(itus) Messius Extricatus : la faveur que l'on constate n'a pas suscité de la part de Dion la même implacable condamnation. Sur ce dernier, dont la carrière n'a pas encore livré tous ses secrets, un élément du dossier prosopographique qui semble difficilement dissociable concerne un grand personnage appelé […]atus, voir H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes*, p. 759-762, n° 293 ; *id*., *Les carrières procuratoriennes sous le Haut-Empire romain. Supplément*, Paris, 1982, p. 72-75, n° 293 ; M. CÉBEILLAC, « Apostilles à une inscription de Portus : T. Messius Extricatus et les Saborrarii », *Parola del Passato* 34, 1979, p. 267-277 ; B. SALWAY, « A Fragment of Severan History : The Unusual Career of …atus, Pretorian Prefect of Elagabalus », *Chiron* 27, 1997, p. 127-153 (surtout p. 148-153 : « Épilogue : T. Messius Extricatus »).

[12] On pourrait placer sa naissance entre 150 et 155, si l'on pensait établir un parallèle avec la chronologie de la carrière de Dion Cassius, consul pour la seconde fois en 229, alors qu'il avait environ 65 ans. Sur la chronologie de Dion, F. MILLAR, *A Study of Cassius Dio*, p. 13.

[13] A.H.M. JONES, « Documents from Jerash », *JRS* 18, 1928, p. 149 (d'où *AE*, 1930, 94) = C.B. WELLES, « The Inscriptions », dans C.H. KRAELING, *Gerasa, City of the Decapolis*, New Haven, 1938, p. 436, n° 175 (à Gerasa, en Arabie).

disposant d'une légion dans sa garnison [14]. H.-G. Pflaum, après avoir estimé qu'il n'était pas possible de « préciser la date de son passage à ce poste » [15], proposait toutefois de le situer « vers 185 » [16]. C'est une solution raisonnable. On la nuancera toutefois, mais après être revenu au document afin d'en réexaminer la lecture et les restitutions. En effet, en publiant l'inscription, A.H.M. Jones ne fournissait pas de date : il se contentait d'envisager que le bénéficiaire de l'hommage, Maecius Laetus, pût être un ancêtre du préfet d'Égypte. C.B. Welles était cependant moins hésitant sur l'identification. Mais l'un comme l'autre ont voulu apporter les moyens de vérifier leurs lectures du texte, l'un en assortissant sa publication d'un dessin, l'autre en ajoutant une photographie [17]. Le bloc sur lequel était gravée l'inscription est incomplet à gauche et à droite, mais on peut constater que le graveur a bien aligné la composition du texte du côté gauche. À droite l'exercice a été moins bien réalisé, en dépit du recours régulier aux coupures syllabiques. Surtout la mutilation des trois premières lignes, à droite, a altéré le texte gravé. C'est évident à la l. 1, où l'on a restitué la lettre E (*La[e]/to*), ainsi qu'à la ligne 2, où l'on a restitué la lettre A (*procur[a]/tori*). La copie de Jones inclinerait à faire de même à la ligne 3 : il deviendrait tentant d'ajouter un G (*Aug[g]*), ce qui modifierait la datation de la procuratelle d'Arabie, en la remontant jusqu'au règne conjoint de Marc Aurèle et de Commode. Mais la photographie jointe à l'étude de Welles montre que le lapicide, s'il a gravé d'une façon resserrée les lettres de la fin du mot *procur[a]/tori*, a relâché sa composition par la suite : un léger *vacat* vient séparer les deux mots qui se trouvaient sur la ligne (comme à la ligne 6 et à la ligne 8). Puis il a espacé les trois lettres que l'on peut lire (A, V, G). Il n'y a donc pas de place pour un second G. On doit donc lire sans hésiter : *Maecio La[e]/to procur[a]/tori Aug(usti) / heredes Alli / Vestini advo/cati fisci / ex testamen/to eius*.

Toutefois, comme nous l'avons dit, on pourrait nuancer la proposition de H.-G. Pflaum : on remontera un peu la date de la procuratelle d'Arabie vers 180 (donc : entre 180 et 185), afin que l'intervalle entre la fin de la carrière comme procurateur centenaire et l'accès aux grandes préfectures, après l'exercice vraisemblable d'un office palatin, soit suffisamment important [18], même si l'on doit envisager que le règne de Commode et la période qui se place entre 193 et 198 connurent assez de soubresauts politiques pour provoquer quelques avancements rapides ou quelques promotions exceptionnelles. L'indication de cette étape de la carrière suffit toutefois pour considérer qu'il s'agit, au sein des procurateurs impériaux, d'un personnage initialement membre de l'ordre équestre et non d'un militaire passé par le prétoire [19]. Lorsqu'il parvint aux préfectures, Laetus avait derrière lui la carrière d'un administrateur impérial chevronné, rompu à l'administration des finances impériales, et peut-être même au gouvernement des provinces. Il avait aussi, sans encombre, traversé deux époques périlleuses, le règne de Commode et la guerre civile des années 193-197.

---

[14] H.-G. PFLAUM, *Abrégé des procurateurs équestres*, Paris, 1974, p. 30, p. 36.
[15] *Id*., *Les carrières procuratoriennes*, p. 583.
[16] *Ibid*., p. 1083.
[17] C.B. WELLES, « The inscriptions », pl. CXXXVI, b.
[18] On a pu relever que la distance qui séparait les premiers postes ducénaires des plus grandes préfectures pouvait être supérieure à dix années : A. MAGIONCALDA, « I procuratori-governatori delle due Mauretaniae : un profilo (titolatura e carriera) », dans M. Christol, A. Magioncalda (éd.), *Studi sui procuratori delle due Mauretaniae*, Sassari, 1989, p. 108-112 ; M. CHRISTOL, A. MAGIONCALDA, « A proposito di D. Veturius Macrinus, procuratore di Mauretaniae Tingitana », *ibid*., p. 203-205.
[19] Le profil de carrière interdit, selon nous, que l'on puisse parler d'un « soldier » : B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 152-153. Les distinctions qu'établit cet auteur, qui proviennent des travaux de L.L. Howe, ne peuvent être appliquées trop systématiquement, surtout si derrrière le terme « soldier » on se réfère exclusivement à un cadre du prétoire.

La préfecture d'Égypte qui est connue depuis longtemps n'est sûrement pas la première de ses grandes préfectures. En effet, au terme d'une réflexion sur les mouvements du haut personnel impérial, qui la conduisait à proposer, avec une perspicacité qui suscite l'adhésion, que Papinien aurait pu détenir la préfecture de l'annone entre 203 et 205 [20], puis qui l'incitait à reprendre plus largement la question pour la période 193-217, A. Magioncalda suggérait que Quintus Maecius Laetus aurait été aussi, antérieurement à la préfecture d'Égypte, responsable de la direction du ravitaillement de Rome [21]. Il se serait trouvé dans l'exercice de la préfecture de l'annone entre 197 et 200, avant de gagner le poste d'Alexandrie entre 200 et 203. Cette hypothèse est très vraisemblable tant l'examen synchronique des fastes des diverses grandes préfectures montre que sa présence est perceptible « en creux », et qu'elle est vraiment hors de doute.

La carrière de Quintus Maecius Laetus paraît marquer un arrêt entre 203 et 205. Ce chevalier romain rentre du gouvernement d'Égypte, mais n'obtient ni une élévation à la préfecture du prétoire, en devenant le collègue de Plautien, ni, en compensation de cette absence de promotion, une admission dans l'ordre sénatorial qui aurait constitué une belle récompense, au moins de caractère honorifique. En effet, il n'est pas possible d'envisager qu'il ait été placé aux côtés de Plautien, comme préfet du prétoire pendant quelques années. Ce dernier conserva à son profit exclusif cette préfecture qui lui donnait une très grande puissance dans l'État [22]. Nous savons par Hérodien que, seule, la disgrâce qu'il subit en janvier 205 entraîna le rétablissement de la collégialité à la tête de cette préfecture [23]. Et l'on peut donc considérer que pour Q(uintus) Maecius Laetus, il n'y eut pas à ce retour d'Égypte une *adlectio* dans l'ordre sénatorial car celle-ci lui aurait retiré, *ipso facto*, la possibilité d'exercer la préfecture du prétoire [24] : Laetus n'était pas Plautien, apparenté à la famille régnante.

---

[20] A. MAGIONCALDA, « Un giurista al servizio del'imperatore. La carriera di Emilio Papiniano », dans *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 30, 2, 2000, p. 451-476, particulièrement p. 459-464.

[21] A. MAGIONCALDA, « L. Baebius Aurelius Iuncinus e i fasti dei prefetti dell'annona dal 193 al 217 », dans A.M. Corda (éd.), *Cultus splendore. Studi in onore di Giovanna Sotgiu* II, Senorbi, 2003, p. 589-611. Pour la préfecture de l'annone, qu'aurait détenue Papinien, voir particulièrement p. 598 ; pour celle de Quintus Maecius Laetus, voir particulièrement p. 599-600, p. 603, p. 610. Sur le rapport entre la préfecture de l'annone et la préfecture d'Égypte, qui n'est pas nécessairement lié aux contingences de la politique annonaire, on n'oubliera pas la remarque de P.A. BRUNT, « Administrators », p. 131 : « probably it was just because the praefectus annonae stood next to the prefect of Egypt in the equestrian hierarchy that he had a claim to fill the first vacancy at Alexandria ». Mais on ne doit pas en faire le seul principe d'analyse des promotions.

[22] DIO, 75, 14, 2 (Boiss. III, 351-352) ; L.L. HOWE, *The Pretorian Prefect*, p. 42-43 ; A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, Bonn, 1970, p. 43-44 ; DIO, 75, 15, 1-2 (Boiss. III, 353-354) ; M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, Paris, 1938 (réimpression, Paris, 1968), p. 386.

[23] HÉRODIEN, III, 13, 1. Déjà O. HISCHFELD, *Untersuchungen auf den Gebiete der roemischen Verwaltungsgeschichte. I, Die kaiserliche Verwaltungsbeamten*, Berlin, 1877, p. 230 ; voir aussi, par exemple, A. CALDERINI, *I Severi. La crisi dell'impero nel III secolo*, *Storia di Roma* VII, Bologne, 1949, p. 81 ; A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 431. Sur la collégialité, plus généralement, M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, p. 157-158, p. 163 ; A. PASSERINI, *Le coorti pretorie*, Rome, 1939 (réimpresion, 1969), p. 217-220 ; W. ENSSLIN, s.v. *praefectus praetorio*, *RE* XXII, 2 (1954), col. 2404-2407 ; A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, p. 41-42, p. 44.

[24] *HA, Pert.*, 2, 9 : *doluitque palam Marcus, quod senator esset, praef. praet. fieri a se non posse* (cf. 2, 5) ; M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, p. 178 ; A. PASSERINI, *Le coorti pretorie*, p. 221. On évoquera aussi, dans ce cadre, le destin de Tarrutienus Paternus sous Commode, selon *HA, Comm.*, 4, 7 : *per laticlavi honorem a praefectura administratione summovit* ; M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, p. 180 ; A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, p. 42 et p. 62 ; *id.*, *Le Sénat à l'époque impériale*, Paris, 1992, p. 132-133, p. 135-139.

Aussi a-t-on le sentiment qu'entre 203 et 205 le personnage aurait été condamné à l'inaction. Mais, paradoxalement, cette situation le rendait disponible au début de 205 pour assurer le remplacement de Plautien, brutalement éliminé à la fin du mois de janvier : revanche après une disgrâce, si l'inaction ou bien la mise à l'écart n'avaient même pas été assorties par l'élégant accompagnement d'une promotion flatteuse. Mais une autre explication pourrait être avancée. Si le renouvellement du Sénat se déroulait suivant le rythme quinquennal ancien, le déclanchement de la procédure d'*adlectio* était aussi périodique. Peut-être, tout simplement, lorsqu'il était à Rome entre 203 et 205, Quintus Maecius Laetus attendait-il la réalisation d'une promesse faite, mais qui devait intervenir le moment venu, un peu plus tard, selon un calendrier spécifique aux admissions dans l'ordre sénatorial et à l'organisation du Sénat. L'élimination de Plautien et le retour aux affaires seraient venus davantage différer l'octroi attendu de ce bienfait impérial.

La préfecture du prétoire collégiale de Q. Maecius Laetus et de Papinien est attestée en 205, par une inscription du 18 mai qui mentionne le nouveau collège [25] : *…sub Maecio Laeto et Aemilio Papiniano p[r(aefectis)] p[r(aetorio) vv(iris)] emm(inentissimis), Octavio Pisone et Valerio Herculano tribb(unis) equit(um) sing(ularium) ddd(ominorum) nnn(ostrorum) Auggg(ustorum)…* Quintus Maecius Laetus a la préséance [26], ce qui implique, à notre avis, une antériorité dans la direction des grandes préfectures équestres par rapport à son collègue Papinien [27] : entre septembre 194 et février 202 ce dernier avait été responsable du bureau *a libellis* [28], tandis que dès 197 Quintus Maecius Laetus, comme on l'a vu plus haut, avait vraisemblablement géré la préfecture de l'annone.

Jusqu'à quand ce collège fut-il maintenu au-delà de la mi-205 ? Pendant un certain temps on a attribué à Papinien un second collègue en la personne de Cn(aeus) Marcius Rustius Rufinus [29], selon une hypothèse de L. Wickert, qui s'appuyait sur des réflexions plus anciennes de Dessau [30]. Comme ce haut responsable équestre avait été préfet des vigiles à partir de 205 et qu'il avait un successeur dans ce poste dès l'année 208 (ce qui constituait un *terminus post quem* pour l'exercice d'une nouvelle charge équestre) [31], on pouvait considérer qu'il se serait trouvé aux côtés de Papinien au moment de l'expédition de Bretagne et durant le bref règne conjoint de Caracalla et de Géta en 211. Ce point de vue semble se dégager des observations

---

[25] *CIL*, VI, 228 (*ILS*, 2187) ; M.P. SPEIDEL, *Die Denkmäler der Kaiserreiter. Equites singulares Augusti*, Bonn, 1994, p. 85-87 (n° 60) ; voir aussi M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, p. 168 ; A. CALDERINI, *I Severi*, p. 308.

[26] A.R. BIRLEY, *Septimius Severus*[2], p. 164.

[27] Et pas seulement parce qu'il avait géré la préfecture d'Égypte, comme l'envisage A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 471. On peut estimer que c'est la date d'accès aux grandes préfectures qui dans un tel cas conditionne l'ancienneté de rang.

[28] T. HONORÉ, *Emperors and Lawyers*[2], Oxford, 1994, p. 75-81 : sa présence est décelée entre le 26 septembre 194 et le 12 février 202. Déjà *id*., « Imperial Rescripts, AD 193-305 : Authorship and Authenticity », *JRS* 69, 1979, p. 57-58, p. 63 ; A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 454-455.

[29] Sur ce personnage, notice de H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes*, p. 625-629, n° 234 ; voir aussi note suivante.

[30] L. Wickert, dans le commentaire de *CIL* XIV, 4389, mais il hésite toutefois sur l'identité du personnage : « nescio an cogitari possit de Cn. Marcio Rustio Rufino ». Pour sa part H. DESSAU, « Additamenta ad corporis vol. XIV », *Ephem. Epigraphica* VII, Berlin, 1892, p. 367, n° 1214, hésitait à considérer le personnage cité (*[---]Marcio [---] c.v.)* comme un préfet des vigiles, tout en se demandant si au III[e] siècle les préfets des vigiles n'auraient pas pu recevoir parfois, comme les préfets du prétoire, le rang clarissime. En définitive il envisageait que le personnage eût pu être un ancien préfet des vigiles, honoré par ses anciens subordonnés lorsqu'il était devenu préfet du prétoire. L'hypothèse de Wickert a été reprise et développée par A. PASSERINI, *Le coorte pretorie*, Rome, 1939, p. 319.

[31] R. SABLAYROLLES, *Libertinus miles. Les cohortes des vigiles*, Rome, 1996, p. 496-497, n° 24 ; A. MAGIONCALDA, « L. Baebius Aurelius Iuncinus », p. 591-592.

de H.-G. Pflaum et d'A. Chastagnol [32], même si d'autres avaient voulu ou voulaient, dans la carrière de ce personnage, repousser l'exercice de la plus haute des préfectures durant le règne de Caracalla [33]. C'est pourquoi, afin de ménager dans les fastes une place à Cn. Marcius Rustius Rufinus, il fallait envisager, d'une façon quasi nécessaire, l'hypothèse de la mise à la retraite de Q(uintus) Maecius Laetus et son remplacement. Mais la révision de l'inscription d'Ostie [34], qui avait servi de fondement à la proposition de L. Wickert, a permis à M. Cébeillac-Gervasoni et à F. Zevi d'attribuer ce document à un autre grand personnage de l'époque, Q(uintus) Marcius Dioga [35], désormais connu comme préfet des vigiles après avoir été préfet de l'annone, et d'écarter toute possibilité que Cn(aeus) Marcius Rustius Rufinus ait détenu la préfecture du prétoire [36]. L'élimination de ce personnage des fastes de cette préfecture laissait la porte ouverte à d'autres hypothèses afin d'en saisir clairement l'évolution. Du même coup d'anciennes solutions, occultées pendant quelque temps, pouvaient revenir au premier plan.

L'une d'entre elles consistait à prolonger le service de Q(uintus) Maecius Laetus durant les dernières années du règne de Septime Sévère à la tête du prétoire. Cette hypothèse avait été déjà exprimée par H. Dessau [37] lorsqu'il envisageait que Valerius Patruinus, personnage dont la personnalité va bientôt être examinée, aurait pu être un troisième préfet du prétoire aux côtés de Papinien et de Maecius Laetus [38]. On la retrouve, sans cette variante, chez A. Birley [39], ou bien chez A. Magioncalda [40]. Une autre possibilité a même consisté à prolonger encore plus avant dans le règne de Caracalla l'exercice de cette fonction, et à aller ainsi jusqu'à l'approche de l'année 215, celle de son consulat : ce point de vue de

---

[32] H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes*, p. 629 ; A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, p. 42 et p. 63-64 ; *id*., *Le Sénat romain à l'époque impériale*, p. 221.

[33] L.L. HOWE, *The Praetorian Prefect from Commodus to Diocletian (A.D. 180-305)*, Chicago, 1942 (réimpresion Rome, 1966), p. 72, n° 24, qui place la préfecture dans les premières années du règne de Caracalla ; G. BARBIERI, *L'Albo senatorio*, p. 85-86, n° 351 (datation sous Caracalla) ; W. ENSSLIN, *RE* XXII, 2, 1954, col. 4244 (qui propose 212-217) ; A. CALDERINI, *I Severi*, p. 315.

[34] *CIL*, XIV, 4389 + 4493 + 4481. M. CÉBEILLAC-GERVASONI et F. ZEVI, « Révisions et nouveautés pour trois insriptions d'Ostie », *MEFR* 88, 1976, p. 620-637 (d'où *AE*, 1977, 154 ; cf. *RE*, Suppl. XIV, 1978, col. 130, n° 56).

[35] *PIR*^{2} M 231 ; R. SABLAYROLLES, *Libertinus miles*, p. 500-503 ; M. CHRISTOL, « Un fidèle de Caracalla : Q. Marcius Dioga », *Cahiers du Centre G. Glotz* 2, 1991, p. 165-188.

[36] On trouve encore trace de cette hypothèse dans A.R. BIRLEY, *Septimius Severus*^{2}, p. 245 n. 30. En revanche, *PIR*^{2} M 246 et M 231 l'écartent. Voir aussi dans le même sens H.-G. PFLAUM, *Les carrières procuratoriennes. Supplément*, p. 58, n° 234 ; M. CHRISTOL, « Un fidèle de Caracalla : Q. Marcius Dioga », p. 185 ; B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 152-153, n. 129 ; R. SABLAYROLLES, *Libertinus miles*, p. 496 ; *id*., « Fastigium equestre », dans S. Demougin, H. Devijver, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éd.), *L'ordre équestre, Histoire d'une aristocratie (II*^{e} *siècle av. J.-C.–III*^{e} *siècle apr. J.-C.)*, Rome, 1999, p. 352, avec n. 2 ; A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 476, n. 115 ; *id*., « L. Baebius Aurelius Iuncinus », p. 598, n. 42

[37] *PIR*^{2} V 103.

[38] Cette théorie des trois préfets se trouve aussi chez W. REUSCH, *Der historischer Wert der Caracallavita in den Scriptores Historiae Augustae* (*Klio*, Beiheft, XXIV, nf., XI), Leipzig, 1931, p. 20 ; elle est reprise par D. MAGIE dans le commentaire de *HA*, *Carac*., 4, 2 (éd. Loeb, Cambridge-Mass., Londres, 1924), II, p. 10 : « apparently co-prefect of the praetorian guard and colleague of Papinian and Laetus ».

[39] A.R. BIRLEY, *Septimius Severus*^{2}, p. 175. Ce qui implique une contradiction avec le point de vue exprimé à propos de l'éventuelle préfecture du prétoire de Marcius Rustius Rufinus, qui n'est pas exclue, p. 245, n. 30.

[40] A. MAGIONCALDA, « L. Baebius Aurelius Iuncinus », p. 598, p. 607-608. Nous l'avons implicitement admise en considérant que Laetus et Papinien avaient accompagné Septime Sévère et ses enfants dans l'expédition de Bretagne : M. CHRISTOL, *L'empire romain du III*^{e} *siècle. Histoire politique (192-325 après J.-C.)*, Paris, 1997, p. 36-37 (= 2^e éd., Paris, 2006, p. 39).

L.L. Howe [41] est maintenu dans la notice de W. Ensslin sur les préfets du prétoire [42], puis il revient dans l'ouvrage récent d'A. Daguet [43]. Papinien et Patruinus auraient été éliminés par Caracalla, mais Laetus aurait échappé à leur disgrâce.

Une solution bien meilleure peut apparaître si l'on s'attarde sur le personnage de Valerius Patruinus, dont la personnalité de serviteur de l'État, longtemps négligée ou peu connue, fut mise en évidence par H.-G. Pflaum dans son dernier ouvrage sur les procurateurs équestres [44]. On connaissait pourtant l'existence d'un procurateur impérial de ce nom, mentionné dans le *Digeste*, d'après un passage emprunté à Paul, un grand juriste sévérien [45]. Valerius Patruinus agit pour défendre les intérêts du fisc dans une affaire au cours de laquelle interviennent aussi Papinien [46], un certain Messius [47], puis un autre juriste de l'époque, Tryphoninus [48]. Valerius Patruinus devait être un procurateur financier, alors que les autres personnages cités devaient déjà se trouver au cœur du système de gouvernement, dans l'entourage du prince et donc, vraisemblablement, dans le conseil impérial [49]. Dans la mesure où il est appelé *procurator Imperatoris*, on a déduit qu'il aurait été au service du prince avant 198.

C'est l'ultime étape de la carrière de ce personnage qui a suscité des hésitations. Dans la *Prosopographia imperii Romani*, dans sa première édition parue en 1898 [50], H. Dessau établissait clairement quelles étaient les données documentaires disponibles dans sa notice sur Valerius Patruinus. Mais peut-être avait-il le tort de ne pas donner de façon explicite les références qui auraient permis de mieux établir quelles étaient les responsabilités du personnage, à savoir les remarques philologiques de B. Borghesi, exprimées rapidement, mais fermement, en deux passages de son œuvre, et une très brève suggestion de caractère

---

[41] L.L. HOWE, *The Pretorian Prefect*, p. 71-72 (n° 22 de la liste des préfets du prétoire), cf. p. 51, n. 32. Cet auteur envisage ainsi qu'il aurait survécu à la disgrâce de Papinien.

[42] *RE* XXII, 2, 1954, col. 2424.

[43] A. DAGUET, *Septime Sévère. Rome, l'Afrique et l'Orient*, Paris, 2000, p. 346. À la p. 421, contrairement au point de vue exprimé par A. Birley (ci-dessus n. 39), on envisage qu'il aurait suivi Septime Sévère en Bretagne avec Papinien. Mais celui-ci semblait avoir pris le pas sur son collègue, sans que soit proposée une explication (voir aussi p. 422).

[44] H.-G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres… Supplément*, p. 57, n° 220 A, et p. 154. Il est placé ainsi juste après Papinien, dans le classement chronologique des procurateurs étudiés. Le personnage n'avait pas de place dans l'ouvrage publié en 1960-1961, comme le montre l'index p. 1155.

[45] *Dig*., XLIX, 14, 50, Paul. 3 *decretorum*. La mention du personnage dans ce passage ne suffit pas à faire de lui un juriste, comme l'entend L.L. HOWE, *The Pretorian Prefect*, p. 46 et p. 72. Sur le contexte juridique de ce passage du *Digeste*, T. HONORÉ, *Emperors and Lawyers*[2], Oxford, 1994, p. 21-25 (pour le texte, plus particulièrement p. 24). Cet extrait juridique a été exploité par B. Borghesi afin d'identifier Valerius Patruinus (voir ci-dessous n. 55 et 58).

[46] Ci-dessus n. 28.

[47] Il est identifié à P. Messius Saturninus (*AE*, 1932, 34 = *ILTun*., 250) : L. POINSSOT, « Une inscription de Phéradi Majus », *CRAI*, 1932, p. 68-75 ; H.-G. PFLAUM, *Les procurateurs équestres*, p. 613-620, n° 231 ; A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 474. B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 151, voudrait identifier le Messius du *Digeste* à T. Messius Extricatus, préfet de l'annone en 210. Il ne faut pas oublier que P. Messius Saturninus fut *advocatus fisci sacri auditorii*, ce qui dénote aussi des compétences juridiques. Mais comme dans le passage cité Valerius Patruinus est mentionné comme *procurator Imperatoris*, on doit conclure que le déroulement de l'affaire s'est produit bien avant l'année 210, ce qui à notre avis affaiblit considérablement l'hypothèse de Salway.

[48] T. HONORÉ, *Emperors and Lawyers*[2], p. 29 (sur *Dig*., 20, 5, 12 pr, *Tryph. 8 disp*.) ; A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 453.

[49] J.-P. CORIAT, *Le prince législateur. La technique législative des Sévères et les méthodes de création du droit impérial à la fin du principat*, Rome, 1977, p. 203-204, p. 231, p. 262, p. 275, p. 301, p. 563.

[50] *PIR*[2] V 103.

institutionnel formulée par O. Hirschfeld. Il convient donc de revenir sur quelques points du dossier.

On envisagera d'abord l'apport de B. Borghesi, qui examina les sources relatives à ce personnage à deux occasions et en dégagea une claire identification. Sa première remarque, formulée en 1829, concerne les indications contenues dans un passage alors attribué à Dion Cassius qui se trouvait, avec d'autres du même auteur, dans un recueil d'*excerpta* dont A. Mai venait de fournir l'édition [51]. Borghesi analysait de la sorte : « Anche Sparziano coniunge alla morte commandata del giurisconsulto Papiniano quella di un Petronio, che non si sa chi sia : ma dai nuovi frammenti costui dicendosi Patroino, entreremo in giustificato sospetto che si tratti di Valerio Patruino, procuratore appunto di Caracalla, che viene memorato nei Digesti » [52]. Sa seconde remarque, formulée un peu plus tard en 1832, reprend l'essentiel de son propos précédent, dans le commentaire d'une inscription romaine qui fournissait selon toute apparence des fastes sacerdotaux, ceux de la confrérie des *sodales Antoniniani* [53]. Il s'y trouvait mention du *templum Divi Pii* [54], qui apparaissait aussi, par l'*Histoire Auguste* [55], comme lieu de l'exécution par les soldats prétoriens du personnage dont il établissait l'identité comme Valerius Patruinus : « il quale (= Spartien) ci narra… che per l'ordine di Caracalla 'occisus est Petronius (o meglio Patruinus, si come si scrive dal Porfirogenito del Mai) ante templum Divi Pii tractaque sunt eorum per plateam cadavera' » [56].

La première remarque concerne donc l'édition des *Excerpta Vaticana* d'A. Mai. Borghesi relevait que le manuscrit avait fourni, pour la dénomination d'un personnage associé à Papinien parmi les premières victimes de Caracalla, la leçon Πατρώινον, et qu'il était difficile d'accepter la correction proposée par A. Mai dans son apparat critique : « lege Πετρώνιον ». C'est ce qui a conduit les éditeurs de Dion Cassius à conjecturer qu'il fallait

---

[51] *Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codicibus edita ab Angelo Mai. Tomus II, historicorum Graecorum partes novas complectens*, Rome, 1827, p. 228, chap. 112 (qui concerne les extraits relatifs au règne de Caracalla)) : ὅτι Ἀντωνῖνος Παπιανὸν καὶ Πατρώινον, τῶν δορυφόρων ἐπί τισι κατηγορησάντων αὐτῶν, ἐπέτρεψεν ἀποκτεῖναι αὐτούς εἰπὼν κἀκεῖνο ὅτι ἐγὼ ὑμῖν καὶ οὐκ ἐμαυτῷ ἄρχω, καὶ διὰ τοῦτο καὶ πείθομαι ὑμῖν καὶ ὡς κατηγόροις καὶ ὡς δικασταῖς.

[52] B. BORGHESI, *Œuvres complètes* III (*Œuvres épigraphiques* I), Paris, 1864, p. 251 (article publié initialement dans *Giornale Arcadico*, 1829, XLI, p. 96-134 ; XLII, p. 177-179 et p. 322-341). Cette référence précise, qui a été reprise par Hirschfeld (voir n. 60), puis par L.L. Howe (voir n. 41 et 64) est essentielle pour la prise en compte de la personnalité de Valerius Patruinus. Elle est implicite, apparemment, dans la notice de Dessau dans la première édition de la *Prosopographia imperii Romani*. On la retrouve chez HANSLIK, *RE*, nf., VIII, A, 1 (1955) col. 173 sur Patruinus 286, dans sa notice sur le personnage.

[53] *CIL* VI, 2001 (déjà HENZEN, dans Orelli, Henzen, III, 6053). Il s'agissait d'un fragment de plaque de découverte récente, dont Borghesi éclaira le contenu dans un commentaire qui fit un peu plus tard l'admiration de Bormann et de Henzen (ad *CIL*, VI, 2001 : « correxit, restituit, amplissimo commentario illustravit Borghesi »).

[54] Ce *templum Divi Pii* correspond au temple de Faustine divinisée, qui accueillit plus tard Antonin divinisé : *HA*, *Ant. Pius*, 6, 7 et, 13, 3 ; *CIL*, VI, 1005 (*ILS*, 348). Sa dénomination est variable : Fr. CHAUSSON, « Deuil dynastique et topographie urbaine dans la Rome antonine », dans N. Belayche (éd.), *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Rennes, 2001, p. 358-361, reprenant le dossier de A. CASSATELLA, « Antoninus, Divus et Faustina, Diva, aedes, Templum », dans *LTUR* 1, p. 46-47

[55] *HA*, *Carac*., 3, 2 et 4, 1-2 : *Altera die Capitolium petit <ad> eos, quos occidere parabat, adfabiliter est locutus innitensque Papiano et Ciloni ad Palatium redit… Dein in conspectu eius Papianus securi percussus a militibus et occisus est. Quo facto percussori dixit : « gladio te exequi oportuit meum iussum ». Occisus est etiam eius iussu Patru<in>us (Patrous P, Petronius S) ante templum divi Pii, tractaque sunt eorum per plateam cadavera sine aliqua humanitatis reverentia* (selon l'édition Hohl).

[56] B. BORGHESI, « Frammento di Fasti sacerdotali », dans *Memorie dell'Istituto di corrispondenza archeologica di Roma* 1, 1832, p. 255-325 (p. 271 = *Œuvres* III, p. 407).

lire et insérer dans le texte publié le mot Πατρουινὸν [57]. L'autre remarque concerne en revanche le texte de l'*Histoire Auguste*, dans la Vie de Caracalla. Parmi les victimes de Caracalla se trouvait un personnage dont l'identité faisait débat. Il était appelé *Patrous* dans les manuscrits de la classe P, tandis que ceux de la classe ∑ offraient la leçon *Petronius* [58]. Longtemps le personnage cité a été identifié selon cette *lectio facilior*, et c'est ainsi qu'on le trouve, par exemple, dans les éditions des grands érudits du début du XVII[e] siècle, Casaubon, Gruter et Saumaise. Selon Borghesi, il convenait de retrouver, à partir de la leçon des manuscrits de la classe P (*Patrous*) qui n'est nullement à rejeter, le nom *Patruinus*, puisqu'il est attesté dans la documentation juridique de l'époque par la mention de Valerius Patruinus. On doit constater que ces conjectures qui s'étayent l'une l'autre, peuvent s'appuyer sur l'existence du parallèle *Patruinus* dans l'anthroponymie latine [59], et qu'elles peuvent aussi, comme le soulignait Borghesi, trouver appui dans l'existence d'un personnage portant à cette époque ce *cognomen*. Elles reposent aussi sur le souci de demeurer au plus près du texte transmis par les manuscrits. Mais ce savant révélait tout aussi fermement l'existence d'un lien étroit entre la source grecque et l'*Histoire Auguste*, *Carac*., 4. Ces deux textes étaient traités en sources parallèles, puisqu'ils se rapportaient aux mêmes événements et aux mêmes personnages. En tout cas, dans le texte de l'*Histoire Auguste*, l'insertion par conjecture du nom *Patruinus* s'est désormais imposée et c'est elle que l'on trouve dans les éditions récentes [60].

Borghesi se contentait d'établir l'identité d'un personnage dénommé Valerius Patruinus et d'en établir la mention, aux côtés de Papinien, dans les récits des événements qui marquèrent la vie politique à Rome au moment de l'élimination brutale de Géta par son frère Caracalla à la fin de l'année 211. Il appartenait à O. Hirschfeld d'aller un peu plus loin, mais celui-ci le fit dans une note très brève, et presque subreptice, dont il est difficile de mesurer l'importance à travers les indications que Dessau avait inscrites dans la première édition de la *PIR*. En effet, dans un article publié en 1889 [61] il envisageait d'ajouter à la liste des préfets du prétoire qu'il

---

[57] *Cassii Dionis Cocceiani Historiarum Romanarum quae supersunt*, éd. U.Ph. BOISSEVAIN, Berlin, 1898-1901 (2[e] éd., Berlin, 1955), 77, 4, 1a (III, p. 376, 22-26). L'apparat critique rejette la lecture de Mai et retient la conjecture de Borghesi, mais sans renvoyer explicitement à ses remarques : « Πατρουινὸν scripsi, πατρωινον (s. acc.) cod., Πετρώνιον Mai, iniuria ». L'édition du fragment par Boissevain (*Excerpta historica iussu Imp. Constantini Porphyrogeneti confecta* [éd. U.Ph. Boissevain, C. de Boor, Th. Büttner-Wobst], IV, *Excerpta de sententiis*, éd. U.Ph. Boissevain, Berlin, 1906, fr. 138, p. 260), donne un texte amendé conformément aux remarques de Borghesi, mais sans les citer : ὅτι Ἀντωνῖνος Παπιανὸν καὶ Πατρουινόν, τῶν δορυφόρων ἐπί τισι κατηγορησάντων αὐτῶν,...

[58] Mais cette classe de manuscrits remonte à un archétype qui a été le « produit d'une refonte », où la main d'un correcteur pourrait être souvent sous-jacente : J.-P. CALLU, A. GADEN, O. DESBORDES, *Histoire Auguste* I. *Introduction générale, Vies d'Hadrien, Aelius, Antonin,* Paris, 1992, p. XCIV-CII.

[59] I. KAJANTO, *The Latin cognomina*, Helsinki, 1964, p. 305. Cet auteur relève sa présence dans le milieu sénatorial : on citera en particulier le consul suffect de l'année 82, Valerius Patruinus, homonyme du personnage dont il est ici question.

[60] *Scriptores Historiae Augustae recensuit Hermannus Peter*, Leipzig, 1865 (Teubner), p. 169, 27 ; et index p. 314 : « Patruinus a Car. occisus ». De même dans l'édition E. HOHL (Teubner) : pour la première édition (Leipzig, 1927) et pour la seconde (Leipzig, 1965), I, 186, 8 (Patr*u<in>*us, avec l'indication de la conjecture de Borghesi), et index II, p. 288 (*Patruinus) et p. 302 (<Valerius> *Patruinus), avec l'astérisque indiquant une correction. Dans l'édition D. MAGIE (Loeb), II, 10, 7, on signale la leçon des manuscrits de la classe P et la correction de Borghesi, en suivant pour l'interprétation la notice de Dessau. Voir aussi W. REUSCH, *Der historische Wert der Caracallavita*, p. 20 et p. 23.

[61] O. HIRSCHFELD, « Die Abfassungszeit der MAKROBIOI », *Hermes* 24, 1889, p. 159, avec n.2 : « Vgl. über ihn Borghesi *œuvres* III, p. 251 [on notera l'absence de référence à *Œuvres* III, 407, cf. ci-dessus n. 52 et n. 56] ;

avait publiée précédemment [62] le nom de (Valerius) Patruinus, explicitement défini comme collègue et compagnon d'infortune de Papinien. Il approfondissait ainsi les remarques philologiques de Borghesi par un complément de caractère institutionnel. Mais sa remarque a été trop souvent négligée par la suite [63].

On estimait pouvoir en déduire que Valerius Patruinus était un collègue de Papinien dans la préfecture du prétoire. Le point de vue d'O. Hirschfeld fut repris par H. Dessau. On le retrouve chez L.L. Howe, qui réserve une notice particulière au personnage [64], enfin chez R. Hanslik [65]. Mais tous les auteurs qui ont travaillé sur la préfecture du prétoire n'adoptent pas ce point de vue. B. Borghesi lui-même ne le considérait pas comme un possible préfet du prétoire : il ne figure pas dans la série des préfets qu'il a par ailleurs établie [66]. Valerius Patruinus est donc parfois absent de listes qui se rapportent aux fastes des préfets du prétoire, ou des ouvrages relatifs à cette institution ; au mieux, parfois, il est introduit avec un doute. On citera les livres de M. Durry [67], et d'A. Passerini, dans lesquels l'absence est évidente [68], la liste de W. Ensslin, où la mention est dubitative [69]. On relèvera aussi qu'un auteur tel qu'A. Chastagnol, qui fut très attentif à l'évolution de la préfecture du prétoire, ne le mentionne pas dans son étude classique sur « L'*Histoire Auguste* et le rang des préfets du prétoire », qui contient une liste des titulaires de cette fonction [70], mais qu'il le réintroduit d'une façon assez évasive dans son édition de l'*Histoire Auguste* [71]. De même, dans les ouvrages relatifs à l'histoire politique de l'époque sévérienne, la personne de Valerius Patruinus est quasiment absente de la narration [72], y compris dans ceux [73] qui s'attachent aux

---

er ist in meiner Liste nachzutragen. Wahrscheinlich hat er nur wenige Monate nach Ermordung der Laetus mit Papinian fungirt ».

[62] O. HIRSCHFELD, *Untersuchungen auf dem Gebiete der römische Verwaltungsgeschichte, I, Die kaiserliche Verwaltungsbeamten bis auf Diocletian*, Berlin, 1877, p. 231. Cette liste, qui couvre les p. 217-239, n'a pas été reprise lorsque l'ouvrage, très remanié, a été republié : O. HIRSCHFELD, *Die kaiserliche Verwaltungsbeamten bis Diokletian*, Berlin, 1905, p. 342, n. 2.

[63] Lorsque M. DURRY, *Les cohortes prétoriennes*, p. 149, n. 3, se réfère à la liste de Hirschfeld, il omet cette correction que proposait son prédécesseur, et il ignore de ce fait l'existence de Valerius Patruinus. Dans la réédition de l'article de Hirschfeld, aux soins de H. Dessau, dans *Kleine Schriften*, Berlin, 1913, p. 884, n. 1, la demande de correction de la liste des préfets du prétoire disparaît, remplacée par un renvoi à *PIR* V 103. Cette référence, dont on ne saisit pas le sens (un repentir ? une correction ? une précision de mise à jour ?) faisait perdre le fond de la pensée du savant.

[64] L.L. HOWE, *The Praetorian Prefect*, p. 72, n° 23, avec toutefois un point d'interrogation qui indiquerait qu'existerait un doute sur l'exercice de la préfecture du prétoire.

[65] *RE*, nf., VII A, 1 (1955) Valerius 286.

[66] B. BORGHESI, *Œuvres complètes* X, 1, Paris, 1897.

[67] Voir ci-dessus n. 63.

[68] Le personnage n'est pas pris en compte par R. SABLAYROLLES, « Fastigium equestre », p. 352, ni par A. MAGIONCALDA, « L. Baebius Aurelius Iuncinus », p. 598, avec n. 42.

[69] W. ENSSLIN, *RE* XXII, 2 (1954), col. 2424, avec un point d'interrogation.

[70] A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, p. 63-68.

[71] *Id.*, *L'Histoire Auguste. Les empereurs romains des II^e^ et III^e^ siècles*, Paris, 1994, p. 410, n. 2 : « Valerius Patruinus fut aussi un collègue de Papinien comme préfet du prétoire ».

[72] Par exemple, S.N. MILLER, dans *The Imperial Crisis and Recovery (193-324)*, *CAH* 12, Cambridge, 1939, p. 43. Dans la nouvelle édition (Cambridge, 2005), la chronologie de la p. 773 ne fait allusion qu'au seul Papinien. Voir aussi A.R. BIRLEY, *Septimius Severus*[2], p. 189 (qui ne mentionne que Papinien parmi les victimes de Caracalla). En revanche A. CALDERINI, *I Severi*, p. 89, mentionne Patruinus à propos des proscriptions consécutives à la mort de Géta, mais il se contente du suivre le récit de l'*Histoire Auguste*, sans préciser quelles étaient ses fonctions.

épisodes liés à l'élimination de Géta à la fin de l'année 211 [74]. Ce sont sans aucun doute les remarques de H. Halfmann sur la carrière de Sextus Varius Marcellus qui ont conduit à reprendre les données prosopographiques qui apparaissaient dans les divers récits des événements [75]. Tout en détenant la procuratelle tricénaire de la *ratio privata*, ce membre par alliance de la *domus* impériale a exercé une responsabilité spécifique : *vice praeff(ectorum) pr(aetorio) et Vrbi functo* selon le texte latin de l'inscription de Velitrae, πιστευθέντι τὰ μέρη τῶν ἐπάρχων τοῦ πραιτωρίου καὶ Ῥώμης selon le texte grec de la même inscription [76]. Il s'agit du remplacement des préfets du prétoire et du préfet de la Ville au moment de l'assassinat de Géta. H. Halfmann peut donc suggérer que les deux préfets auraient été déposés conjointement ou auraient été éliminés conjointement, et qu'il en allait de même pour la disgrâce de Fabius Cilo qui, en tant que préfet de la Ville, avait la main sur les cohortes urbaines. Il en résulte que le retour aux récits de ces épisodes tragiques remet en selle le personnage de Valerius Patruinus. Il faut tenir compte du lien étroit qui existe, selon les deux textes déjà cités plus haut, entre le destin de Papinien et celui de Patruinus, d'une part, et du rapport qui à l'occasion est établi dans la source grecque, entre les deux personnages et les troupes prétoriennes. En sorte que ce que l'on sait de la position de Papinien permet de définir la position alors détenue par Patruinus [77]. O. Hirschfeld avait vu juste.

Tout conduit donc à conclure que les préfets du prétoire que remplaça Sextus Varius Marcellus furent Papinien et Valerius Patruinus. Ils sont cités ensemble par l'*Histoire Auguste* autant que par l'extrait de Dion Cassius qui nous est parvenu à travers les *excerpta Vaticana*. Ils apparaissent ainsi, dans le même contexte événementiel, comme les préfets du prétoire que Caracalla fit assassiner. Aux côtés de Papinien se trouvait un collègue qui n'était plus Laetus : c'est Valerius Patruinus qui jouait désormais ce rôle [78]. Papinien détenait alors la préséance dans le collège préfectoral, et c'est ce qui explique aussi que, dans l'ordre des citations, lorsqu'il s'agit des exécutions, Patruinus soit mentionné après Papinien. Quant à Quintus Maecius Laetus il avait abandonné, depuis un certain temps, toute responsabilité dans le commandement de la garde impériale.

---

[73] G. ALFÖLDY, « Der Sturz des Kaisers Getas und die antike Geschichtsschreibung », dans *BHAC*, 1970, Bonn, 1972, p. 19-51 (= *Die Krise des römischen Reiches. Geschichte, Geschichtsschreibung und Geschichtsbetrachtung. Ausgewählte Beiträge*, Stuttgart, 1989, p. 179-216). Les commentaires se concentrent sur le meurtre de Papinien et sur les menaces qui pesèrent sur Fabius Cilo (p. 207-208). Dans l'ouvrage de Fr. KOLB, *Literarische Beziehungen zwischen Cassius Dio, Herodian und der Historia Augusta*, Bonn, 1972, p. 92-93, où l'auteur analyse les renseignements relatifs aux partisans de Géta qui furent poursuivis par Caracalla, le commentaire se réduit à la constatation du parallélisme dans les citations de personnes (Papinien et Patruinus) dans *HA*, *Carac*., 4, 2 et DIO, 77, 4, 1ª. On tiendra compte aussi de S. SILLAR, « Caracalla and the Senate : The Aftermath of Geta's Assassination », *Athenaeum* 89, 2001, p. 407-423.

[74] Sur cette date (qui doit supplanter définitivement toute référence au mois de février 212), W. SESTON, « Sur les traces de Marius Maximus, I. Marius Maximus et les consuls de 209 », *BHAC*, 1964-1965, Bonn, 1966, p. 212 (= *Scripta varia. Mélanges d'histoire romaine, de droit, d'épigraphie et d'histoire du christianisme*, Rome, 1980, p. 222) ; T.D. BARNES, « Pre-Decian Acta Martyrum », *JThS* 19, 1968, p. 523-525 ; M. CHRISTOL, *L'empire romain du III^e siècle*[2], p. 39-40.

[75] H. HALFMANN, « Zwei syrische Verwandte des severischen Kaiserhauses », *Chiron* 12, 1982, p. 229-232.

[76] *CIL*, X, 6569 (*ILS*, 478) = *IG*, XIV, 911 (Velitrae). Sur sa carrière, en dernier, M. CHRISTOL, « Gouverneurs de Numidie sous les Sévères : Q. Cornelius Valens et Sex. Varius Marcellus », dans *L'Africa romana (Atti del IV convegno di studio, Sassari 12-14 dic. 1986)*, Sassari, 1987, p. 493-507.

[77] On ne peut retenir les explications de B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 151, avec n. 120, qui, tout en l'intégrant à juste titre à la liste des préfets du prétoire, le considère comme « the ephemeral successor of Papinian », cf. *ibid*., p. 153.

[78] H. HALFMANN, « Zwei syrishe Verwandte », p. 231, et n. 55 ; S. SILLAR, « Caracalla and the Senate », ne s'intéresse pas à son cas.

Il importe à présent de prendre appui sur ces observations pour approfondir notre connaissance du déroulement de la carrière de Quintus Maecius Laetus dans ses dernières étapes. H. Halfmann estime que son départ de la préfecture du prétoire daterait de 211 seulement, ce qui placerait son éviction ou son remplacement lors du retour de Caracalla et de Géta à Rome, après la mort de Septime Sévère et la fin de l'expédition de Bretagne. Pour lui le collège de préfets du prétoire constitué en 205 n'aurait pas été modifié durant cette campagne militaire, et ce n'est qu'au retour à Rome que serait intervenu le remaniement [79]. Ce point de vue a été fréquemment exprimé, comme on l'a vu plus haut. Néanmoins on peut se demander si la modification du collège n'est pas plus ancienne et si elle ne date pas, au plus tard, de l'engagement de l'expédition de Bretagne. Aucun document n'étaie directement cette hypothèse, mais il faut relever que selon Dion Cassius, c'est Papinien qui tient le principal rôle dans le procès de Bulla Felix [80], puis dans l'épisode au cours duquel Septime Sévère et Caracalla, en Bretagne, s'affrontèrent violemment [81]. Enfin c'est à lui que Sévère mourant confie ses enfants [82]. N'est-ce pas suffisant pour envisager que ne s'exprimerait plus le privilège d'ancienneté de Quintus Maecius Laetus au détriment du grand juriste et que celui-ci aurait eu, dès une date qui pourrait correspondre à l'année 207, puis entre 208 et le début de 211, le premier rôle dans le collège des préfets du prétoire et donc l'autorité sur toutes les affaires? L'insistance qu'ont les sources à narrer son élimination brutale concorde avec l'importance politique qu'il avait acquise, mais plus tôt qu'on ne l'estime généralement. En conséquence, il faudrait en déduire que la préfecture de Quintus Maecius Laetus, à ses côtés et dans une préséance qu'il était difficile d'éviter, ne fut qu'un intermède assez bref, entre 205 et 207, et qu'elle s'acheva bien vite [83], mais par l'*adlectio in amplissimum ordinem*.

Toutefois ces deux années de retour aux affaires lui valurent une promotion encore plus flatteuse que celle qu'il avait espérée quelques années plus tôt. Comme ancien préfet d'Égypte il aurait pu gagner une *adlectio inter praetorios*, ce qui aurait rejeté quelque peu à distance de l'événement l'acquisition du consulat, comme cela avait été le cas pour ses prédécesseurs déjà cités : L. Volusius Maecianus et T. Aius Sanctus avaient géré une préfecture du trésor avant d'obtenir cette dignité [84]. Mais après avoir détenu la préfecture du prétoire, comme ses prédécesseurs Tarrutienus Paternus ou Plautien, et avoir rendu de grands services politiques, Laetus pouvait espérer davantage, par l'*adlectio inter consulares*. Le premier de ces personnages l'avait obtenue sous Commode, mais c'était pour qu'il libère la préfecture du prétoire [85] : c'étaient des circonstances exceptionnelles et non la récompense, venue en son temps, pour de bons services. La disgrâce totale qui avait suivi à peu d'intervalle son admission dans l'ordre sénatorial, et son élimination à l'instigation de Perennis, n'avaient toutefois pas permis à la carrière de se déployer dans les charges de rang consulaire. Plautien avait aussi profité de la même procédure d'élévation, mais dans un autre contexte, puisqu'il s'agissait d'attribuer au préfet du prétoire en exercice des honneurs ou des avantages hors de

[79] Même si A.R. Birley, *Septimius Severus*[2], p. 175, estime (à tort) que seul Papinien aurait accompagné les empereurs dans l'expédition ; voir aussi A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 474-475. C'est à partir de cette hypothèse que l'on interrompt la préfecture du prétoire de Laetus au début de 211 et que l'on place à sa suite (mais avec des hésitations aussi) Valerius Patruinus : déjà, peut-être, O. Hirschfeld (voir n. 61-62 ci-dessus), puis, par exemple, R. HANSLIK, *RE nf.*, VIII, A, 1 (1955), col. 173.
[80] DIO, 76, 10, 7 (Boiss. III, 365) ; l'épisode se place en 207.
[81] DIO, 76, 14, 5 (Boiss. III, 369) ; voir A. MAGIONCALDA, « Un giurista », p. 474.
[82] *HA*, *Carac*., 8, 3 ; Zos., I, 9, 1.
[83] Les conclusions de B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 151 et p. 153, sont, sur ce point, à corriger.
[84] M. CORBIER, *L'aerarium Saturni*, p. 252 et 294.
[85] *HA*, *Comm*., 4, 7 ; ci-dessus n. 24.

la norme sans lui retirer la fonction. Selon toute vraisemblance, il ne bénéficia pas, comme on l'a souvent affirmé, des seuls ornements consulaires. L'obtention du second consulat, éponyme, en 203, signifie qu'il avait reçu antérieurement plus que cette marque d'honneur [86]. Il faut envisager plutôt, comme l'ont fait F. Grosso [87] et G. Alföldy [88], une *adlectio inter consulares* qui vraisemblablement avait été décidée par Septime Sévère vers le moment où le puissant préfet donnait sa fille en union à Caracalla [89]. D'une façon exceptionnelle ce bienfait ne l'avait pas exclu de l'ordre équestre et ne lui avait pas imposé de quitter la charge sur laquelle reposait son redoutable pouvoir. Toutefois on se trouvait également dans un contexte exceptionnel.

Revenons à Quintus Maecius Laetus. On peut désormais envisager pour lui une admission dans l'ordre sénatorial vers 207, et dans la catégorie la plus élevée, celle des anciens consuls [90]. C'était aussi la récompense de mérites acquis à un moment difficile du règne. Ils pouvaient justifier, une fois de plus, une récompense d'exception. Il nous semble qu'elle fut acquise en 207, et qu'elle se substitua alors à une récompense plus habituelle pour un chevalier romain, l'*adlectio inter praetorios*, en la majorant par une attention particulière aux circonstances et à la personne. C'est fort de ce rang qu'il obtint en 215 le consulat ordinaire accompagné de l'itération : l'*adlectio inter consulares* valait naturellement un premier consulat. Malheureusement nous ignorons tout, pour l'instant, de sa carrière entre 207 (qui serait la date à laquelle, pensons-nous, aurait été décidée l'*adlectio inter consulares*) et 215. Elle comporte des charges qui pour le présent nous échappent, et, vraisemblablement, l'octroi d'au moins un sacerdoce d'importance [91]. Il est certain que son départ et sa promotion

---

[86] Selon A. CHASTAGNOL, *Recherches sur l'Histoire Auguste*, p. 43-44, il aurait d'abord bénéficié d'une *adlectio inter praetorios*, puis de l'octroi des *ornamenta consularia*, qui auraient été assimilés à un premier consulat. C'est un point de vue déjà exprimé par A. STEIN, *Der römische Ritterstand. Beiträge zur sozial- und Personengeschichte des römischen Reiches*, Munich, 1927, p. 249-250, cf. aussi W. ENSSLIN, *RE* XXII, 2, 1954, col. 2399 ; et *PIR*^{2} M 54, ainsi que G. BARBIERI, *Albo senatorio*, p. 83. Cette explication conduit à envisager un processus trop complexe.

[87] F. GROSSO, « Ricerche su Plautiano e gli avvenimenti del suo tempo », dans *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, ser. 8, Rendic. della cl. di scienze morali, storiche e filologiche* XXIII, 1-2, 1968, p. 35,

[88] G. ALFÖLDY, « Un'iscrizione di Patavium e la titolatura di Plauziano, *Aquileia Nostra* 50, 1979, col. 136.

[89] Il faut tenir compte aussi de l'importance des fiançailles, vraisemblablement dans le courant de l'année 201 : M. CHRISTOL, « L'épigraphie de Thugga et la carrière de Plautien », dans M. Khanoussi, L. Maurin (éd.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, Bordeaux, 1997, p. 127-140.

[90] On ne peut toutefois dégager de ces élévations qu'existerait un principe, automatiquement appliqué, dans la mesure où il semble que le recours à cet argument introduit des complications. On ne peut donc pas déduire de l'*adlectio inter consulares*, qui paraît évidente, que T(itus) Messius Extricatus avait été préfet du prétoire : B. SALWAY, « A Fragment of Severan History », p. 150-151. Il faut aussi tenir compte que Caracalla, en 212, procéda après l'élimination de Géta à des élévations dans l'ordre sénatorial et qu'il dut graduer les avantages aux mérites supposés de ses partisans qu'il tenait à récompenser.

[91] Il était difficile de ne pas rehausser sa dignité de l'octroi d'un sacerdoce, soit lors de l'*adlectio*, soit à l'approche du second consulat. Plautien avait bénéficié d'une telle faveur antérieurement, en étant coopté dans le collège des pontifes, selon *CIL* VI, 1704 (*ILS*, 456), cf. p. 3777 et p. 4322. Il est qualifié de *pontifex nobilissimus*. Le superlatif se rapporte au sacerdoce plutôt qu'à la fonction de préfet du prétoire. Mais l'avis inverse a été défendu. Ce fut le point de vue d'A. Stein, dans *RE* VII, 1930, col. 273 : il admettait que *nobilissimus* venait qualifier la fonction de préfet du prétoire, comme dans un parallèle avec *nobilissimus Caesar* qui définissait la position de Géta ; néanmoins il relevait l'étrangeté de l'expression ainsi construire (« ein ganz singulärer Gebrauch »), ce qui affaiblissait son point de vue. C'est ce qui explique qu'il l'ait révisé un peu plus tard : *PIR*^{2} F 554 (paru en 1943). Pourtant H.U. Instinsky aborda à nouveau le sujet, sans mesurer le poids des raisons qui avaient poussé Stein à revenir sur sa première interprétation : H.U. INSTINSKY, « Zur Entstehung des Titels nobilissimus Caesar », dans *Festschrift für Rudolf Egger. Beiträge zur älteren europäischen Kulturgeschichte* I, Klagenfurt, 1952, p. 99-100 (d'où *AE*, 1954, 245). Il fut suivi par H.-G. PFLAUM, « Titulature et rang social sous le Haut-Empire », dans *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique*

laissaient libre cours à l'action de Papinien qui devient un personnage essentiel dans le paysage politique de la fin du règne de Septime Sévère et du règne conjoint de Caracalla et de Géta. Le grand juriste semble le garant de la politique de *concordia*. Quant à Quintus Maecius Laetus, s'il doit être considéré comme un personnage clef dans la vie politique, plus particulièrement durant l'année 211, celle du retour des jeunes princes à Rome et celle qui se termina par l'élimination de Géta, sa position politique est un peu différente. Comme il traverse sans conséquence la crise politique et comme il reçoit en 215 un honneur exceptionnel, on doit envisager qu'il a maintenu sa position et son crédit après avoir abandonné la préfecture du prétoire, même si à première vue il est difficile de déterminer les modalités de sa carrière. Dans les luttes pour le pouvoir il n'avait nullement souffert du voisinage de Papinien entre 205 et 207, quand ce dernier fut éliminé à la fin de l'année 211. Il était alors, vraisemblablement, du côté des vainqueurs [92]. L'honneur du consulat ordinaire vient attester qu'il disposait d'une position considérable auprès de l'empereur Caracalla. Jusqu'en 215 au moins.

Mais la notice prosopograhique du personnage comporte pour finir un élément qui constitue quasiment une aporie. Sa prise en compte a parfois influé sur la reconstruction de la carrière. C'est le rapport avec le Laetus dont l'*Histoire Auguste* nous dit qu'il s'agirait d'un personnage assassiné par Caracalla [93] : *Laetus ad mortem coegit misso a se veneno : ipse enim inter suasores Getae mortis primus fuerat, qui et primus interemptus est*. L'indication se trouvant juste après le récit de l'assassinat de Géta et avant celui des exécutions de Papinien et de Patruinus, on a daté, comme il semblait normal, du moment où Caracalla sévissait contre les partisans de son frère l'élimination de ce Laetus, défini par l'auteur de la *Vie* comme un proche conseiller de l'empereur lui-même et, qui plus est, écouté par le prince lorsqu'il fallut décider du fratricide : en effet l'auteur de la biographie lui attribue explicitement le conseil du meurtre de Géta. Certains qui estimaient qu'il s'agissait du préfet d'Égypte, devenu préfet du prétoire, renonçaient à lui attribuer le consulat de l'année 215 [94]. Mais le plus grand nombre, sur le fondement de l'identification, très vraisemblable, de ce chevalier romain avec le collègue de Munatius Sulla Cerealis concluaient qu'il fallait distinguer soigneusement deux personnages : le préfet d'Égypte, devenu préfet du prétoire, puis honoré du consulat ordinaire d'une part, et un autre Laetus, à la carrière inconnue, qui aurait été assassiné en compagnie des partisans de Géta à la fin de 211 [95]. Mais en procédant ainsi on évacuait plutôt un

(Caen, 25-26 avril 1969), Paris, 1970, p. 161. Cette interprétation a été reproduite récemment par Chr. BADEL, « Le thème de la *nobilitas* dans l'épigraphie latine impériale », *MEFRA* 114, 2002, p. 970-971 ; et *id*., *La noblesse dans l'empire romain. Les masques et la vertu*, Paris, 2005, p. 221, mais sans tenir compte de toute la bibliographie du sujet, car cette remise en honneur ne s'est pas accompagnée d'une réexamen attentif de l'argumentation de Stein, dans ses deux états de 1930 et de 1943. Dans la mesure où l'on ne retrouve pas dans l'abondante production épigraphique relative à Plautien comme préfet du prétoire la liaison attachant le superlatif *nobilissimus* au rang de *praefectus praetorio*, on peut penser que dans l'expression des éloges du puissant personnage l'environnement lexical de ce titre n'incluait pas ce qualificatif remarquable.

[92] Sans que l'on ait à mettre en avant le passage controversé de l'*Histoire Auguste* auquel on va s'intéresser (note suivante).

[93] *HA*, *Carac*., 3, 4.

[94] Ainsi O. HIRSCHFELD, *Untersuchungen* I, p. 231. Voir ci-dessus n. 61-62.

[95] Il faut aussi tenir compte du personnage appelé Λαῖνον chez DIO, 77, 5, 4 (Boiss. III, 379, à partir des *Excerpta Valesiana*). Mais BOISSEVAIN, *ibid*., indique contre la correction en Λαῖτον, que « corruptela magis ducit ad Λαίλιον » (voir aussi E. CARY, éd. Loeb, IX, p. 289), ce dont ne tient pas compte S. SILLAR, « Caracalla and the Senate », p. 414. A. STEIN, *RE* XIV, 1, 1928, col. 236 exclut le rapprochement, ainsi que W. REUSCH, *Der historische Wert*, p. 20-21. Même point de vue pour A. PASSERINI, *Le coorti pretorie*, p. 318,

problème irritant, en se résignant à l'inconnu sur un point important. A. Stein semble en avoir eu le sentiment. Dans son ouvrage sur l'ordre équestre il avait cru pouvoir concilier l'ensemble des sources, tout en avouant qu'il ignorait les raisons du revirement de Caracalla, mais dans une note additionnelle [96] il signalait qu'il fallait absolument dissocier Q(uintus) Maecius Laetus du Laetus de l'*Histoire Auguste*. Il a repris ce point de vue [97], avec fermeté, et celui-ci a été à sa suite retenu [98]. Comme nous l'avons admis d'emblée, il convient de s'y tenir.

On pourrait cependant être tenté de sauver l'apport de ce passage de l'*Histoire Auguste*, car il concerne un personnage de haut rang, ce qu'était aussi l'ancien préfet d'Égypte, notre Laetus. Mais il est aussi impossible d'abandonner en cours de route le rapprochement, tout aussi évident, du préfet d'Égypte, devenu préfet du prétoire, avec le consul de 215. On pourrait envisager que le positionnement de l'information au sein de la *Vie* de Caracalla ne contient pas nécessairement une indication chronologique rigoureuse. Si l'on admet que la source de l'*Histoire Auguste* procède par *species*, on pourrait envisager qu'il y ait eu, à la suite du récit de la mort de Géta un développement d'ensemble sur la *crudelitas* de Caracalla, qui est en quelque sorte lancé par le dernier mot de la phrase précédente : *ne augeretur fratris occisi crudelitas*. Le déroulement de la liste des victimes (la « Mordliste » de W. Reusch) aurait perdu alors tout arrière-plan chronologique précis, et l'on serait passé du récit de la mort de Géta, bien datée, à l'exposé de la cruauté de l'empereur, présenté d'une façon plus globale et moins contraint à une stricte rédaction chronologique. Il en va de même lorsque l'auteur traite de la cruauté d'Hadrien, qui toucha en premier ses amis [99] : la liste est avant tout une composition d'exemples. De la même manière, le passage de la *Vie* de Caracalla aurait pu rassembler, par leurs traits spécifiques, un certain nombre de cas remarquables, et même s'adonner à quelques travestissements. La « primauté » de Laetus proviendrait du caractère extraordinaire du retournement de l'empereur à son encontre, mais peut-on tout accepter de ce qu'écrivait l'auteur de la *Vie* [100] ? Le positionnement en tête de liste résulterait de cette particularité et non de raisons proprement chronologiques. Laetus était suivi d'un membre de la famille sévérienne, Aper (= Afer) [101], puis de Pompeianus, petit-fils de Marc Aurèle [102] : c'étaient des personnages de très haut rang, de l'entourage impérial. Puis suivaient Papinien et Patruinus, les préfets du prétoire, etc. Le rédacteur aurait accompagné l'énumération que lui proposait sa source de gloses ou de détails variés pour agrémenter à l'occasion le contenu moralisant de son propos. Mais l'effet aboutissait à construire une apparence de synchronisme pour l'ensemble de ces exécutions, transformant en « journées » de massacres un certain nombre d'éliminations qui s'étaient succédées dans le temps entre la fin de 211 et 217. On en

n. 1. Ce personnage est enregistré sous le nom de Laenus dans *PIR*^{2} L 62 (avec un point d'interrogation sur la dénomination).

[96] A. STEIN, *Der römische Ritterstand*, p. 289, puis p. 503.

[97] *Id*., *RE* XIV, 1, 1928, col. 236.

[98] W. REUSCH, *Der historische Wert*, p. 22 ; *PIR*^{2} M 54 ; S. SILLAR, « Caracalla and the Senate », p. 414-415.

[99] *HA*, *Hadr*., 15, 2-8.

[100] L'analyse qu'effectue W. REUSCH, *Der historische Wert*, p. 22, quoique systématiquement attachée à relever des intrusions et des altérations, demeure précieuse. Il lui semble difficile d'accepter le principe d'une lecture chronologique de la « Mordliste ».

[101] Il s'agit d'un des consuls de l'année 207 : G. DI VITA-EVRARD, « Note sur quelques timbres d'amphores de Tripolitaine », *BCTH*, ns. 19B, Paris, 1985, p. 151 ; A.R. BIRLEY, *Septimius Severus*^{2}, p. 214, n° 14. Son insertion dans le stemma familial de la famille sévérienne a été précisée récemment par Fr. CHAUSSON, « Variétés généalogiques II. Macer *avus maternus* de Septime Sévère », dans G. Bonamente (éd.), *Historiae Augustae Colloquium Perusinum, ns. VIII (Pérouse, 2000)*, Bari, 2002, p. 152-153, p. 155-157.

[102] Il s'agit d'un des consuls de l'année 209.

déduirait qu'entre l'honneur considérable du consulat ordinaire de 215 et la fin tragique de Caracalla lui-même le 4 avril 217, Laetus aurait connu une lourde disgrâce, et perdu la confiance du prince qu'il avait pourtant jusque-là fidèlement servi.

Ce retournement de fortune serait alors le dernier élément, et le plus extraordinaire, de la fin de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecius Laetus [103].

[103] Qu'il nous soit permis de remercier Fr. Chausson pour ses remarques judicieuses.

Table des matières

Volume 1

Avant-propos ..... I-IV

Bibliographie de Jean-Claude Grenier ..... V-X

Florence Albert et David Ojeda

Les portraits de l'empereur Hadrien en Égypte 1-6

Martine Assénat et Antoine Pérez

Amida restituta 7-52

Sydney H. Aufrère

Le Chesydre de Nicandre et l'hydre d'Ésope et d'Élien 53-64

Laure Bazin

Transfert de motifs pharaoniques
dans quelques péripéties nocturnes des Pères du désert 65-80

Sébastien Biston-Moulin

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(t)*
et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III 81-102

Charlène Cassier

Hathor maîtresse d'Atfih
auprès des complexes funéraires royaux du Moyen Empire 103-110

Julie Cayzac

Jeux d'ombre et de lumière à Philae.
Placages métalliques et « structures couvrantes » dans le téménos d'Isis 111-144

Alain Charron

Un Harpocrate arlésien 145-158

François Chausson

Un groupe statuaire à *Patara* et des dédicaces à *Tentyris*. Hadrien en famille 159-180

Michel Christol

Les dernières étapes de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecieus Laetus 181-196

Tables des matières 197-202

Volume 2

Philippe Collombert

À propos des toponymes de la stèle Bucheum n° 9 203-212

Didier Devauchelle

Pas d'Apis pour Sarapis ! 213-226

Sylvie Donnat

Gestion *in absentia* du domaine familial.
À propos des lettres aux morts et des documents d'Héqanakht 227-242

Françoise Dunand

Des images sauvées de l'oubli 243-252

Khaled El-Enany

Le pharaon hiéracocéphale Ramsès II 253-266

Marguerite Erroux-Morfin

Guirlandes de « chardons », feuilles de perséa et fleurs de lotus 267-282

Luc Gabolde

Ṭāma et Chāma. Éléments d'une enquête sur le nom des colosses de Memnon 283-294

Marc Gabolde

Smenkharê à Ugarit ? 295-330

Claudio Gallazzi

Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis 331-344

Annie Gasse

L'enfant et les sortilèges.
Remarques sur la diffusion tardive des « stèles d'Horus sur les crocodiles » 345-358

Jérôme Gonzalez

Infans anserem strangulat : est-ce un jeu pour Harpocrate ? 359-374

Ivan Guermeur

À propos du cheval, d'Horus et d'un passage du *de Iside* de Plutarque 375-382

David Klotz

The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim 383-396

Tables des matières 397-402

Volume 3

Véronique Laurent

Des monuments migrateurs. De Tjekou à Tjekou 403-428

Vanina Lefrancs

Les tribulations d'une tombe de Deir al-Medîna
(O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496) 429-470

Paolo Liverani

Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma 471-488

Magali Massiera

La tresse d'Héliopolis 489-498

Bernard Mathieu

Et tout cela exactement selon sa volonté.
La conception du corps humain à Esna (*Esna* n° 250, 6-12) 499-516

Dimitri Meeks

La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne 517-546

Jürgen Osing

Notizen zum Tebtunis-Onomastikon 547-550

Stéphane Pasquali

La huitième heure du *Book of Hours*.
Une invocation aux divinités et aux défunts de la nécropole de Memphis 551-562

Jean-Pierre Pätznick

Être ou comment Imhotep accéda au monde des dieux et en revint..... 563-592

Stéphanie Porcier

Apis, Mnévis, l'Occident et l'Orient 593-596

Table des matières 597-602

Volume 4

Isabelle Régen

Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des « linceuls »
d'époque romaine provenant de Saqqâra 603-648

Jérôme Rizzo

Sur l'expression *jʿ-jb* et ses variantes 649-660

Alessandro Roccati

Sinuhe come prototipo di Marco Polo (Note Letterarie - V) 661-666

Vincent Rondot et Olga Vassilieva

Sobek-Rê et Pramarès au musée Pouchkine 667-674

Frédéric Rouffet

Ḥkɔw, *ɔḫw* et *md.t*, éléments essentiels d'un rituel égyptien 675-690

Pierre Sauzeau

Toponymie, idéologie et mythologie 691-698

Frédéric Servajean

Atteindre le temps et l'éternité.
À propos des épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* 699-718

Marie Susplugas

Domitien victime de l'Histoire ?
La construction littéraire de l'empereur maudit 719-742

Christophe Thiers

Souvenirs lapidaires d'une reine d'Égypte. Cléopâtre Philopâtor à Tôd 743-754

Youri Volokhine

Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin.
D'Hathor à Baubô, un parcours revisité 755-772

Mey Zaki

Un bloc inédit de Tourah 773-778

Christiane Zivie-Coche

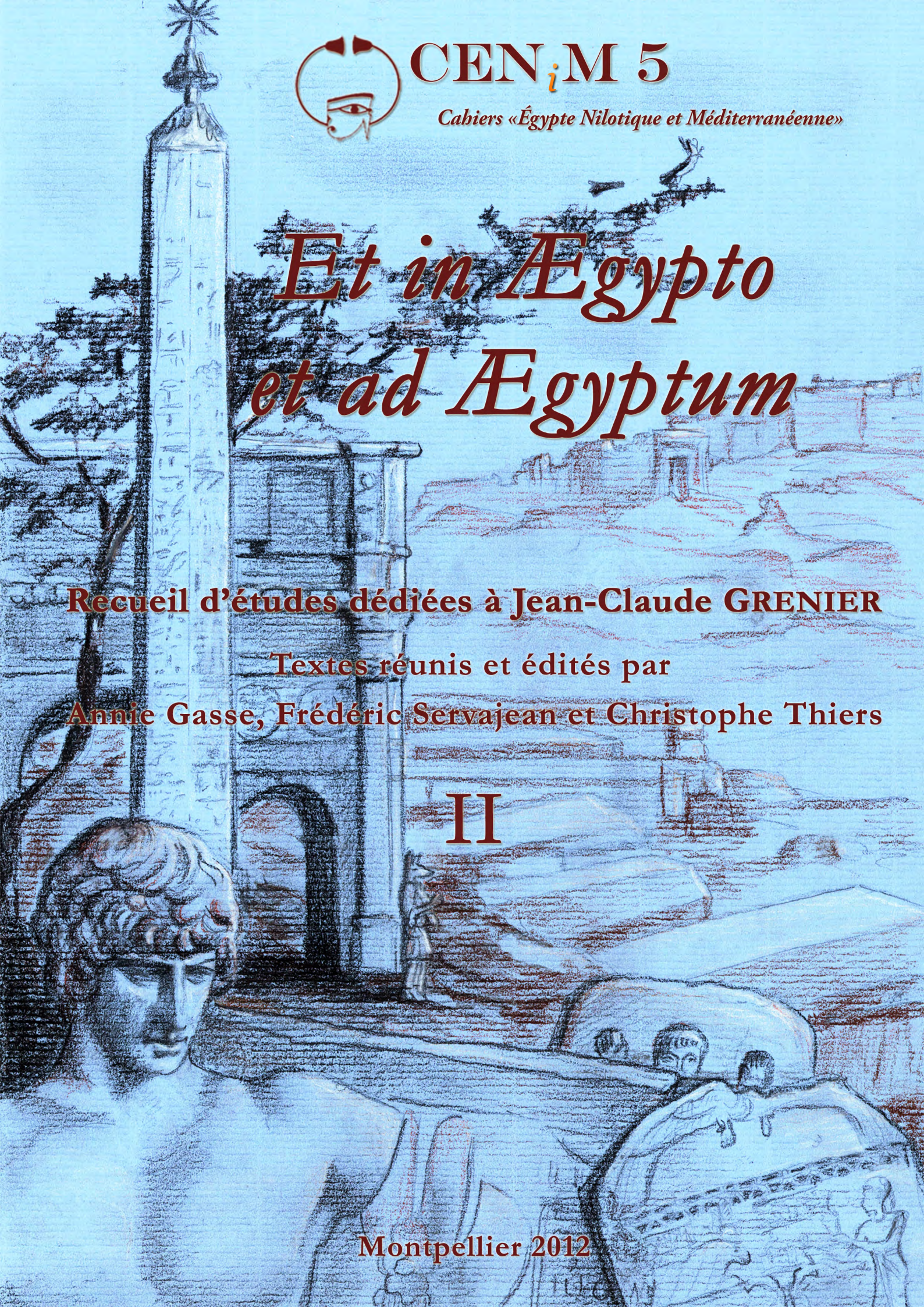
Khentetiabtet, l'invention d'une déesse tout orientale 779-808

Table des matières 809-814

Étudiants, collègues et amis, égyptologues, hellénistes ou romanistes – nombreux sont les auteurs qui ont tenu à offrir leur contribution à ces Études dédiées à Jean-Claude Grenier, titulaire de la chaire d'égyptologie de l'université Paul Valéry-Montpellier 3.

L'extrême variété des sujets abordés offre un reflet fidèle de la multiplicité des intérêts qu'a toujours manifestée Jean-Claude Grenier pour l'histoire antique de la Vallée du Nil et du monde méditerranéen des Césars. C'est aussi une brillante illustration des innombrables étincelles que peut allumer un savant aussi chaleureux dans des esprits différents par leur formation, par leurs intérêts et leur culture. Ces participations aussi généreuses qu'enthousiastes occupent quatre volumes et couvrent plus de deux mille ans d'histoire. Outre des études d'égyptologie « classique », on y trouvera nombre de travaux consacrés aux dernières périodes de l'histoire de l'Égypte ancienne : l'Égypte sous domination romaine et la diffusion des croyances égyptiennes hors d'Égypte sont abordées de manière multiforme. Ces pages d'égyptologie originale s'inscrivent *in Ægypto et ad Ægyptum*…

ISSN 2102-6637



CENiM 5

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude GRENIER

Textes réunis et édités par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

II

Montpellier 2012

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

CENiM 5

Cahiers de l'ENiM

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier

Textes réunis et édités

par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

* *

Montpellier, 2012

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

À Tôd, en 1974.

À propos des toponymes de la stèle Bucheum nº 9

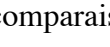
Philippe Collombert

LE RÉCIPIENDAIRE de ces mélanges a récemment publié sous le titre « les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde » une étude sur un de ses thèmes de prédilection [1]. J'avais de mon côté amassé quelques notes, essentiellement d'ordre géographique, sur le sujet et étais parvenu sensiblement aux mêmes conclusions relatives aux déplacements du Boukhis, sans toutefois percevoir toutes les conséquences historiques et politiques explicitées par le Maître. Ce sont ces quelques observations que je voudrais présenter ici ; au final, elles ne font que confirmer les identifications géographiques par lui proposées.

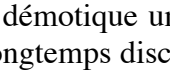
Que J.-Cl. Grenier veuille donc recevoir les quelques notes qui suivent comme un modeste hommage de l'élève laborieux à l'historien subtil, en souvenir heureux de ses séminaires de l'École Pratique, aussi savants que joyeux.

A. Le toponyme .

J.-Cl. Grenier « propose de lire ce groupe *Tꜣ-snn(.t)* et d'y reconnaître simplement une variante graphique très acceptable de *Tꜣ-sn(.t)* / *Tꜣ-sny(.t)* / *Tꜣ-sn.ty* ou autres formes tardives du nom d'Esna » [2]. Le initial vaut ici pour *s* et le double vaut pour *ny*.

Pour comparaison, on pourrait citer des graphies du type  [3], où le rédacteur joue sur une allusion graphique à la double royauté [4]. La terminaison duelle se retrouve quant à elle dans certaines graphies du type [5].

Cette graphie pour Esna est d'autant plus intéressante qu'elle semble très proche de celle qui était probablement utilisée en démotique pour ce même toponyme.

En effet, il existe en démotique un toponyme  (et variantes), dont la lecture et la localisation ont été longtemps discutées. Si la recherche actuelle semble désormais privilégier une identification à Esna [6], il n'est cependant pas inutile de réunir ici les différentes attestations et les arguments qui permettent d'assurer tant la lecture que la localisation du toponyme.

---

[1] J.-Cl. GRENIER, « Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives* 1, *CENiM* 3, Montpellier, 2009, p. 39-48, à propos de la stèle Caire JE 53147.

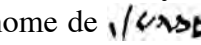
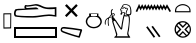
[2] J.-Cl. GRENIER, *op. cit.*, p. 41.

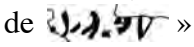
[3] Voir par exemple *Esna* 2 ; *Esna* 7, 7 ; *Esna* 12, 8 ; *Esna* 20, 8, etc.

[4] Ce jeu graphique a poussé H. Gauthier à lire erronément le toponyme latopolite *tꜣ šmʿw mḥ* (G*DG* VI, 34).

[5] Voir par exemple *Esna* 63, 1.

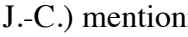
[6] Voir M. CHAUVEAU, « Nouveaux documents des archives de Pétéharsemtheus », dans K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies, Copenhagen, 23-27 August 1999*, *CNIP* 27, Copenhague, 2002, p. 47, n. à l. (x+3).

Le document le plus explicite est le **P. Berlin 13608**, col. 2, l. 5 [7] (1er s. av. J.-C. ; de Gebelein). Il y est fait mention de la destruction, pendant la nuit, de champs situés dans « le nome de  et le nome pathyrite » (*pɜ tš* *jrm pɜ tš n Pr-ḥw.t-ḥr*). Le contexte obligeant à proposer un endroit proche du Pathyrite, seul le nome latopolite semble pouvoir entrer en ligne de compte, le nome périthébain étant attesté ailleurs en démotique, avec une graphie différente (*pɜ tš Njw.t*) [8]. On connaît d'ailleurs une mention hiéroglyphique de ce « nome d'Esna »  (*pɜ tš n Sny*) dans le grand texte des donations au temple d'Edfou [9], région citée immédiatement après le « nome pathyrite » (*pɜ tš n Pr-ḥw.t-ḥr*) dans ce même document [10]. On notera aussi qu'il est fait mention dans le passage du P. Berlin 13608 d'un entrepôt de Neith (*tɜ šjmɜ.t n N.t*), divinité d'Esna.

Cette identification se trouve renforcée par le **P. Berlin 13566**, l. 4-5 [11] (216 av. J.-C. ; d'Eléphantine). Il y est encore fait mention du « nome de  » (*pɜ tš*). Il s'agit d'une lettre dans laquelle l'expéditeur explique, après l'introduction, qu'il « a atteint le nome de et qu'il s'est tenu devant le Chef du District méridional à propos de l'offrande de Khnoum » (*pḥ=y r pɜ tš* *ʿḥʿ=y j-jr-ḥr pa-tɜ[-šd-rsy] tbɜ pɜ fy m-bɜḥ Ḫnm*). Celui-ci lui apprend que le *ḥry-njw.t,* « Supérieur de Thèbes », doit se rendre au nord.

Contrairement à ce que suggère l'éditeur (qui situe le toponyme vers Qous), cela ne signifie pas que cette ville se situe au nord de Thèbes. Il me semble plus logique de penser que si le Chef du District méridional envoie le *ḥry-njw.t* au nord, c'est en direction de la capitale, pour demander des subsides, mais que cela n'a pas de rapport direct avec la localisation de la ville en question. Il est intéressant de noter que l'auteur de la lettre a rencontré le Chef du District méridional à Esna. S'agissait-il du siège de son administration ou d'un simple hasard de tournée d'inspection ?

Un autre papyrus, inédit, le **P. Berlin 23705**, l. 3 [12], indique simplement que la ville, graphiée , est située entre Syène et Coptos.

Le **P. Amiens 5**, l. x+3 [13] (90 av. J.-C.) mentionne un « champ de  », mais ne donne aucun indice sur cette localisation. On sait simplement que ce papyrus fait partie des archives de Peteharsemtheus, d'origine pathyrite.

---

[7] W. SPIEGELBERG, « Eine neue Erwähnung eines Aufstandes in Oberägypten in der Ptolemäerzeit », *ZÄS* 65, 1930, p. 53-57, pl. V et p. 55, n. VII.

[8] L'identification à Esna est proposée par W. SPIEGELBERG, *op. cit.*, p. 55, § VII, et acceptée par P.W. PESTMAN, « Les archives privées de Pathyris à l'époque ptolémaïque. La famille de Pétéharsemtheus, fils de Panebkhounis », dans E. Boswinkel, P.W. Pestman, P.J. Sijpesteijn (éd.), *Studia Papyrologica Varia*, *PLBat* 14, Leyde, 1965, p. 50, n. 25.

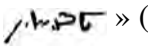
[9] D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BiEtud* 59, Le Caire, 1972, p. 24, 80, n. 86 et p. 12*.

[10] *Ibid.*, p. 20, 57, n. 25 et p. 5*.

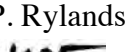
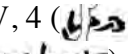
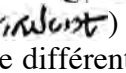
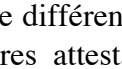
[11] K.-Th. ZAUZICH, *Papyri von der Insel Elephantine, Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin – Preussischer Kulturbesitz,* Lieferung III, Berlin, 1993, P. 13566.

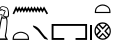
[12] Cité par K.-Th. ZAUZICH, *op. cit.*, P. 13566, qui l'identifie à Qous.

[13] M. CHAUVEAU, *op. cit.*, p. 45-48 et p. 47, n. à l. (x+3), pl. 3.

Un autre papyrus, le **P. Heidelberg DP Hd 722** (probablement fin du 2e siècle av. J.-C. ; de Gebelein) [14], est un reçu de grains qui mentionne un certain « Pa-menekh, homme de  » (*Pa-mnḫ pȝ rmṯ*).

Le toponyme serait aussi mentionné dans certains papyrus de Gebelein inédits : P. Heidelberg 395 [15], P. Heidelberg 424 [16], P. Heidelberg 685 (= Spiegelberg 766) [17].

Enfin, c'est encore très certainement le même toponyme qui a parfois été lu *Rsnf*, aussi bien dans le P. Rylands XV, 4 (, var. ) [18] que dans le P. BM 10026, 8 ( , var.  et ) [19]. Les variantes graphiques du toponyme dans ce dernier papyrus, de la main de différents témoins, permettent cependant de privilégier la lecture sans *f* [20]. Ces deux dernières attestations n'apportent aucune précision pour la localisation du toponyme, mais on notera tout de même que le P. Rylands XV provient lui encore de la région de Gebelein, comme de très nombreux papyrus citant le toponyme, que l'on situera donc d'autant plus volontiers du côté d'Esna.

La transcription du terme démotique a posé problème. W. Spiegelberg le premier proposait de transcrire  (?) [21]. M. Chauveau a proposé de transcrire le premier signe , à lire *nsw* [22], mais on pourrait tout aussi bien, en conservant cette transcription , lire le signe simplement *s(w)*.

L'homographie démotique de , et en démotique pourrait-elle aussi s'appliquer à , comme le suggérait W. Spiegelberg, et être à l'origine des graphies du type pour Esna ?

Quoi qu'il en soit, il est certain que le toponyme est, en démotique, quasi homographe du terme *rsn.t*, désignation du célèbre sanctuaire de Saïs [23], n'était son déterminatif supplémentaire indiquant un toponyme de quelque ampleur. Il est d'ailleurs possible que le sanctuaire saïte ait influencé la graphie du toponyme latopolitain, d'autant plus qu'un

---

[14] U. KAPLONY-HECKEL, *Die demotischen Gebelen-Urkunden der Heidelberger Papyrus-Sammlung*, *Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung neue Folge – Heidelberger Akademie der Wissenschaften-Philosophisch-Historische Klasse* 4, Heidelberg, 1964, n° 31, p. 64-65 et 104.

[15] Mentionné par W. SPIEGELBERG, *loc. cit.*

[16] *Ibid.*

[17] Mentionné par U. KAPLONY-HECKEL, « 37-38. Der demotische Papyrus Loeb 80 und ein Überblick über die Demotischen Gebelein-Briefe und –Verwaltungsschreiben », dans H. Melaerts (éd.), *Papyri in Honorem Johannis Bingen Octogenarii (P. Bingen)*, *Studia Varia Bruxellensia* V, Louvain, 2000, p. 193.

[18] Fr.Ll. GRIFFITH, *op. cit.* III, p. 266, n. 8 lit ici « rs-ne (?) », mais corrige sa lecture en « Sma(?)-n », dans son index (p. 424, avec inversion des fac-similés). Il le lit enfin *Rsnf* dans E.N. Adler, J.G. Tait, Fr.M. Heichelheim (éd.), *The Adler Papyri*, Oxford, 1939, p. 78, l. 6 n. Cette lecture *Rsnf* est retenue par P.W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 50, n. 21, mais elle est corrigée par W. SPIEGELBERG, *loc. cit.* ; Sv.P. VLEEMING, « Two Greek-Demotic Notes », *Enchoria* 15, 1987, p. 158, n. 25 ; J.Kr. WINNICKI, *Ptolemäerarmee in Thebais, Archiwum Filologiczne* 38, Varsovie, 1978, p. 79, n. 2. L'existence avérée d'un lieu nommé *Rsnf* dans la région thébaine a favorisé cette lecture fautive pour le toponyme démotique (G*DG* III, p 139 ; E. OTTO, *Topographie des Thebanischen Gaues, UGAÄ* 16, Berlin, 1952, p. 3, n. 1).

[19] C.A.R. ANDREWS, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* IV. *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*, Londres, 1990, p. 17, n. 134 et p. 19, n. 80.

[20] Voir C.A.R. ANDREWS, *op. cit.*, p. 18, n. 134.

[21] W. SPIEGELBERG, *loc. cit.* Voir les hésitations de Sv.P. VLEEMING, *op. cit.*, p. 158, n. 25.

[22] M. CHAUVEAU, *op. cit.*, p. 47.

[23] Voir J.Fr. QUACK, « Beiträge zum Verständnis des Apisrituals », *Enchoria* 24, 1997-1998, p. 47.

rapprochement théologique existe entre Esna et Saïs, par le truchement de la déesse Neith. Cette influence permettrait aussi d'expliquer la présence du groupe que l'on trouve dans certaines graphies démotiques du toponyme latopolitain.

À cet égard, on notera la titulature d'un certain Nespaoutytaouy, second prophète d'Amon de Thèbes, qui détenait aussi quelques charges sacerdotales dans le sud, dans la région de Gébelein (« prophète de Hathor de Inty »), mais aussi d'Esna (« prophète-ouhem de Khnoum de la Campagne »), titre auquel fait directement suite la charge de « prophète d'Amon qui réside à » [24]. Au vu des graphies démotiques rencontrées plus haut, il est probable que le toponyme soit ici une graphie de *Sny*, « Esna » [25].

En outre, le groupe à la suite de dans le terme démotique doit très certainement être transcrit [26] ou [27] ; cette dernière transcription le rapprocherait encore une fois de la graphie hiéroglyphique utilisée dans la stèle du Boukhis. Il correspond certainement phonétiquement à un simple *n*, peut-être suivi d'une voyelle.

Enfin, les attestations de graphies démotiques de ce type, où les signes et semblent interchangeables, démontrent que la lecture « Esna » favorisée par J.-Cl. Grenier [28] pour le lieu de naissance du Boukhis mort sous Ptolémée VI Philométor, orthographié , doit elle aussi être retenue, contre les avis antérieurs.

B. Le toponyme .

D'après la logique interne du texte, et à la suite de H.W. Fairman et L. Goldbrunner, J.-Cl. Grenier admet que les toponymes et désignent une seule et même ville. Identifiant ce premier toponyme à Esna, il conclut donc logiquement à l'équation = « Esna » et cite à l'appui de son identification, une graphie du nom de la ville [29]. Or, ce toponyme, orthographié , variante , est attesté à ma connaissance dans deux autres textes, qui permettent de confirmer cette identification à Esna.

Dans le **papyrus funéraire de Neskhons**, épouse de Pinedjem II [30], la défunte détient – outre son titre principal de « Première Grande Supérieure du corps musical d'Amon » – les titres de « prophète de Khnoum maître de la cataracte (*Qbḥw*) », « prophète de Hathor maîtresse d'Agny », « prophète de Nebet-hetepet de Seroudj (*Srwḏ*) » et « prophète de Khnoum maître

[24] Voir W. SPIEGELBERG, *RecTrav* 35, 1913, p. 40 ; L. COULON, « Quand Platon s'adresse à Amon », *RdE* 52, 2001, p. 100, n. 47.
[25] Sur le culte d'Amon à Esna, voir I. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes : recherches de géographie religieuse, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes. Sciences religieuses* 123, Turnhout, 2005, p. 349-350 et S. SAUNERON, *Esna* I, p. 31, n. 1.
[26] Voir K.-Th. ZAUZICH, « Ein vieldiskutiertes Wort im Titel des Hieros Polos der Königin Kleopatra III », dans W. Clarysse (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Part I. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 745-750.
[27] J.Fr. QUACK, *loc.cit.*
[28] *Op. cit.*, p. 39-40.
[29] J.-Cl. GRENIER, *op. cit.*, p. 42.
[30] Sur cette « Neskhons A », voir K.A. KITCHEN, *The Third Intermediate Period in Egypt (1100-650 B.C.)*, Warminster, 1986², § 53, p. 66 ; S.-A. NAGUIB, *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie*, *OLA* 38, Louvain, 1990, p. 168-171, § 3.5.2.

de » [31]. Ce dernier toponyme est écrit une fois en hiéroglyphes (, pl. XIII, l. 8) [32] et une fois en hiératique (, pl. XXII, l. 12). On notera que les cornes légèrement ondulées sont bien caractéristiques du signe de la gazelle.

Les deux toponymes dont on connaît la localisation sont *Qbḥw*, un des noms de la région de la première cataracte [33], et Agny, ville située dans les environs d'Asfoun [34]. La ville de Seroudj, mentionnée encore une fois en relation avec Nebethetepet sur une stèle de la même Neskhons [35] est inconnue [36] ; on notera que Nebethetepet est simplement « de Seroudj » et non « maîtresse » (*nb.t*) de cette localité. On est aussi assuré du fait que le culte de Khnoum maître de n'est pas identique à celui de Khnoum maître de *Qbḥw* car les deux toponymes sont une fois cités ensemble [37].

Les deux seuls toponymes immédiatement localisables sont donc situés au sud de Thèbes. En outre, les liens particuliers qu'entretient Neskhons avec la région méridionale sont confirmés par ses titres de « fils royal de Koush » et « directeur des pays étrangers du Sud », mentionnés sur d'autres documents [38]. Il semble donc logique de chercher à replacer tant Seroud que dans un périmètre s'étendant entre Thèbes (lieu de villégiature probable de la prêtresse) et Eléphantine (d'après la mention de *Qbḥw*).

Cette localisation approximative de concorde tout à fait avec les données de la stèle du Boukhis, qui situe notre ville au sud d'Ermant (puisque la population de cette ville remonte le courant pour s'y rendre). Le papyrus de Neskhons ajoute cependant un détail important : la ville est un lieu de culte de Khnoum.

Le deuxième document qui mentionne la ville de est un texte qui évoque les quatre *baou* de Rê, de Chou, d'Osiris et de Geb et les identifie à quatre formes de Khnoum liées à quatre villes importantes de son culte. Le texte se trouve par deux fois à Esna, et à Dendera.

À Esna, dans le grand hymne ptolémaïque à Khnoum, les quatre *baou* sont ainsi localisés [39] :

– 1er *ba* : « Le maître de *Celle-qui-est-au-commencement-des-villes* est le *ba* de Ré » (*nb ḥɜt.t njw.wt m bɜ n Rʿ*).

– 2e *ba* : « Le *ba* de Chou est le maître d'*Esna* (, *Jwny.t*) » (*bɜ n šw m nb Jwny.t*).

– 3e *ba* : « Le *ba* d'Osiris est le maître de *Chashotep* » (*bɜ n Wsjr m nb šjs-ḥtp*).

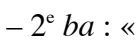
---

[31] Sur ces mentions dans le papyrus, voir Voir E. NAVILLE, *Papyrus funéraires de la XXIe dynastie. Le Papyrus hiéroglyphique de Kamara et le Papyrus hiératique de Nesikhonsou au Musée du Caire*, Paris, 1912, p. 21-22.
[32] Quelques autres signes sont aussi écrits en hiéroglyphes dans ce texte en hiératique afin de les distinguer, voir E. NAVILLE, *op. cit.*, p. 23.
[33] *Wb.* V, 29, 5-6 ; G*DG* V, p. 170-171.
[34] Voir *AEO* II, p. 12*-14*.
[35] UC 14226 = H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection* III. *The Late Period*, Warminster, 1983, p. 3, n° 1, pl. 47.
[36] J. VANDIER, *RdE* 18, 1966, p. 134.
[37] E. NAVILLE, *op. cit.*, pl. XXII, 11-12.
[38] Voir K.A. KITCHEN, *op. cit.*, § 232, p. 276.
[39] *Esna* 17, 47-48.

– 4e *ba* : « Le *ba* de Geb préside à *Herour* » (*bꜣ n Gb ḫnty Ḥr-wr*).

Dans la troisième partie du grand hymne à Khnoum d'époque romaine, le texte énumère les différentes formes que peut prendre le dieu, et débute par les quatre *baou*[40] :

– 1er *ba* : « Il est dans *Celle-qui-est-au-commencement-des-villes* en tant que *ba* de Rê (…) »

– 2e *ba* : « Il existe dans *Esna* ( , *Tꜣ-sny*), le *ba* vivant de Chou (…) »

– 3e *ba* : « Il est dans *Chashotep* en tant que *ba* d'Osiris (…) »

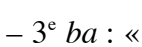
– 4e *ba* : « Il est dans *Herour* en tant que *ba* de Geb (…) »

On voit que l'appariement ville / *ba* est parfaitement cohérent à Esna : les *baou* de Rê, Chou, Osiris et Geb sont respectivement associés à quatre villes où était adoré Khnoum, citées dans l'ordre géographique du sud vers le nord, à savoir Eléphantine, Esna, Chashotep et Herour[41].

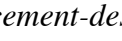
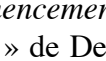
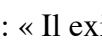
Or, cette liste des quatre *baou* se retrouve à Dendera, dans la deuxième chapelle osirienne occidentale[42], dans une version amplifiée : à chacun des *baou* semblent assignés deux toponymes. L'ordre de citation des *baou* n'est pas le même qu'à Esna, mais l'appariement aux différentes villes semble bien correspondre :

– 1er *ba* : « Khnoum maître de *Ouâbet*, le *ba* vivant de Ré, le grand dieu qui réside dans *Celle-qui-est-au-commencement-des-nomes* (…) » (*Ḫnm nb Wʿb.t bꜣ ʿnḫ n Rʿ nṯr ʿꜣ ḥry-jb ḥꜣ.t-spꜣ.wt (...)*).

– 2e *ba* : « Khnoum maître de *Per-Ha*, le *ba* auguste d'Osiris, le grand dieu dans *Chashotep* (…) » (*Ḫnm nb Pr-ḥꜣ bꜣ šps n Wsjr nṯr ʿꜣ m šꜣs-ḥtp (...)*).

– 3e *ba* : « Khnoum maître de *Semen*, le *ba* auguste de Chou maître de  (…) » (*Ḫnm nb Smn bꜣ šps n šw nb* (...)).

– 4e *ba* : « Khnoum maître de *Djerour* […] » (*Ḫnm nb Ḏr-wr (sic)* [...]).

Dans chacune des attestations où le texte est en entier conservé, l'identification se fait avec le deuxième terme de la liste de Dendera ; c'est le *ba* de chacun des quatre dieux qui est plus particulièrement apparié à la ville, et non le Khnoum initial. Ainsi, , « *Celle-qui-est-au-commencement-des-nomes* » de la liste de Dendera est bien entendu  , « *Celle-qui-est-au-commencement-des-villes* » des listes d'Esna (= le *ba* de Rê) ;  , « Chashotep » de Dendera est bien , « Chashotep » de la liste d'Esna (= le *ba* d'Osiris). Il est donc logique de supposer une équation de la liste de Dendera =  , variante , « Esna » des listes d'Esna (= le *ba* de Chou). Le rapprochement est d'autant plus nécessaire que, si cette équation n'était pas acceptée, la ville d'Esna ne serait pas citée dans cette énumération tentyrite des principaux lieux de culte de Khnoum.

[40] *Esna* 250, 16-17 = *Esna* V, p. 105.
[41] Les quatre *baou* se retrouvent assimilés à Khnoum dans une autre litanie, sans qu'un rattachement géographique y soit cependant décelable : voir *Esna* 232, 6-7 (108-111) = *Esna* VIII, p. 22 (108-111).
[42] *D* X, 371, 9-372, 3, pl. 202 et 233.

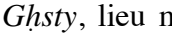
Reste de la liste de Dendera, qu'on accepterait volontiers pour une graphie fautive de , « Herour » des listes d'Esna ([= le *ba* de Geb]), pour compléter logiquement les correspondances [43]. Si tel était le cas, il faudrait cependant supposer que l'identification entre les deux listes se fait pour ce *ba* de Geb avec le premier terme cité et non le second. Compte tenu du fait que le lapicide a manifestement été gêné par le manque de place (il a dû terminer son texte par une seule colonne supplémentaire aujourd'hui perdue), cette possibilité est tout à fait envisageable ; l'espace restant dans la colonne détruite permettrait tout juste de restituer « [le *ba* auguste de Geb] », excluant alors la présence d'un toponyme supplémentaire [44].

Restent à expliquer les premiers termes géographiques cités dans la liste de Dendera. Recouvrent-ils des réalités topographiques ? Des identifications ont été proposées, mais elles restent conjecturales. Si Ouâbet peut convenir comme désignation d'un toponyme du 1er nome de Haute-Égypte [45], il est en revanche difficile d'admettre que *Pr-ḥ3* désigne ici une localité – connue ailleurs – du 22e nome de Haute-Égypte [46], pour laquelle aucun culte de Khnoum ne semble attesté jusqu'à présent. Semen a été interprété comme une graphie fautive de Semen-hor, lieu de culte bien connu de Khnoum [47]. On pourrait peut-être y voir aussi une graphie de Soumenou, ville située à peu de distance d'Esna [48].

Je me demande cependant si les toponymes Ouâbet, Per-ha et Semen ne pourraient pas être des dénominations de sanctuaires, ou parties de sanctuaires, à rattacher soit à Dendera, soit, plus probablement, au toponyme principal cité, à savoir respectivement Eléphantine, Chashotep et Esna. En ce sens, on notera la présence d'un toponyme Per-ha dans la notice relative au 11e nome de Haute-Égypte (métropole Chashotep) du Grand Texte géographique d'Edfou [49].

Quoi qu'il en soit de ces identifications, l'équation (papyrus de Neskhons), variante (Dendera) = « Esna » semble inévitable.

Cette variation entre graphie avec initial (Dendera) ou sans initial (papyrus de Neskhons) donne la clé de lecture du toponyme latopolitain et démontre qu'il ne faut pas lire *Jwny.t* mais bien *T3-sny*, variante *Sny*, selon une variation bien attestée pour le toponyme.

Restent à expliquer les motivations de l'emploi de deux gazelles pour écrire le nom d'Esna. Aucun argument linguistique ne semble facilement opérant. En revanche, la graphie fait immédiatement penser au toponyme  , *Gḥsty*, lieu mythique où fut retrouvé le

[43] Interprété ainsi par S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes* 2. *Commentaire*, *BiEtud* 118, Le Caire, 1997, p. 172.

[44] Afin de conserver l'identification au niveau du deuxième terme cité dans la liste de Dendera, on préfèrerait restituer « Khnoum, maître de Djerour, [le *ba* auguste de Geb, le grand dieu qui réside à Herour] », mais l'espace semble nettement insuffisant.

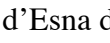
[45] G*DG* I, 185 ; S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 171 se demande s'il ne pourrait pas s'agir d'une erreur pour *Qbḥw*.

[46] G*DG* II, p. 109 ; S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 172.

[47] Voir H. BRUGSCH, *ZÄS* 9, 1871, p. 84-85 ; J. YOYOTTE, *RdE* 13, 1961, p. 82, n. 2 ; S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 172.

[48] On connaît des graphies approchantes de Soumenou, voir G*DG* V, p. 16-17 ; Ch. KUENTZ, « Quelques monuments du culte de Sobk », *BIFAO* 28, 1929, p. 148. La même orthographe se cache derrière la graphie du toponyme en démotique (voir W. ERICHSEN, *Glossar*, p. 434 et les références de P.W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 52, n. 35).

[49] *E.* I, 340, 5.

cadavre d'Osiris, d'après les *Textes des Pyramides* [50], et un rapprochement théologique est peut-être à l'œuvre dans la graphie du toponyme latopolitain. Ce rapprochement aurait pu être favorisé par la présence, un peu au sud d'Esna, du « district de la gazelle », territoire lié à la ville de Kômir. C'est ici qu'est attesté un culte d'Anoukis adorée sous la forme d'une gazelle [51]. Il reste difficile de savoir quel lien entretiennent le toponyme mythique cité dans les *Textes des Pyramides* et le territoire de la gazelle de Kômir [52]. Quoi qu'il en soit, la démonstration précédente semble bien indiquer qu'il faut en tout cas distinguer ce « district de la gazelle » des graphies d'Esna du type  .

C. Le *Hout-nebou* de l'*Ipet*

Le lieu de l'intronisation du taureau Boukhis, à Thèbes, est plus précisément localisé dans notre texte « dans le *Hout-nebou* de l'*Ipet* ». H.W. Fairman y voit une allusion au temple de Louqsor [53]. L. Goldbrunner hésite entre le temple de Louqsor et celui de Karnak [54]. J.-Cl. Grenier [55] quant à lui, préfère y voir une allusion à l'édifice à colonnes restauré par Chabaka, situé au nord du III[e] pylône de Karnak. Ici encore, je rejoins J.-Cl. Grenier et je crois qu'on peut apporter un élément supplémentaire à sa démonstration.

Car certaines stèles de Boukhis à peine plus tardives nous apportent un renseignement intéressant sur ce lieu d'intronisation. Dans la stèle du Boukhis suivant le nôtre, mort sous Ptolémée VIII Evergète II, il est mentionné que le taureau est intronisé « à côté de son père Noun l'ancien » (*r-gs jt=f Nwn wr*) [56]. La même locution, probablement intégrée dans un formulaire désormais stéréotypé, se retrouve dans plusieurs des épitaphes des taureaux suivants.

On sait qu'Amon est parfois assimilé à Noun, en tant que divinité primordiale, mais cette assimilation est seconde. Elle découle de l'assimilation d'Amon à Ptah-Tatenen, dieu créateur. Ce dernier est quant à lui bien plus souvent, et depuis le Nouvel Empire, assimilé au Noun [57]. La référence à « son père Noun l'ancien » dans les stèles du Bucheum me semble donc plus probablement être une allusion à Ptah(-Tatenen) qu'à Amon. Il devient dès lors tentant de comprendre cette mention comme une indication topographique : « à côté de son père Noun l'ancien » signifierait que l'intronisation avait lieu à côté du temple de Ptah thébain. Et c'est bien ici que se trouve le *Hout-Nebou* de Chabaka .

Pour terminer, on notera une correction minime à apporter à la traduction de la stèle par H.W. Fairman [58]. À la ligne 6, l'ensemble du passage doit être lu *jr.t ʿɜb.t wɜḥ ʿḥ sqr wdnw*, « faire l'offrande, disposer le brasier et consacrer la libation ». Le signe de la patte prend la

---

[50] G*DG* V, 22.
[51] Voir D. VALBELLE, *Satis et Anoukis*, Mayence, 1981, § 29, p. 107 ; § 65, p. 144-145 ; *ead*., « Deux hymnes aux divinités de Komir, Anoukis et Nephthys », *BIFAO* 83, 1983, p. 168-170.
[52] *AEO* II, p. 9*. On a parfois voulu les identifier, mais il ne s'agit peut-être que de rapprochements tardifs.
[53] H.W. FAIRMAN, *op. cit.* II, p. 8-9, n. o.
[54] L. GOLDBRUNNER, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, Bruxelles, 2004, p. 222-223.
[55] J.-Cl. GRENIER, *op. cit.*, p. 42.
[56] H.W. FAIRMAN, *op. cit.* III, pl. XLI A, (10), l. 4 et *op. cit.* II, p. 9.
[57] M. SANDMAN HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund, 1946, p. 115-120.
[58] *Op. cit.*, p. 8, n. i ; suivi par L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 59.

valeur *sqr* [59] et l'expression *sqr wdnw* est aussi bien attestée [60]. La même séquence (*jr.t ꜥɜb.t*) *wɜḥ ꜥḥ sqr wdnw*, avec parfois quelques variantes, se retrouve dans certains décrets et autres textes ptolémaïques [61]. Elle correspond au (*ꜥby*) *gll wtn* du démotique [62].

On signalera enfin la récente mise en lumière par D. Klotz d'un passage problématique de la fin de la stèle Bucheum n° 9, relatif à la reconnaissance du nouveau Boukhis par le truchement d'un oracle d'Amenopê [63].

[59] Voir *Wb*. IV, 306 (avec première attestation notée pour la XIX^e^ dynastie) ; Fr. DAUMAS *et al*., *Valeurs phonétiques* I, Montpellier, 1988, p. 271 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 939. La patte de bœuf utilisée seule comme graphie de *sqr* est attestée par exemple en J. DE MORGAN, *KO* I, 193, droit, col. 5 (le signe semble lacunaire mais les traces correspondent tout à fait).

[60] Pour *sqr wdnw*, voir *Wb*. IV, 307, 8 ; ajouter par exemple Ph. DERCHAIN, *les Impondérables de l'hellénisation, MRE* 7, Bruxelles, 2000, p. 46 et n. 42 ; 47 et n. 69 ; pl. III, col. 10 ; IV, col. 7 (le signe est ici plus proche d'un pied de meuble). Corriger aussi en ce sens la lecture d'un hymne de Médamoud par J.C. DARNELL, « Hathor Returns to Medamud », *SAK* 22, 1995, p. 53-54.

[61] Décret de l'an 23 de Ptolémée Épiphane : G. DARESSY, *RecTrav* 33, 1911, p. 5 et *id*., *RecTrav* 38, 1917, p. 177. La version d'Asfoun semble donner cependant un texte légèrement différent (erreur ou tradition différente ?). Décret de Philae I : *Urk*. II, 212, 3 = M. MÜLLER, *Egyptological Researches* III. *The Bilingual Decrees of Philae*, Washington, 1920, p. 52 et pl. 10, l. 15. Peut-être aussi en *Urk*. II, 211, 8 = M. MÜLLER, *op. cit*., p. 51 et pl. 11, l. 14, où ne subsiste que la fin du texte. Décret de Philae II : *Urk*. II, 229, 2 = M. MÜLLER, *op. cit*., p. 84 et pl. 28, l. 16.

[62] Voir W. ERICHSEN, *Glossar*, 107 et 590 ; P. DILS, dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, Louvain, 1993, p. 107-123 et plus particulièrement p. 114-116 ; E. LANCIERS, dans J. Quaegebeur (éd.), *op. cit*., p. 203-223 et plus particulièrement, p. 215-216 ; J. QUAEGEBEUR, dans J. Quaegebeur (éd.), *op. cit*., p. 329-353, et plus particulièrement p. 342-346 ; G. VITTMANN, *Der demotische Papyrus Rylands 9, ÄAT* 38, Wiesbaden, 1998, p. 455-456 (avec références). Voir encore le texte d'*Esna* 197, 15, employant les termes démotiques (*jr wdn qrr*, avec inversion) et leurs équivalents en égyptien de tradition un peu plus loin (commentaires de S. SAUNERON, *Esna* V, p. 339). Ajouter encore, par exemple, P. Insinger, 16, 1 (*gll wtn*) ; E. BRESCIANI, *L'archivio demotico del tempio di Soknopaiu Nesos*, Milan, 1975, p. 12-13, n° 13, r° l. 12 (*ꜥby kll wtn*) ; P. Harkness V, 13 = M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 79 (*ꜥby.t gll wtne*) ; E.A.E. REYMOND, *Catalogue of Demotic Papyri in the Ashmolean Museum* I. *Embalmers' Archive from Hawara*, Oxford, 1973, p. 128, l. 11, n° 18, l. 11 et pl. XIV (interprétation Chicago *Demotic Dictionary* a (03.1), p. 49-50) (*nɜ gll.w nɜ wtn.w nɜ ꜥby.w n nɜ pr-ꜥɜ.w*) ; H.-J. THISSEN, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu*, *DemStud* 10, Sommerhausen, 1989, p. 18 (n° 44, l. 2) (*nɜ glyl.w nɜ wtn.w*).

[63] D. KLOTZ, « Two overlooked Oracles », *JEA* 96, 2010, p. 247-254, et plus particulièrement p. 251-252.

Pas d'Apis pour Sarapis !

Didier Devauchelle

CHARLES GALLIOT PUBLIAIT EN 1760, à Amsterdam, une *Dissertation sur le Dieu Sérapis, Où l'on examine l'Origine, les Attributs & le Culte de cette Divinité*, qui commençait ainsi : « Tout le monde convient, que depuis le règne des Lagides, Sérapis a été la plus grande Divinité des Égyptiens. Mais on demande, si ce Dieu est originaire d'Égypte. Les Savans se sont partagés sur cette question. Quelques-uns tiennent pour l'affirmative ; d'autres au contraire prétendent que le Culte de Sérapis a été apporté de Sinope à Aléxandrie du tems d'un des Ptolémées. On voit de part & d'autre d'anciens Auteurs, & de très-grands hommes. Des raisons plausibles, des conjectures ingénieuses, des autorités frappantes, de fortes objections ont été employées à soutenir & à combattre réciproquement l'une & l'autre opinion, & aucune des deux n'a pû jusqu'à présent réunir en sa faveur les suffrages ».

Il concluait son enquête (p. 33) par ces mots :

> Je pourrais en rester là, comme ayant suffisamment prouvé, que le dieu de Sinope était originairement Égyptien. Mais j'ai encore un pas à faire ; & et me crois bien fondé à croire que Sérapis & l'ancien Osiris n'étaient que la même Divinité [1].

Les questions évoquées dans cette étude du XVIII^e^ siècle demeurent toujours d'actualité et les réponses concernant la « naissance » du dieu Sarapis (/ Sérapis) restent encore largement débattues :

> L'apparition de Sarapis dans l'Égypte lagide pourrait facilement passer pour un exemple rare, permettant à l'historien des religions d'observer, étape par étape, la création d'un dieu. Comble de chance, cette divinité a suffisamment intéressé les auteurs anciens eux-mêmes, pour qu'ils donnent différentes versions de son « intervention ». Mais le décalage entre ces récits emplis de merveilleux, rédigés alors que l'Égypte était depuis longtemps romaine, et l'époque à laquelle les événements qu'ils relatent sont censés se dérouler, est de plus de trois siècles. La documentation contemporaine des « faits », celle des premiers Lagides, est beaucoup moins explicite, quand elle n'est pas muette. Bien des zones d'ombre demeurent [2].

L'étude récente de Ph. Borgeaud et Y. Volokhine veut se placer entre deux tendances extrêmes de la recherche actuelle, la première qui considère Sarapis comme une divinité « inventée » pour « unir Grecs et Égyptiens dans le culte d'un dieu composite » et la seconde qui estime que cette divinité « n'a apparemment jamais constitué un lien entre les Grecs et les Égyptiens ». Pour ce faire, les auteurs ont analysé, tout d'abord, le récit d'origine de Sarapis tel qu'il est rapporté par Tacite et Plutarque, puis les « données égyptiennes et grecques » en

---

[1] Dans sa conclusion, aux pages 33 à 38, Ch. Galliot insistait aussi sur le lien qui unissait Isis et Sérapis en Grèce et dans l'Empire romain.

[2] Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 1, 2000, p. 37.

rapport avec les textes classiques, en notant préalablement que « le nom de Sarapis (…) nous ramène avec insistance vers le laboratoire memphite où domine la figure de l'Apis, parfois nommé Oserapis » [3].

Dans cet article [4], je souhaite réexaminer les liens qu'entretiennent les figures de Sarapis et d'Osiris, en me fondant principalement sur l'examen de quelques documents égyptiens du début de l'époque ptolémaïque. On constate en effet que c'est bien dans la personnalité d'Osiris [5] que l'on doit reconnaître la principale concordance égyptienne avec Sarapis. Le culte du taureau Apis n'a donc joué aucun rôle direct dans cette création et n'a connu aucune modification avec l'arrivée du « nouveau » dieu : chercher dans l'animal divinisé l'ancêtre de Sarapis est donc vain. En conséquence, quand Ousir-Hep apparaît dans des textes hiéroglyphiques ou démotiques, il conviendra d'éviter de le traduire systématiquement par Sarapis ou Sérapis [6].

Depuis le temps de son *Anubis alexandrin et romain*, de *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice*, jusqu'à *La décoration statuaire du « Sérapéum » du « Canope » de la Villa Hadriana* et, tout récemment, *L'Osiris Antinoos*, Jean-Claude Grenier n'a cessé d'étudier d'un œil égyptien les figures du panthéon isiaque. Aussi j'espère que cette discussion l'amusera autant que nos conversations, le soir tombant sur les dunes de Douch, quand nous évoquions aussi bien Padiousir fils de Padiousir que Désiré Letort !

La naissance de Sarapis

Sarapis apparaît en Égypte à partir du début de l'époque ptolémaïque [7]. Sous une allure grecque [8], ce dieu porte un nom que l'on a souvent pensé dérivé de l'égyptien, en s'appuyant

---

[3] *Ibid*., p. 38.

[4] Je remercie Ghislaine Widmer qui a relu, corrigé et critiqué cet article dans ses différentes étapes, s'associant ainsi à ce volume d'*Hommages*.

[5] Une des formes d'Osiris memphite particulièrement vénérée à l'époque ptolémaïque était nommée *Wsir-Ḥp* (Osorapis), voir D. DEVAUCHELLE, « Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au I^er^ millénaire av. J.-C. », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris en Égypte au I^er^ millénaire av. J.C. Découvertes et travaux récents*, *BiEtud* 153, Le Caire, 2010, p. 49-62. Aux documents cités, on pourra ajouter la stèle Caire CG 31147, datée, avec raison me semble-t-il, de l'époque ptolémaïque par son dernier éditeur et de provenance inconnue – peut-être memphite –, cf. Sv. VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Demotic Texts on Various Objects Collected from Many Publications*, *Studia Demotica* V, Louvain, 2001, p. 213-214, et 270, n° 210 : on voit dans le cintre Osiris assis sur son trône, tenant le sceptre-*heka* et le fouet-*nekhekh*, entouré d'Isis et Nephthys, alors que le texte, aussi bien dans le cintre qu'en dessous de la scène, mentionne Osiris-Apis le grand dieu. On retiendra encore la statue naophore du grand prêtre de Ptah Chéchank (Saqqâra ; XXII^e^ dyn. ; musée Hongrois des Beaux-Arts JE 114/1862 ; I. NAGY, « Statue naophore du prince héritier Chéchonq grand prêtre de Ptah », *BMH* 82, 1985, p. 11-19) : la divinité présentée dans le naos est Ptah-Sokar-Osiris, mais la formule funéraire gravée sur le pilier dorsal s'adresse à Osiris-Apis qui règne sur l'Occident.

[6] Corriger, par exemple, M.A. Stadler dans Chr. RIGGS, M.A. STADLER, « A Roman Shroud and its Demotic Inscriptions », *JARCE* 40, 2003, p. 80-82, et note e.

[7] La bibliographie concernant Sarapis / Sérapis – la forme Sarapis est plus ancienne que Sérapis – est très abondante et il serait vain d'en dresser la liste, d'autant plus que tous les manuels qui présentent la religion égyptienne à l'époque ptolémaïque évoquent cette divinité. Pour s'orienter, on pourra consulter les bibliographies de W. HUSS, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester*, *Historia Einzelschriften* 85, Stuttgart, 1994, p. 58-60, n. 163 ; et H. HEUBNER, *P. Cornelius Tacitus. Die Historien. Kommentar* IV, Heidelberg, 1976, p. 184-206 (« Sarapis-Exkurs »). Voir, récemment, Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 1, 2000, p. 37-76, précédemment cité, avec une orientation bibliographique p. 37, n. 1 ; et St. SCHMIDT, « Serapis – ein neuer Gott für die Griechen in Ägypten (Kat. 182-187) », dans *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* (*Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. November*

parfois sur les écrits bien postérieurs, comme ceux de Plutarque (*De Iside et Osiride*, § 28-29) de Tacite (*Histoires*, Livre IV, LXXXIII) ou de Clément d'Alexandrie (*Le Protreptique*, IV, 48, 6). Même si les sources de ces derniers auteurs peuvent remonter au début de l'époque ptolémaïque, ces témoignages sont indirects et fondés sur des informations dont on ne peut vérifier la qualité. On notera tout de même que des étymologies différentes du nom de Sarapis / Sérapis y sont proposées. Ainsi Plutarque se montre prudent [9] :

> Mais la plupart des prêtres professent qu'il s'agit d'un composé d'Osiris et d'Apis, voulant nous apprendre par cette exégèse que l'Apis doit être considéré comme l'image corporelle de l'âme d'Osiris. Pour ma part, si le nom de Sarapis est bien égyptien, je pense qu'il exprime la joie, la liesse, et j'en veux pour preuve le nom de *sairei* que les Égyptiens donnent à la fête de la Liesse. (362 C-D)
>
> Mais *Sarapis* n'est-il pas encore un de ces mots d'origine grecque qui ont été exportés jadis ? (362 E)
>
> Néanmoins, j'abandonnerai plus volontiers aux Égyptiens celui de Sarapis que celui d'Osiris : pour moi, celui-là est étranger et celui-ci est grec ; mais les deux désignent un seul et même dieu, une seule et unique puissance. (376 A)

Plutarque écrit ailleurs :

> Mais il est préférable d'identifier Osiris à Dionysos et Sarapis à Osiris, lequel aurait reçu ce nouveau nom quand il changea de nature. Ainsi s'explique que Sarapis soit un dieu universel, ce qui est précisément le cas d'Osiris – les initiés le savent bien. (362 B) [10].

Ce lien essentiel entre Sarapis et Osiris est également noté par Tacite [11] :

> Quant au dieu lui même, beaucoup veulent que ce soit Esculape, parce qu'il guérit les maladies, quelques-uns voient en lui Osiris, la plus antique divinité de ces peuples, un grand nombre en font Jupiter en tant que maître du monde, la plupart croient que c'est Dis à cause de ses attributs manifestes ou au prix de conjectures compliquées. (*Histoires*, Livre IV, LXXXIV)

En revanche Clément d'Alexandrie semble faire un amalgame entre Sarapis et Osirapis ; ayant énuméré les matériaux employés par Bryaxis pour fabriquer la statue du dieu [12], il conclut : « après avoir délayé tout cela avec les drogues qui restaient de l'embaumement d'Osiris et d'Apis, il modela son Sarapis ; ce nom signifie que la statue a été fabriquée grâce à

2005 – 26. Februar 2006), Francfort, Tübingen, 2005, p. 291-304. Pour enrichir la réflexion, on continuera de se référer à l'ouvrage fondamental de U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (= *UPZ*) I, Berlin, Leipzig, 1927, en particulier p. 25-37, et 77-95 ; auquel on pourra ajouter J.E. STAMBAUGH, *Sarapis under the Early Ptolemies*, *EPRO* 25, 1972 ; et G. CLERC, J. LECLANT, « Sarapis », dans *LIMC* VII/1, Zürich, Munich, 1994, p. 666-692 (texte), et VII/2, p. 504-518 (planches).

[8] G. CLERC, J. LECLANT, *ibid*., p. 667-668 ; parmi les variantes iconographiques, on retiendra que Sarapis est parfois coiffé à l'époque romaine de la couronne-*atef*, caractéristique d'Osiris (*ibid*., p. 689-690 ; voir aussi, par exemple, L. BRICAULT, « Zeus Hélios mégas Sarapis », dans Chr. Cannuyer (éd.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise* in honorem, *AOB* 18, Bruxelles, 2005, p. 252).

[9] PLUTARQUE, *Isis et Osiris* (Traduction de Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 202-203, et 232.

[10] Voir toujours les remarques de Ph.-J. DERCHAIN, J. HUBAUX, « Le fantôme de Babylône », *L'Antiquité classique* 19/2, 1950, p. 371-382, sur les liens entre Dionysos, Sarapis et Osiris, dans l'épisode rapporté par Diodore de Sicile et Plutarque à propos de l'apparition d'un certain Dionysios qui avait pris les habits et la couronne d'Alexandre.

[11] TACITE, *Histoires* (traduction H. Goelzer), Paris, 1963, p. 396-397.

[12] Pour une rapide présentation de cet épisode, cf. N. BELAYCHE, « Religions de Rome et du monde romain », *AEPHE*^{V} 116, 2009, p. 167-169.

une mise en commun, si l'on peut dire, des honneurs et des matières funèbres, Osirapis étant la synthèse d'Osiris et d'Apis » [13].

Le choix du nom Sarapis est généralement attribué à Ptolémée I^er^, voire à son entourage, mais les noms d'Alexandre et de Ptolémée II Philadelphe sont, parfois aussi, avancés. Cette création est souvent considérée comme un acte accompli dans le cadre d'une politique religieuse officielle tendant à fédérer les Grecs d'Égypte, nouveaux venus et anciennement installés, voire même à réunir Grecs et Égyptiens dans un même culte. Si cette dernière opinion est, aujourd'hui, obsolète, elle est parfois encore mentionnée ici ou là.

L'origine même de ce dieu reste matière à controverse. Les témoignages littéraires s'attachent, principalement, à expliquer l'iconographie si caractéristique de cette divinité. La légende la plus connue est celle selon laquelle, au cours d'un songe, Ptolémée I^er^ aurait vu une statue colossale – de Pluton selon Plutarque (§ 27-28), et de Jupiter Dis d'après Tacite (*Histoires*, Livre IV, LXXXIII) – qui se trouvait à Sinope, une colonie grecque de la mer Noire – et qui lui donnait « l'ordre de la faire transporter au plus vite à Alexandrie ».

À son arrivée, les conseillers du roi l'identifièrent comme la statue de Pluton :

> [Ils] persuadèrent Ptolémée qu'elle ne représentait aucun autre dieu que Sarapis. Tel n'était pas en effet son nom d'origine : c'est à Alexandrie, après son transfert, qu'elle reçut le nom qu'on donne en Égypte à Pluton, « Sarapis ». (362 A)

Il n'est pas nécessaire de reprendre ici l'analyse de ces récits tardifs, bien étudiés par d'autres, car ils ne restituent qu'une image récrite de l'histoire du dieu. On notera, cependant, la prudence de Plutarque et de Tacite, ainsi que le soin qu'ils ont pris à citer leur source : le premier en mentionne plusieurs, contradictoires, sans en adopter une plus particulièrement, le second précise en introduction : « voici ce qu'en disent les prêtres des Égyptiens ».

Ousir-Hep et Osorapis

Le contexte historique et géographique de cette création a entraîné certains spécialistes à rechercher un maximum d'« égyptianité » dans cette figure dont l'iconographie est pourtant totalement grecque. Jusqu'à récemment, à la suite d'U. Wilcken, on admettait le plus souvent que le nom Sarapis / Sérapis était la transcription hellénisée du nom divin Ousir-Hep (Osiris-Apis). Or cette étymologie est approximative : l'absence d'omicron initial est une anomalie que les Anciens avaient déjà relevée[14]; Wilcken[15] exprimait déjà un doute à ce propos [16].

---

[13] *Le Protreptique* (trad. Cl. Mondésert) 3^e^ éd., *Sources Chrétiennes*, Paris, 1976, p. 110 IV, 48, 6 ; sur ce passage, on pourra se référer à Ph. BORGEAUD, « Manières grecques de nommer les dieux », *Colloquium Helveticum* 23, 1996, p. 32-33.

[14] Voir, par exemple, l'explication de CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Contre Julien* I, 16 (523 C-D), signalée par N. BELAYCHE, *AEPHE^V^* 116, 2009, p. 167-168, n. 37.

[15] Voir U. WILCKEN, *UPZ* 1, 1927, p. 25-29.

[16] D'autres après lui ont également exprimé des réserves en raison de cette « anomalie » ; voir, par exemple, P. JOUGUET, « Les premiers Ptolémées et l'Hellénisation de Sarapis », dans *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont* (*Coll. Latomus* II), Bruxelles, 1949, p. 162 (« On admet que Sarapis a pu être, après Osorapis, non pas une transcription littérale mais un équivalent du nom égyptien [ousor hapi] qui désignait le dieu égyptien ») ; plus récemment, M. Bommas (*Heiligtum und Mysterium. Griechenland und seine ägyptischen Gottheiten*, Mayence, 2005, p. 23-25) propose une nouvelle étymologie, mais on ne le suivra pas dans sa

Le papyrus memphite grec le plus ancien parvenu jusqu'à nous (IV^e^ siècle avant J.-C.) conserve un texte célèbre et souvent cité, qui est connu sous le nom de « serment d'Artemisia ». Il mentionne, à plusieurs reprises, Osérapi et Poserapi, la transcription en grec respectivement d'« Osiris-Apis » (*Wsir-Ḥp*) et du « domaine d'Osiris-Apis » (*pr-Wsir-Ḥp*) : dans les deux cas, on note la présence de l'omicron initial. Ce texte n'est toutefois pas écrit dans la koinè, mais dans un dialecte ionien [17] :

> Ô Seigneur Osérapis et vous les dieux qui siégez avec Osérapis ! Moi, Artémisia, fille d'Amasis, j'élève devant vous cette plainte contre le père de ma fille qui l'a privée de présents funéraires et de sépulture. Comme il n'a pas fait justice envers moi et envers ses enfants et qu'il a commis un acte injuste envers moi et ses enfants, puissent Osérapis et les dieux (qui l'assistent) faire qu'il ne reçoive pas (lui non plus) de sépulture de la part de ses enfants et qu'il ne soit pas en mesure d'enterrer ses parents. Aussi longtemps que cette imprécation est déposée ici, qu'il disparaisse dans le malheur de la terre et de la mer, lui-même et les siens, par la volonté d'Osérapis et des dieux qui siègent au Posérapi, et qu'il ne connaisse pas la grâce d'Osérapis et des dieux qui siègent avec Osérapis. Artémisia a déposé cette imprécation, en suppliant Osérapis de prononcer le jugement, lui et les dieux qui siègent avec Osérapis. Aussi longtemps que cette imprécation est déposée ici, que le père de la fillette ne connaisse nullement la grâce des dieux. Quiconque enlèverait cette écriture et léserait Artémisia, que la divinité lui inflige la punition (…) [18].

L'époque de rédaction de ce document correspond au moment où l'on estime que le culte de Sarapis a été institué, mais il n'est pas possible de déterminer si cette création est antérieure ou postérieure, si tant est qu'elle ait eu une date de naissance précise.

On retrouve cette donnée phonétique dans deux lettres memphites [19] datées du 15 octobre 99 av. J.-C. qui contiennent une requête faite par un Égyptien nommé Pétisis, grand embaumeur (*archentaphiaste*) d'Osorapis et d'Osoromnévis. Quand ces textes grecs nomment le taureau Apis mort et devenu Osiris, c'est-à-dire Osiris-Apis, ils le transcrivent tout naturellement Osorapis ; de la même manière, le nom du taureau sacré défunt d'Héliopolis, à savoir Osiris-Mnévis, est rendu par Osoromnévis [20].

---

tentative de faire dériver le nom Sarapis du verbe *sr*, « annoncer, prédire », en faisant référence à la réputation d'oracle d'Apis, qui est d'ailleurs fort mal documentée ; de plus, le verbe *sr* ne conviendrait pas bien dans ce sens, voir Chr. CANNUYER, *La girafe dans l'Égypte ancienne et le verbe* sr, Bruxelles, 2010. Il faudrait donc corriger de nombreux auteurs qui, même encore récemment, font dériver le nom Sarapis d'Apis, le taureau mort devenu Osiris-Apis, comme, par exemple, Ph. BORGEAUD, *Colloquium Helveticum* 23, 1996, p. 31.

[17] Voir W. CLARYSSE, « Ethnic Diversity and Dialect among the Greeks of Hellenistic Egypt », dans A.M.F.W. Verhoogt, S.P. Vleeming (éd.), *The Two Faces of Graeco-Roman Egypt. Greece and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman*, *P.L.Bat.* 30, Leyde, 1998, p. 1.

[18] La traduction ici reproduite est celle de J. MÉLÈZE MODRZEJEWSKI, « Στέρησις θήκης. À propos du délit religieux dans l'Égypte grecque et romaine », dans G. Thür (éd.), *Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Graz-Andritz, 12.-16. September 1993)*, Cologne, Weimar, Vienne, 1994, p. 201-214 ; p. 201. Le texte grec est publié dans U. WILCKEN, *Urkunden der Ptolemäerzeit* (= *UPZ*) I, Berlin, Leipzig, 1927, p. 97-104, n° 1. Dans son commentaire, J. Mélèze Modrzejewski (*op. cit.*, p. 207-208 et n. 22) estime que « la langue conserve des images de la patrie grecque et véhicule son droit », tandis que J. Ray le voit comme « un texte égyptien écrit en grec », cf. J.D. RAY, « Jews and other immigrants in Late Period Egypt », dans J.H. Johnson (éd.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, *SAOC* 51, Chicago, 1992, p. 273.

[19] *UPZ* I, 106 et 108 ; voir M.-Th. LENGER, *Corpus des Ordonnances des Ptolémée*s, Bruxelles, 1980, p. 180-185, n^os^ 62 et 63, et *Bilan des additions et corrections (1964-1988). Compléments à la bibliographie*, *PapBrux* 24, Bruxelles, 1990, p. 16.

[20] *UPZ* I, p. 41-42 § 19 ; voir également les documents *UPZ* I, 19, 54, 57 et 109, qui contiennent, aussi, des mentions d'Osorapis (II^e^ et début du I^er^ siècle av. J.-C.).

Enfin, dans l'onomastique ptolémaïque, le nom Petosarapis s'avère être la transcription grecque de l'anthroponyme égyptien *Pꜣ-dî-Wsỉr-Ḥp*, « Celui qu'a donné Ousir-Hep » ; il ne peut en aucun cas transcrire un nom théophore basé sur Sarapis : la présence ou non de l'omicron est, de ce point de vue, significative [21].

Osiris-Apis et Sarapis à Saqqâra

Les mondes égyptien et grec se côtoient à Saqqâra, en particulier aux alentours du Sérapéum de Memphis [22] : sur un dessin exécuté par un membre de l'équipe d'A. Mariette (dégagements de 1850 à 1854), on distingue, sur le dromos menant au Sérapéum, un sanctuaire d'Apis qui jouxte une chapelle de style grec ; on note également la présence de l'hémicycle dit des poètes et philosophes grecs, ainsi que des statues de style hellénistique, des sphinx au nom de Nectanébo I[er] et un temple égyptien du règne de Nectanébo II, dédié à Apis-Osiris / Osiris-Apis, associé à Isis [23].

On retiendra l'aspect multiculturel de l'endroit au début de l'époque ptolémaïque. C'est dans ce contexte que s'est probablement formée une partie de la personnalité de Sarapis, mais il est peu probable que ce dieu soit né à Memphis même [24].

Un type de documents est essentiel pour mieux cerner la manière dont Sarapis était perçu par les visiteurs de Saqqâra au début de l'époque ptolémaïque : les graffites grecs incisés sur les sphinx qui bordaient l'allée montant au Sérapéum [25]. A. Mariette les avait signalés en son temps :

---

[21] Voir, en dernier lieu, W. CLARYSSE, « The real name of Dionysios Petosarapis », dans W. Claes, H. De Meulenaere, St. Hendrix (éd.), *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme*, *OLA* 191, Louvain, 2009, p. 213-222, ainsi que W. CLARYSSE, M.C.D. PAGANINI, *AfP* 55, 2009, p. 78. Nuancer le point de vue d'A.-E. VEÏSSE, *Les « révoltes égyptiennes ». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine*, *StudiaHell* 41, Louvain, 2004, p. 99-102, à propos de la fréquence du nom Padiousirhep / Pétosarapis dans la documentation du Sérapéum de Memphis, car elle est plus importante qu'indiquée p. 100 ; voir, par exemple, la série d'articles publiés par A. Farid dans *MDAIK* 49, 1993, p. 69-91 ; *MDAIK* 53, 1997, p. 23-56 ; et *MDAIK* 56, 2000, 181-201. Par ailleurs, le double nom Petosorapis / Dionysios est tout à fait légitime, au même titre que Petosiris / Dionysios, puisque Osorapis est une forme d'Osiris. Pour le phénomène du double nom égyptien-grec, cf. J. QUAEGEBEUR, « Greco-Egyptian Double Names as a Feature of a Bi-Cultural Society : the Case Ψοσνευς ὁ καὶ Τριάδελφος », dans J.H. Johnson (éd.), *Life in a Multi-Cultural Society*, p. 265-272.

[22] Voir, par exemple, J.-Ph. LAUER, Ch. PICARD, *Les statues ptolémaïques du Sarapieion de Memphis*, Paris, 1955, plus particulièrement p. 10-27 ; M. GUILMOT, « Le Sarapieion de Memphis. Étude topographique », *ChronEg* 37/74, 1962, p. 359-381 ; D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988, p. 212-265 ; D. DEVAUCHELLE, « Le Sérapéum à la Basse Époque », dans *Des dieux, des tombeaux, un savant. En Égypte sur les pas de Mariette pacha*, Paris, 2004, p. 102-106. A. MARIETTE, *Le Sérapéum de Memphis*, Paris, 1882, p. 6, raconte qu'il avait trouvé, au tout début de ses travaux, près du premier sphinx ensablé de l'allée qui conduisait de la Vallée au Sérapéum, « quelques pierres (…) éparses sur le sable. Une d'elles portait une inscription en caractères hiéroglyphiques. C'était une invocation à Osiris-Apis, dieu grand, qui réside dans l'Amenti » (*Wsỉr-Ḥp nṯr ꜥꜣ ḫnty ỉmnt*).

[23] D. DEVAUCHELLE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 60, n. 51-53.

[24] L'environnement memphite de cette création est de plus en plus pris en compte, au point même que l'on a supposé qu'elle ait pu prendre place à Memphis, cf. W. CLARYSSE, M.C.D. PAGANINI, *op. cit.*, p. 69, et note 6 : « Sarapis offers an interesting case precisely because he is a new god, developed or created from the Egyptian Osiris-Apis, whose cult spread from Memphis to Alexandria and from Egypt through the Mediterranean and even beyond ». Voir, également, plus loin dans l'article, p. 224.

[25] Ces documents sont déjà cités dans D. DEVAUCHELLE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 61, et note 60-66.

> Les graffiti grecs, tracés à la pointe sur les statues, sur les sphinx, sur le moindre pan de muraille, deviennent de plus en plus nombreux. En général, ils sont extrêmement difficiles à lire. L'écriture est mauvaise, les lettres à peine formées, et le plus souvent elles s'enchevêtrent les unes dans les autres, de manière à produire à l'œil une inextricable confusion [26].

Ces textes resteront pour la plupart inédits ; dès 1917, U. Wilcken regrettait cette négligence envers des témoignages qui, s'ils étaient modestes, pouvaient tout de même apporter des enseignements sur l'identité des visiteurs qui fréquentaient ces lieux et leurs souhaits. Une tentative de réédition systématique de ces textes avait été entreprise par G. Nachtergael qui vient malheureusement de nous quitter [27]. De ses conclusions, on retiendra que les dédicataires, dont les noms sont grecs [28], se qualifient d'« esclave » (*doulos*) de Sarapis et d'Isis [29]. Ceux-ci « ne sont certainement pas de condition servile. Il n'est guère vraisemblable non plus qu'ils appartiennent au personnel subalterne d'un sanctuaire de Memphis ». G. Nachtergael en déduit [30] que l'appellation « esclave de Sarapis et d'Isis » désigne les visiteurs qui « utilisent sans doute une métaphore expressive, qui affirme leur piété ou leur reconnaissance envers le dieu et la déesse ». Et il ajoute : « Bien que les deux divinités ne possèdent pas un temple commun à Memphis, ils associent librement Isis à son époux Sarapis afin de se concilier une grâce divine plus efficace, plus miséricordieuse ».

Cette association de Sarapis et d'Isis, faite par les dévots grecs à Saqqâra dès le III^e^-II^e^ s. avant J.-C. [31], souligne on ne peut plus clairement la concordance des figures d'Osiris et de Sarapis dans cette région. Là encore, le taureau Apis, même s'il n'est pas loin [32], n'est pas directement concerné ; son lien avec Isis est celui d'un fils vis-à-vis de sa mère, en l'occurrence la « mère d'Apis » [33], et non d'un époux. On ajoutera encore de nombreux autres cas d'association de Sarapis et d'Isis – ou d'Isis et de Sarapis – dans la documentation grecque provenant du Sérapéum de Memphis [34]. On pourra aussi mentionner les dédicaces hiéroglyphiques à *Wsir-Ḥp* et *'Is.t* (Osorapis et Isis) gravées sur des tables d'offrandes trouvées dans la nécropole des animaux sacrés à Saqqâra [35].

---

[26] A. MARIETTE, *op. cit.*, p. 30 i).

[27] G. NACHTERGAEL, « Graffites du Sarapieion de Memphis », *ChronEg* 74/148, 1999, p. 344-356 ; voir p. 344-346, pour un historique plus détaillé de la destinée des graffites grecs du Sérapéum de Memphis.

[28] *Ibid.*, p. 351.

[29] *Ibid.*, p. 346-347. On remarquera qu'il n'y a pas ou peu d'inscriptions égyptiennes hiéroglyphiques ou démotiques sur ces sphinx (l'inventaire reste à faire).

[30] *Ibid.*, p. 352.

[31] Deux dédicaces, l'une trouvée à Alexandrie et l'autre à Karmus, qui remontent au règne de Ptolémée I^er^ ou juste après (Ét. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, *BiEtud* 133, Le Caire, 2001, p. 17-20, n^os^ 1 et 2), confirment, si besoin était encore, l'ancienneté de l'association de Sarapis et d'Isis.

[32] Une plaque votive du musée du Louvre mentionnerait également un « [esclave de] Sarapis et d'Apis » dans le même contexte, cf. G. NACHTERGAEL, *op. cit.*, p. 350-351.

[33] Voir, par exemple, H.S. SMITH, « The death and life of the Mother of Apis », dans *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, Londres, p. 217-219.

[34] *UPZ* I, 29-30, § 8.

[35] G.T. MARTIN, *The Tomb of Hetepka and Other Reliefs and Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North-Saqqâra 1964-1973*, *Texts from Excavations* 40, Londres, 1979, p. 69-73, et pl. 57 à 60, doc. 259-283 – sur l'une des tables d'offrandes (n° 265), Isis est qualifiée de mère d'Apis – et H.S. SMITH, S. DAVIES, K.J. FRAZER, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Main Temple Complex. The Archaeological Report*, *Excavation Memoir* 75, Londres, 2006, p. 118-119, 189, et pl. XII.

Osiris, Osiris-Apis et Sarapis hors de Saqqâra et Memphis

Pour apprécier les liens qui unissent Osiris et Sarapis, il convient aussi de prendre en compte les quelques témoignages qui ne proviennent pas de Saqqâra ou de Memphis ; certains d'entre eux ont déjà été utilisés par le passé, mais d'autres ne semblent pas avoir été analysés dans la perspective envisagée ici. De fait, puisque le culte du taureau Apis est intrinsèquement memphite, les documents extérieurs à cette région ont peu de raisons de faire référence à l'animal sacré. Plusieurs monuments attestent l'association déjà mentionnée de Sarapis ou d'Osiris-Apis et d'Isis.

Les plaquettes de fondation du Sérapéum d'Alexandrie [36] conservent plusieurs cas de traduction du nom de Sarapis en égyptien hiéroglyphique. Trouvées à l'angle sud-est de l'enceinte du bâtiment, une dizaine de plaques mentionnent la fondation, en l'honneur de Sarapis, d'un naos et d'un téménos par Ptolémée III Évergète Ier ; dans le texte hiéroglyphique, il est dit du roi : « il a fait le domaine (*pr*) et le temple (*ḥwt-nṯr*) d'Osiris-Apis ».

Parmi quatre autres plaques trouvées en 1885 dans une « cavité », lors de la construction de la nouvelle Bourse d'Alexandrie, une seule, en or, subsiste aujourd'hui ; elle porte un texte grec de trois lignes surmontant une « traduction » hiéroglyphique de deux lignes [37]. Il y est fait mention d'un monument, que l'on ne peut identifier, consacré « à Sarapis et à Isis les dieux Sôters, au roi Ptolémée et à la reine Arsinoé, les dieux Philopatôrs » là où l'égyptien hiéroglyphique écrit : « cela appartient à (*ns*) Osiris-Apis et à Isis les dieux sauveurs (*nṯrwy nḏtywy*) et au roi de Haute et Basse Égypte Ptolémée, vivant éternellement, aimé d'Isis, et à la souveraine Arsinoé, les dieux qui aiment (leur) père ».

Enfin, les plaques dédicatoires du sanctuaire d'Harpocrate, qui fut ajouté au Sérapéum d'Alexandrie, présentent un texte grec de quatre lignes au-dessus de trois lignes d'hiéroglyphes cryptographiques [38]. L'inscription grecque précise que Ptolémée (IV), fils de Ptolémée et de Bérénice, les dieux Évergètes, a dédié le monument à « Harpocrate, sur l'ordre (*prostagma*) de Sarapis et d'Isis ». En dépit des efforts d'É. Drioton, la traduction de la partie égyptienne reste conjecturale et calquée sur la version grecque : « Le roi Ptolémée aimé d'Isis, fils du roi Ptolémée, avec l'épouse du roi Bérénice, à Horus l'enfant selon l'ordre d'Osiris-Apis et d'Isis ».

---

[36] Sur ce dossier, voir la présentation de J. YOYOTTE, P. CHARVET, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, 1997, p. 240-241 ; pour un inventaire de ces dépôts de fondation, cf. J.M. WEINSTEIN, *Foundation Deposits in Ancient Egypt*, University of Pennsylvania, 1973 (publié en 1977 par University Microfilms International, Ann Arbor, Mich.), p. 363-371, 379-381, 383-386, et 391 ; voir également Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, « Plaquette d'argent épigraphique provenant d'un dépôt de fondation d'un Sérapéum », dans J.-L. Chappaz, S. Vuilleumier (éd.), *« Sortir au jour ». Art égyptien de la Fondation Martin Bodmer*, *CSEG* 7, Genève, 2001, p. 151-156. Pour le texte de ces plaques, on continuera de se référer à A. ROWE, *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria* I, *CASAE* 2, Le Caire, 1946, p. 5-13, et pl. I-II et IV. En dernier lieu, on renverra à É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, *BiEtud* 133, Le Caire, 2001, p. 42-43, n° 13.

[37] Voir la publication faite par M.N. TOD, « A Bilingual Dedication from Alexandria », *JEA* 28, 1942, p. 53-56, et pl. VI, et, en dernier lieu, É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, 2001, p. 53-56, n° 18.

[38] A. ROWE, *op. cit.*, p. 51-58 et pl. XVI, et É. DRIOTON, « Plaques bilingues de Ptolémée IV », dans A. Rowe, *op. cit.*, p. 97-112 ; pour ces plaques, voir en dernier lieu É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque*, 2001, p. 60-61 n° 21.

La dédicace démotique gravée sur le pilier dorsal de la statue Louvre AF 10853 (Rhodes ; inscription d'époque ptolémaïque) [39], est ainsi rédigée : « devant Osiris-Apis le grand dieu et Isis la grande déesse, Dionysios l'homme de Iasos ». De nombreuses questions à propos de ce document restent sans réponse [40] ; on se plaît à imaginer un Carien, originaire de Iasos, quittant l'Égypte pour rentrer au pays et ramenant un « souvenir ». Sur le chemin du retour, il a dû s'arrêter sur cette île ; ayant vécu, comme nombre de ses compatriotes, dans la région memphite il a adressé sa dédicace tout naturellement à Osiris-Apis et Isis : Dionysios pensait-il la déposer dans un temple de Sarapis de son pays natal ?

Une stèle de marbre blanc provenant de Taposiris Parva et datée de Ptolémée V Épiphane [41] conserve la dédicace, en grec, d'un autel et d'un perséa : « Sous le roi Ptolémée et la reine Cléopâtre, les dieux Épiphanes et Eucharistes, à Osoros (*sic*), qui est aussi Sarapis (Ὁσόρωι τε καὶ Σαράπιδι), à Isis, à Anubis, à tous les autres dieux et déesses (…) » [42].

Si ce dernier monument établit clairement l'équivalence entre Osoros, *i.e.* Osiris, et Sarapis, d'autres sont en revanche moins explicites mais témoignent néanmoins des liens qui existaient entre ces deux figures divines.

Sur deux ostraca appartenant aux archives de Hor (Saqqâra ; entre 168 et 158 av. J.-C.), il est fait mention à trois reprises d'une lettre adressée à Pharaon dans « le domaine d'Osiris-Apis, le grand qui est à Rhakôtis » (*pr-Wsỉr-Ḥp pꜣ ꜥꜣ nty n Rꜥ-ḳd*) [43]. Le rédacteur a donc utilisé une désignation toponymique égyptienne qu'il connaissait – « le domaine d'Osiris-Apis » – et qu'il a adaptée en ajoutant « le grand qui est à Rakhôtis », pour désigner le Sérapéum d'Alexandrie.

Provenant du Fayoum (*méris* de Thémistos), un papyrus daté de 225 av. J.-C. établit une équivalence entre le titre grec νακόρος τοῦ Σαράπιος et le démotique *wn n Wsỉr-Ḥp* [44]. Le scribe a donc traduit et non transcrit en égyptien le titre d'Achileus fils de Dioskoridès, sans chercher à faire référence au taureau sacré défunt de Memphis, mais en choisissant le nom qui correspondait le mieux, selon lui, à Sarapis.

On retiendra encore la mention de l'expression « devant Osiris-Apis » sur une stèle fragmentaire censée provenir d'Abydos (époque ptolémaïque), découverte selon A. Mariette près du temple d'Osiris [45]. Le sens de ce texte est hélas difficile à saisir. Si le monument

---

[39] Voir W. SPIEGELBERG, « Die demotische Inschrift auf der Statue von Rhodos », *ZÄS* 50, 1912, p. 24-27, et, en dernier lieu, Sv.P. VLEEMING, *Some Coins*, p. 73-74, n° 104, et pl. IV. Pour la datation, je préfère m'en tenir à une fourchette plus large que celle proposée avec prudence par les précédents éditeurs (170-160 av. J.-C.), la paléographie ne permettant pas, me semble-t-il, d'être aussi précis.

[40] La statue, dont il manque la tête et les pieds, est celle d'un souverain portant le pagne-*chendjit* ! Comment expliquer ce remploi par un particulier et, qui plus est, par un non-Égyptien ?

[41] Voir Ph. BORGEAUD, Y. VOLOKHINE, *Archiv für Religionsgeschichte* 2, 1, 2000, p. 60-61 ; à la référence indiquée n. 100, ajouter É. BERNAND, *Inscriptions Grecques d'Égypte et de Nubie : répertoire bibliographique des* OGIS, Besançon, Paris, 1982, p. 26, n° 97.

[42] Pour cette formule servant à exprimer l'équivalence entre deux noms divins en grec, voir J. QUAEGEBEUR, dans J.H. Johnson (éd.), *Life in a Multi-Cultural Society*, p. 266, et n. 11.

[43] J.D. RAY, *The Archive of Hor*, *Texts from Excavations* 2, Londres, 1976, p. 15 et 18 (2 r° l.12), (2 v° l.5), p. 19 (k), p. 22 et 26 (3 v° l.19-20) et p. 184 (index).

[44] P. Lille 96, 3-4, cf. G. VITTMANN, « Beobachtungen und Überlegungen zu Fremden und hellenisierten Ägyptern im Dienste einheimischer Kulte », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* II, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *OLA* 85, Louvain, 1998, p. 1233.

[45] Son lieu de conservation actuel est aujourd'hui inconnu ; voir, en dernier lieu, Sv.P. VLEEMING, *Some Coins*, p. 209-210 n° 206. Il faut peut-être corriger la provenance de ce document et l'attribuer à Saqqâra, des erreurs

provient bien d'Abydos, on ne peut expliquer la mention d'Osiris-Apis que comme preuve de la diffusion de ce théonyme funéraire à travers l'Égypte.

Enfin, une table d'offrandes (Berlin 2304), d'époque ptolémaïque et d'origine controversée [46], présente une dédicace bilingue inattendue : au grec « à Sarapis le grand dieu », correspond le démotique « (à) Osiris de Coptos, qui est à la tête du château de l'or ». Sur ce monument, qui semble coptite ou au moins thébain, le rédacteur a choisi d'évoquer la forme d'Osiris qui lui semblait le mieux convenir. On ne peut comprendre cette « traduction » que si l'on admet qu'à Sarapis peut correspondre n'importe quelle forme d'Osiris. On trouvera un argument en faveur de cette hypothèse dans la manière dont sont rendus les noms du dédicant et de son père en égyptien et en grec puisqu'à « Pamin fils de Pacherousir » correspond « Paniskos fils de Sarapion » : Osiris, dans le nom du père, est rendu en grec par Sarapis.

Avant de conclure, ajoutons trois derniers documents de date plus récente, qui témoignent de la permanence de l'équivalence Osiris / Osiris-Apis / Sarapis ou Sérapis. La stèle Berlin 2133 (Abydos ; I^er^ siècle av. – I^er^ siècle apr. J.-C.) [47] présente dans son registre iconographique une scène funéraire classique avec Anubis introduisant deux personnages momifiés devant Osiris assis et Isis-Hathor. Une ligne d'hiéroglyphes, trois de démotique et quatre de grec occupent le registre inférieur : à « Osiris le grand dieu » dans la version démotique – le texte hiéroglyphique mentionne également Osiris – correspond « le seigneur (*kuri(o)s*) Sérapis » dans la partie grecque.

La table d'offrande Caire CG 23182 (Kôm Abou Billou / Terenouthis ; époque romaine) [48] contient une dédicace bilingue faite « devant Osiris-Apis le grand dieu et les dieux qui reposent [.?.] avec lui » (en démotique), c'est-à-dire « à Sérapis, le très grand dieu, et les dieux associés » (en grec). Ici, l'invocation à Osiris-Apis s'explique d'autant plus facilement que le Delta, en particulier dans sa frange occidentale, relevait de l'influence memphite.

Le cintre de la stèle Louvre C 278 (Moyenne Égypte ; époque impériale) [49] porte la représentation d'Anubis précédé de trois personnages debout, face à Osiris, levant les bras en signe d'adoration. Ces trois bateliers, morts dans le port de Pouchis, adressent leur supplique à Sarapis : « À l'aide, seigneur Sarapis ». Jan Quaegebeur [50] déduit de la représentation que « le nom de Sarapis ne désigne pas nécessairement le dieu barbu hellénistique » et il ajoute en

---

s'étant glissées dans le *Catalogue général des monuments d'Abydos*…, Paris, 1880, d'A. MARIETTE, cf. M. DEWACHTER, « L'original de l'"Inventaire de Boulaq" », *BIFAO* 85, 1985, p. 121.

[46] Ce monument a souvent été mentionné dans la discussion autour de l'identité de Sarapis ; voir, en dernier lieu, Sv.P. VLEEMING, *op. cit.*, p. 233-234 et 273, n° 250, et pl. VII. Il est aussi cité, par exemple, par L. COULON, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), *« Et maintenant ce ne sont que des villages… » Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine*, *PapBrux* 34, Bruxelles, 2008, p. 26, et n. 44 ; et par W. CLARYSSE, M.C.D. PAGANINI, *AfP* 55, 2009, p. 78, n. 35. Son premier éditeur, H. Brugsch, la disait memphite, le *Sammelbuch* (V, 8455) la note de provenance inconnue, tandis que Sv.P. Vleeming a proposé, avec prudence, Coptos.

[47] Pour ce document difficile, voir, en dernier lieu, J. MOJE, « Demotica Varia III », *GöttMisz* 217, 2008, p. 65-69 ; une photographie de la stèle a été publiée dans K. LEMBKE, C. FLUCK, G. VITTMANN, *Ägyptens späte Blüte. Die Römer am Nil*, Mayence, 2004, p. 88, fig. 158.

[48] Voir, en dernier lieu, Sv.P. VLEEMING, *op. cit.*, p. 239-240, et 274, n° 260.

[49] É. BERNAND, *Inscriptions grecques d'Égypte et de Nubie au musée du Louvre*, Paris, 1992, p. 138-140, n° 90 et pl. 51.

[50] J. QUAEGEBEUR, « Lettres de Thot et Décrets pour Osiris », dans J.H. Kamstra, H. Milde, K. Wagtendonk (éd.), *Funerary Symbols and Religion. Essays Dedicated to Professor M.S.H.G. Heerma van Voss*, Kampen, 1988, p. 118, fig. 3, et p. 125, n. 120-122.

note : « À côté de l'emploi du nom de Sarapis pour désigner le dieu d'Abydos et de Philae, il convient de signaler des étiquettes de momies où le nom d'Osiris-Sokaris est rendu en grec par Sarapis » [51].

En se fondant sur les documents examinés ci-dessus, on constate donc que le nom Sarapis ou Sérapis correspond à une forme d'Osiris, le plus souvent Osiris-Apis. Le contexte funéraire de la documentation parvenue jusqu'à nous explique en partie cette équivalence, mais il ne doit cependant pas faire oublier que Sarapis, comme Osiris, ont une personnalité beaucoup plus large [52].

Conclusion

Comme noté plus haut, le culte d'Apis n'a pas connu de modifications notables entre la fin de la Basse Époque et la période ptolémaïque, en d'autres termes, la « création » de Sarapis n'a pas eu d'impact particulier sur l'animal sacré, du moins pas avant l'arrivée des Romains (/ d'Octave). L'époque romaine semble de fait marquer une rupture dans la région memphite, à moins que la rareté des témoignages de cette époque ne déforme la réalité : rappelons, par exemple, que l'on ne connaît toujours pas l'emplacement des tombes des Apis à cette époque et que leur existence n'est attestée que par des documents grecs. En revanche, l'image d'un taureau, que l'on identifie généralement et peut-être trop systématiquement à un Apis, se diffuse en Égypte. En dehors du contexte funéraire, l'animal semble parfois associé à Sarapis, comme dans le Sérapéum d'Alexandrie où l'on a retrouvé une statue de taureau de l'époque d'Hadrien [53]. Dans le même ordre d'idée, les fouilleurs ont exhumé sur le site de Douch un ensemble votif associant des figurations de Sarapis, accompagné parfois d'Isis, et d'un taureau, vraisemblablement Apis [54]. Ces documents à première vue déconcertants doivent être interprétés dans le cadre de leur époque et ne peuvent servir d'arguments pour expliquer la naissance de Sarapis plus de quatre siècles auparavant.

À Saqqâra, le double théonyme Osiris-Apis peut cacher deux réalités : dans certains documents, il désigne le taureau Apis mort et enterré avec tous les soins requis, devenu ainsi un Osiris ; dans d'autres, il renvoie à l'une des formes de l'Osiris memphite, dont la nature est essentiellement funéraire [55]. Compte tenu de l'importance de la ville de Memphis et du prestige grandissant d'Osiris tout au long du premier millénaire, la forme Osiris-Apis va connaître une popularité telle qu'elle se propagera hors du premier nome de Basse Égypte [56].

---

[51] J. Quaegebeur renvoie, à cet effet, à B. BOYAVAL, *Corpus des étiquettes de momies grecques*, Lille, 1976, n^os^ 1091, 1119, 1293 (= Louvre 595, 631 et E 9595) et 570.

[52] Voir, par exemple, Fr. PERPILLOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, *StudHell* 31, Louvain, 1993, p. 129-136, à propos des deux fêtes *Sarapia* ; ou encore les éléments plus généraux notés par L. BRICAULT, dans Chr. Cannuyer (éd.), *La langue dans tous ses états*, p. 243-254.

[53] J. QUAEGEBEUR, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique. L'exploitation des sources », dans *Egypt and the Hellenistic World. Proceedings of the International Colloquium, Leuven – 24-26 May 1982*, *StudHell* 27, Louvain, 1983, p. 302.

[54] M. REDDÉ, *Douch* IV. *Le trésor. Inventaire des objets et essai d'interprétation*, *DFIFAO* 28, Le Caire, 1992, p. 15-23, 24-30 et 53-62.

[55] Pour l'ambiguïté des désignations Apis-Osiris et Osiris-Apis, que l'on ne peut pas toujours distinguer, voir D. DEVAUCHELLE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 53-54.

[56] Comme nous l'avons vu, dans la mesure où nos sources sont en grande partie d'origine funéraire, il ne faut sans doute pas exagérer ce phénomène.

La présence de nombreux étrangers à Memphis va participer à la renommée de la forme funéraire Osiris-Apis [57]. L'environnement memphite a vraisemblablement aussi eu une influence sur la « traduction » du nom Sarapis par l'égyptien Osiris-Apis et sur la diffusion de ce théonyme hors du nome [58]. Ainsi à Alexandrie, où le lieu est vierge de tout culte, Osiris-Apis s'impose naturellement comme l'adaptation égyptienne de Sarapis, en raison de la prédominance du clergé memphite dans les contacts avec les Ptolémées et de l'influence de la culture helléno-memphite. La diffusion de cette forme d'Osiris, en particulier dans le Delta et le Fayoum, est peut-être due à la proximité de ces régions. Mais cette traduction de Sarapis n'est pas la seule rencontrée : Osiris seul ou accompagné d'épithètes particulières pourra correspondre à un Sarapis grec : on a déjà mentionné l'exemple de l'Osiris de Coptos, on pourrait aussi évoquer l'Osiris de l'oasis de Douch – Osiris-*ỉỉ.wy*, « Osiris est venu » –, qui est le maître de ce lieu en compagnie d'Isis et que les inscriptions grecques nomment Sérapis [59].

La réflexion théologique qui se développe autour de Sarapis et d'Isis fait d'eux les fondateurs de la dynastie ptolémaïque, ainsi qu'en témoigne le texte de dédicace des plaques de fondation trouvées à Alexandrie [60]. Le fait que Sarapis soit « perçu comme l'équivalent de l'Osiris-roi » [61] peut expliquer en partie le rôle d'ancêtre dynastique qu'il joue aux côtés d'Isis. En effet, Osiris n'est pas seulement un dieu funéraire, il est aussi un souverain, aussi bien sur terre que dans l'au-delà [62] et son fils Horus, qui lui succède dans la royauté terrestre, sert également de référence symbolique du pouvoir royal : on en trouve un écho, par exemple, dans les anthroponymes portés par les souverains égyptiens rebelles de l'époque ptolémaïque, Hor-Ounnefer et Ânkh-Ounnefer (règne de Ptolémée V Épiphane entre 205 et 186 av. J.-C.), ainsi qu'Horsaisis (132-130 av. J.-C.).

Le théonyme Sarapis pourrait être un nom originellement grec, issu du travail de « réflexion » ou de « spéculation » que les Grecs d'Égypte entreprirent en nommant ou renommant les dieux et les lieux, après l'arrivée d'Alexandre en Égypte. « Sarapis » aurait été choisi en raison de sa consonance égyptienne et de sa ressemblance phonétique avec le nom Ousir-Hep,

---

[57] Comme exemple, on retiendra le cas de ce marchand arabe d'épices qui s'est fait enterrer, dans la seconde moitié du II^e^ siècle ou au début du I^er^, sous la protection d'Osiris-Apis, à l'intérieur même de l'enceinte du temple de ce dieu à Saqqâra, si l'on en croit l'inscription sud-arabique incisée sur son sarcophage de bois, cf. Chr. ROBIN, « L'Égypte dans les inscriptions de l'Arabie méridionale préislamique », dans *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/4, Le Caire, 1994, p. 291-296 ; et G. VITTMANN dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* II, p. 1241-1244.

[58] Aux exemples cités plus haut, on peut également ajouter la présence d'un Osiris-Apis au milieu de cinq autres formes osiriennes sur un monument de l'oasis de Baharia, cf. Fr. COLIN, Fr. LABRIQUE, dans Fr. Labrique (éd.), *Religions Méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, *BiEtud* 135, Le Caire, 2002, p. 60, 65 et 67.

[59] La publication des inscriptions du temple romain (II^e^ siècle) par P. Dils, qui a fait l'objet d'une thèse soutenue à Cologne en avril 2000, est disponible sur Internet (http://kups.ub.uni-koeln.de/volltexte/2006/1614/) ; on se réfèrera, par exemple, aux p. 187-204, pour l'étude des dieux et des cultes du temple de Douch, et p. 246-269, pour les graffiti et les dipinti. Voir également G. WAGNER, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine d'après les documents grecs*, *BiEtud* 100, Le Caire, 1987, p. 48-61, pour la publication des inscriptions grecques alors inédites, et p. 335-338, pour le culte d'Isis et Sarapis dans les oasis, qui ne serait attesté qu'à Kysis (Douch).

[60] Voir plus haut p. 220. Pour Sarapis et Isis qualifiés de dieux Sôters, peut-être à partir de la bataille de Raphia, on renverra à L. BRICAULT, « Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *ChronEg* 74/148, 1999, p. 339-343.

[61] L. COULON, dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), *« Et maintenant ce ne sont que des villages… »*, 2008 p. 26, et note 42.

[62] Sur cette théologie ancienne, on pourra lire les réflexions d'H. WILLEMS, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie. Éléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire Égyptien*, Paris, 2008, p. 196-198.

l'Oserapi du serment d'Artémisia, peut-être sous l'influence de la communauté memphite. La toponymie est révélatrice de la multiplicité des solutions adoptées, qu'il s'agisse de traductions (par exemple Apollonopolis pour Edfou), de transcriptions (comme Tentyris pour Dendara) ou encore d'approximations (Abydos par exemple, décalque du nom de la colonie milésienne [63]). Il pourrait en être de même dans le choix du nom Sarapis.

Ce travail de dénomination est vraisemblablement contemporain du passage à la koinè. Les Égyptiens, les prêtres memphites en particulier ou d'autres, comme Manéthon, ont dû y participer aussi, ne serait-ce que pour rédiger en hiéroglyphes et en démotique les titulatures des nouveaux souverains et les protocoles nécessaires aux documents administratifs. Ce premier travail fut sans doute effectué assez tôt dans l'époque lagide.

La création de Sarapis s'explique par la volonté des souverains de nommer un dieu qui rassemble les Grecs d'Égypte, les nouveaux arrivants comme ceux qui étaient déjà installés, depuis parfois fort longtemps. Son iconographie même est entièrement grecque et c'est peut-être cet aspect qui a permis une diffusion aussi rapide de ce dieu des Ptolémées dans le monde hellénistique [64]. Il ne faut pourtant pas imaginer Sarapis comme réservé aux Grecs et Osiris, aux Égyptiens : des éléments de la personnalité de ces deux figures divines se sont vite entremêlés [65].

[63] Voir J. YOYOTTE, P. CHARVET, *Strabon. Le voyage en Égypte*, p. 158, n. 391. On pourra aussi prendre en compte les remarques de R. STIEHL, « The Origin of the Cult of Sarapis », *History of Religions* 3/1, 1963, p. 21-33, plus particulièrement autour de la présence ancienne de Sarapis à Sinope (p. 27-29) et à Babylone (p. 21-25).
[64] Par exemple à Halicarnasse dès le IV^e^ siècle, cf. P. JOUGUET, *Hommages à Joseph Bidez et à Franz Cumont*, 1949, p. 162-163.
[65] Comparer avec les réflexions de D.J. THOMPSON, dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion*, p. 699-707, plus particulièrement p. 704-705, à propos de la diffusion du culte de Déméter en Égypte, en parallèle avec celui d'Isis.

Gestion *in absentia* du domaine familial
À propos des lettres aux morts et des documents d'Héqanakht

Sylvie Donnat

JEAN-CLAUDE GRENIER CONCLUAIT son récent *L'Osiris Antinoos* [1] par un chapitre intitulé « Antinoos, un dieu politique ». S'interrogeant sur les causes qui menèrent à la divinisation sans précédent du favori d'Hadrien en 130, il choisit d'explorer le contexte politique et, laissant les seules explications psychologisantes, invoque le contexte de rivalité entre les Alexandrins et la communauté judéo-chrétienne comme déterminante dans le choix de cette divinisation sur le sol égyptien. Si les aspects émotionnels, cognitifs et psychologiques jouent évidemment un rôle important dans les phénomènes religieux, le contexte social, historique et politique d'une communauté donnée est crucial dans la modélisation des formes que prennent les rapports à l'invisible. En guise de respectueux témoignage à celui qui, durant mes années d'étudiante à Montpellier, rappela sans cesse la nécessité de connaître le cadre politique de nos sujets d'études, je souhaite dédier ici quelques réflexions autour du contexte social qui constitue le cadre des lettres aux morts, en tout cas celui des plus anciennes d'entre elles. En effet, si ces documents témoignent de sentiments intimes éprouvés par les vivants dans leur relations avec les morts, leur expression sous cette forme écrite relativement standardisée, ainsi que leur forte concentration à une époque spécifique de l'histoire pharaonique, ne s'expliquent que parce que ce genre textuel est intimement lié à un contexte socio-culturel, tributaire des circonstances politiques de cette période. Le rôle de ce contexte dans l'apparition de ces textes à la fin de l'Ancien Empire a certes déjà été évoqué, mais l'apparente longévité du genre contribue à occulter ce type de remarques, de même que celles qui peuvent être faites à propos de son recul au Moyen Empire [2]. C'est donc sur l'ancrage socio-historique de ces documents que cette contribution souhaite revenir, en opérant une comparaison entre les lettres aux morts et le dossier documentaire d'Héqanakht relatif à la gestion d'un domaine agricole au tout début de la XII^e^ dynastie.

Préambule : Les lettres aux morts au sein de la documentation de la fin de l'Ancien Empire – début du Moyen Empire

Les lettres aux morts – demandes adressées, par des proches, sous forme épistolaire, à un esprit-*ꜣḫ* – sont des documents bien connus de la littérature égyptologique. Le corpus considéré retient généralement quatorze documents, répartis entre la fin de l'Ancien Empire et

[1] *CENiM* 1, Montpellier, 2008, p. 67-73 (je tiens à remercier chaleureusement Isabelle Régen pour sa relecture attentive de ce texte).
[2] Voir *infra*, les références citées en conclusion.

le VII^e^ s. av. notre ère [3]. Ainsi formulée, la datation du genre textuel suggère une histoire longue homogène [4] et masque la grande disparité qui se dessine entre les sources [5]. Deux groupes de lettres aux morts peuvent en effet être isolés : d'une part, le groupe des lettres datées de la fin de l'Ancien Empire – début du Moyen Empire, qui constituent la majeure partie du corpus (10 documents) ; et d'autre part, quatre lettres plus tardives, qui se répartissent entre la fin de la Deuxième Période intermédiaire et le VII^e^ siècle av. notre ère. Le groupe ancien présente des textes d'une grande homogénéité tant dans les thématiques abordées que dans la formulation des demandes. À l'inverse, les lettres plus récentes divergent entre elles, par la formulation, mais aussi par le fond du discours, et ne semblent donc pas constituer une tradition unitaire [6].

La prise en compte de cette disparité entre les deux groupes et du hiatus dans la documentation pendant la période qui les sépare (fin du Moyen Empire – Deuxième Période intermédiaire) conduit à considérer les lettres aux morts comme un genre spécifique à la Première Période intermédiaire et les documents de cette période comme un corpus cohérent, dont l'étude ne peut faire l'économie de l'examen des conditions historiques et sociales qui ont favorisé le développement de cette expression originale des rapports vivants/morts. L'importance du cadre socio-économique de ces textes transparaît clairement dans les lettres elles-mêmes qui ont explicitement pour toile de fond les domaines (agricoles) privés [7]. Cela est patent, en interne, dans les thèmes abordés (protection et intégrité du domaine familial, de ses membres et de ses biens, fonciers inclus), mais aussi par les comparaisons qui peuvent être faites entre les lettres aux morts et d'autres documents à peu près contemporains.

Plusieurs types de textes sont en effet, à divers titres, à mettre en regard des lettres aux morts. Dans le domaine des compositions strictement funéraires, les lettres aux morts peuvent être considérées comme des « Appels aux morts [8] » et donc, d'une certaine manière, comme les

---

[3] Sur l'établissement du corpus et les divergences entre différents auteurs, voir les remarques dans S. DONNAT, « Le rite comme seul référent dans les lettres aux morts », *BIFAO* 109, 2009, p. 62, n. 6. Voir encore l'inventaire proposé dans *ead*., « Written Pleas to the Invisible World. Texts as media between Living and Dead in Pharaonic Egypt », dans A. Storch (éd.), *Perception of the Invisible. Religion, Historical Semantics and the Role of Perceptive Verbs*, *Köln, November 14-17th 2007*, *Sprache und Geschichte in Afrika* 21, Cologne, 2010, p. 71-74.

[4] Voir la filiation, généralement exposée sans examen critique, entre lettres aux morts, lettres aux dieux de Basse Époque et d'époque ptolémaïque, et billets plus récents aux saints de l'Égypte moderne : par exemple, M. DEPAUW, *The Demotic Letters. A Study of Epistolographic Scribal Traditions Against their intra- and intercultural Background*, *DemStud* 14, Louvain, 2006, p. 307. Cf. aussi *infra*, n. 82.

[5] Cf. les remarques d'U. Verhoeven sur la différence de niveau apparente entre les lettres de la Première Période intermédiaire et les lettres ramessides : U. VERHOEVEN, « Funktion altägyptischer Briefe an Tote », dans A. Wagner (éd.), *Bote und Brief. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit*, *Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien* 4, 2003, p. 43.

[6] Les arguments en faveur de cette distinction entre lettres anciennes et lettres plus récentes seront développés ailleurs. On pourra toutefois se reporter aux remarques faites dans les deux travaux cités *supra*, n. 3, ainsi que dans S. DONNAT, « Note sur le vase M01111 », dans E. Graefe (éd.), *Die Doppelgrabanlage „M" aus dem Mittleren Reich unter TT 196 im Tal el-Asasif in Theben-West*, *AegMonast* 5, 2007, p. 136-141.

[7] Sur les domaines privés, voir J.C. MORENO GARCÍA, « Households », dans E. Frood, W. Wendrich (éd.), *Encyclopaedia of Egyptology*, Los Angeles, https://escholarship.org/uc, à paraître (je remercie J.C. Moreno García pour m'avoir communiqué par avance son texte).

[8] Sur les Appels aux Vivants et les lettres aux morts comme témoignages privilégiés des rapports vivants/morts, voir V. MÜLLER, *Tell el-Dab'a* XVII. *Opferdeponierungen in der Hyksoshaupstadt Auaris (Tell el-Dab'a) vom späten mittleren Reich bis zum frühen neuen Reich* I, Vienne, 2008, p. 364.

contreparties des Appels aux Vivants [9]. Mais c'est surtout les formules 38-41 des Textes des Sarcophages, relatives aux relations rituelles père défunt/fils vivant, qui offrent le parallèle le plus intéressant. La parenté des deux groupes a été maintes fois soulignée [10], et les enseignements à tirer sur le contexte sociologique de ces corpus ne sont pas à négliger, étant donné que ces formules funéraires règlent, aussi dans le cadre du domaine-*pr*, les rapports entre le défunt, son héritier sur terre et l'ensemble de la maisonnée. Dans un autre registre, les situations économiques et sociales que semblent refléter les lettres aux morts ont par ailleurs été mises ponctuellement en parallèle, notamment par J.C. Moreno García [11], avec les situations économiques qui se dessinent dans les inscriptions biographiques de la fin de l'Ancien Empire au début du Moyen Empire. Avec toutes les précautions qu'impose l'interprétation de ces textes particuliers, ces descriptions peuvent être considérées comme des toiles de fond des lettres.

Une autre mise en perspective peut encore être effectuée à profit, cette fois avec la documentation d'Héqanakht [12]. Daté du règne de Sésostris I^er^, ce dossier comprend des lettres, adressées par le serviteur funéraire (*ḥm-kɜ*) Héqanakht à sa maisonnée (*pr*) ou à un officiel de Basse-Égypte, et des comptes relatifs à la gestion d'un domaine agricole. Comme les lettres aux morts, l'intérêt de ces textes est de ne pas être des compositions normatives, mais des documents « de la pratique », rédigés pour les besoins de la gestion du domaine pendant un déplacement du maître vers le sud. Les points de convergences entre les deux dossiers sont multiples. Outre leur nature utilitaire [13], les deux groupes partagent :

– un cadre général comparable, qui est celui d'un domaine (agricole) familial ;

– un vocabulaire spécifique qui relève apparemment du vocabulaire de la gestion d'un domaine privé ;

– des questions portant sur les relations interpersonnelles nouées entre les différents membres de la maisonnée, en particulier la place spécifique des serviteurs *bɜk(.t)* en son sein et les rapports du maître avec l'ensemble de ses dépendants.

Ces points de convergence méritent examen, car ils révèlent quelque chose de ce qu'était, au tournant des III^e^/ II^e^ millénaires, une lettre au mort pour les anciens Égyptiens.

---

[9] La situation d'énonciation – et donc le contexte sociologique – est toutefois différente dans les deux types de textes. Les Appels aux Vivants ne s'adressent pas en effet uniquement à l'entourage proche du défunt, mais aux professionnels et visiteurs de la nécropole.

[10] La bibliographie est abondante, mais voir R. GRIESHAMMER, *LÄ* I, 1974, col. 867-868, *s. v.* Briefe an Tote ; A. DE JONG, « Coffin Text Spell 38: The Case of the Father and the Son », *SAK* 21, 1995, p. 141-157 ; H. WILLEMS, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leyde University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, Louvain, 2001, p. 253-372 ; et, en dernier lieu, *id.*, *Les Textes des sarcophages et la démocratie*, Paris, 2008, p. 196-201.

[11] Par exemple, J.C. MORENO GARCÍA, « Acquisition de serfs durant la Première Période intermédiaire : une étude d'histoire sociale de l'Égypte du III^e^ millénaire », *RdE* 51, 2000, p. 134-135.

[12] J.P. ALLEN, *Heqanakht Papyri*, *PMMA* 27, New York, 2002.

[13] Cf. A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead from Ancient Egypt, mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Londres, 1928, p. 10, sur les objectifs pratiques de ces lettres.

Lettres aux morts/documents d'Héqanakht : le vocabulaire de l'économie domaniale

Les documents d'Héqanakht sont datés, d'après le contexte archéologique, la paléographie et la langue du texte, du début de la XII^e^ dynastie et plus spécifiquement du règne de Sésostris I^er^. Ils sont ainsi à peu près contemporains des dernières lettres aux morts du groupe ancien [14]. Les lettres aux morts et les documents d'Héqanakht partagent du reste un vocabulaire spécifique commun, en partie en raison de leur relative contemporanéité et en raison de leurs préoccupations communes. On trouve dans les deux corpus un terme, caractéristique du lexique de la Première Période intermédiaire, le terme *ṯnw-r(ɜ)* [15]. Ce mot composé, diversement traduit, qui désigne tout ou partie de la lettre, renvoie à une procédure orale de récapitulation de biens transmis ou d'actes réalisés en faveur de l'interlocuteur, impliquant une réponse adéquate de celui-ci. Les occurrences semblent indiquer que cette procédure est particulièrement utilisée dans le cadre de la gestion d'un domaine. Le deuxième terme utilisé dans les lettres aux morts comme désignation de la requête se rencontre aussi dans le dossier d'Héqanakht et pourrait avoir un usage particulier dans le contexte de l'économie domaniale. Il s'agit du mot *ỉʿnw*. Dans deux lettres aux morts, il désigne la demande elle-même, alors que dans les lettres d'Héqanakht, il apparaît dans une formulation apparemment exclamative pour appeler l'attention du destinataire de la lettre sur ce qui est demandé [16]. Le terme *ỉʿnw* est un terme en usage jusqu'à l'époque ptolémaïque dans les textes religieux [17]. Il désigne la plainte ainsi que le malheur qui en est la cause. Ses connotations légales sont moins évidentes que celles de *ṯnw-r(ɜ)*, mais on notera une occurrence intéressante. Dans la tombe de Baqet, gouverneur (*ḥry-tp ʿɜ*) de la province de l'Oryx, à Béni Hassan (XI^e^ dynastie), une scène d'inventaire montre une jeune fille criant *ỉʿnw* [18] [fig. 1], implorant ainsi la femme qui cherche à l'emmener, alors qu'immédiatement au-dessus, dans le registre supérieur, un homme subit la bastonnade. Un autre terme relevant de l'économie

[14] Le Bol du Louvre (inv. E 6134) a été daté sur critères paléographiques de la XI^e^ dynastie (A. PIANKOFF, J.J. CLÈRE, « A Letter to the Dead on a Bowl in the Louvre », *JEA* 20, 1934, p. 157-169, pl. XX-XXI , p. 157 ; E. BROVARSKI, *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr*, PhD Dissertation, Chicago, Ann Arbor MI: University Microfilm, 1989, p. 801, n. 232), mais M. Bommas (« Zur Datierung einiger Briefe an die Toten », *GM* 173, 1999, p. 56), le rapprochant, tant sur le plan de la forme des signes que sur la forme du bol, de celui de Qoubbet el-Hawa (JE 91740) publié par A. Edel en 1987 (voir les références données par J.C. MORENO GARCÍA, dans A. Storch [éd.], *Perception of the Invisible*, p. 140, n. 17), le date de la XII^e^ dynastie. La présence du formulaire abydénien, ainsi que la disposition de l'inscription qui rappelle les Vases de Berlin (K. SETHE, *Die Achtung feindlieber Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongeäßscherben des Mittleren Reiches*, Berlin, 1926), semblent corroborer cette datation. Le Bol du Caire (*CG* 25375), quant à lui, est daté de la XII^e^ dynastie par A.H. Gardiner et K. Sethe (*Letters to the Dead from Ancient Egypt, mainly from the Old and Middle Kingdom*, Oxford, 1928, p. 7) d'après la paléographie, la fréquence des ligatures et les formules épistolaires. On notera aussi la proximité lexicale avec l'*Enseignement loyaliste* signalée par H.-W. Fischer-Elfert (« Vermischtes III. Loyalistische Lehre und Totenbrief [*Cairo Bowl*] im Vergleich », *GöttMisz* 143, 1994, p. 41-44).

[15] 16 occurrences, dont 4 dans le corpus des *lettres* aux morts, 1 chez Héqanakht, 1 dans un document épistolaire de nature comparable, 9 dans les Textes des Sarcophages en particulier les formules de « Réunion de la maisonnée », 1 dans une incantation magique du Moyen Empire. Sur ce terme, voir la rapide discussion et les références citées dans S. DONNAT, *BIFAO* 109, 2009, p. 67-68. Une étude lexicographique est en préparation.

[16] T.G.H. JAMES, *Hekanakhte Papers and other early Kingdom Documents*, *PMMA* XIX, 1962, Appendice B, n° 1, p. 109 ; J.P. ALLEN, *Heqanakht Papyri*, p. 22.

[17] *Wb* I, 41, 10-12. Cf. les occurrences réunies dans K. BAER, « An Eleventh Dynasty Farmer's Letters to his Family », *JAOS* 83, 1963, p. 2, et complétées dans J.P. ALLEN, *loc.cit*. Voir encore, P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 44.

[18] P.E. NEWBERRY, *Beni Hassan* II, Londres, 1894, p. 49 et pl. 7 (tombe 15), signalé par K. BAER, *op. cit.*, p. 2 n. 1 (identifiant le personnage comme un homme ou un jeune garçon). Cf. aussi la fiche du *Wb*, en ligne sur le site du *TLA* (DZA 29.243.290, *Wb* IV, 141, 18).

agricole est attesté dans les deux dossiers. Il s'agit du terme-*ṯ3b.t* « surplus (de grain), prêt (de grain) [19] ». Le mot est présent sur un fragment de papyrus chez Héqanakht et dans la lettre de Qâou dans laquelle le plaignant Chepsi rappelle à ses parents qu'il a pris des mesures pour enterrer son frère (fauteur de troubles) alors même qu'un prêt de grain était déjà à son débit [20]. Ces convergences lexicales concernant un vocabulaire spécifique lié à la gestion d'un patrimoine montrent bien la parenté qui existe entre les deux types de textes.

Fig. 1. Chapelle de la tombe du nomarque Baqet à Béni Hassan, mur sud. Détail de l'un des registres d'inventaire (d'après, P.E. Newberry, *Beni Hasan* II, pl. VII).

*

* *

« Adversités ancillaires » : les servantes de la *Jarre de Chicago* et la servante Senen de la maisonnée d'Héqanakht

La gestion d'un domaine ne concernait pas seulement les aspects économiques, mais aussi les aspects humains. Les papiers d'Héqanakht en sont le clair témoignage. S'ils s'intéressent essentiellement à la culture des terres, leur location et les prêts en grain, il est aussi question de problèmes relationnels au sein du domaine. Héqanakht fait ainsi grand cas du jeune Inpou, et surtout de (Mer-)Snéfrou, sans doute son jeune fils. Dans la lettre I, il l'appelle le « Premier de <s>on corps » (*ḫnty ḥ.t=ỉ*) [21] et recommande à son intendant Mérisou d'en prendre particulièrement soin. Dans la lettre II, il stipule que le désir de Mer-Snéfrou d'être en charge du bétail doit être entendu. Mais, à côté des instructions très précises sur les cultures et la location des terrains, c'est un autre problème relationnel qui occupe Héqanakht : la situation de sa nouvelle concubine (*ḥbsy.t* [22]) au sein de la famille. Si on en croit les Lettres I et II, celle-ci est mal acceptée.

[19] J. VANDIER, *La famine en Égypte*, *RAPH* 7, Le Caire, 1936, p. 121-122 ; D. MEEKS, « À propos du prêt de céréales en période de disette », dans *Es werde niedergelegt als Schrifstück. Feschift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag*, *BSAK* 9, Hambourg, 2003, p. 275-280.

[20] A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead*, p. 18 ; J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 21 (Fragment A4).

[21] Lettre I, v° 5-9.

[22] Sur ce terme, T.G.H. JAMES, *Hekanakhte Papers*, p. 12, et n. 1 (avec références); p. 29-30; P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, p. 637 (*ḥbs.t-nṯr*) ; J.P. ALLEN, *Heqanakht Papyri*, p. 108.

Lettre I (v° 13-17) [23] **:** *Ỉr n=k gr.t rd=t(w) tɔ bɔk.t n(y).t pr, Snn, ḥr tɔ n pr=ỉ – ʿḥɔ ṯw sp-sn –,* [v° 14] *hrw nb spr ṯw Sɔḥw.t-ḥr ỉm=f. Mk, ỉr ỉr=s hrw wʿ m pr=ỉ, ỉr. Ntk dd ỉr=s bw bỉn r ḥbsw.t=ỉ.* [v° 15] *Mk, dd=ỉ wg n=k ḥr-iḫ? Ḫ(y) ỉr.t=s r=ṯn, pɔ msḏ s(y).*

Ḥnʿ nḏ-ḫr.t mw.t=ỉ Ỉpỉ ḫɔ n(y) sp ḥḥ n(y) s[p]. [v° 16] *Ḥnʿ nḏ-ḫr.t Ḥtp.t ḥnʿ pr r-ḏr=f ḥnʿ Nfr.t. Ỉn ỉr gr.t pɔ ỉr.t bỉn.w r ḥbsy.t=ỉ. Mḥ ṯw mḥ.t.* [v° 17] *(Ỉ)n ỉw=k d.t(ỉ) ḥnʿ=ỉ m psšy=ỉ ? Gr=k, nfr.w(y) st.*

De plus, fais, toi, qu'on chasse cette servante de la maison, Sénen, du sol de ma maison – fais très attention – [v° 14] dès que Sahathor t'aura rejoint. Vois, si elle passe (encore) un seul jour dans ma maison, agis ! C'est toi qui la laisses faire du mal à ma concubine. [v° 15] Vois, pourquoi laisserais-je cela pénible pour toi ? Qu'a-t-elle fait contre vous, (toi, Mérisou) celui qui la hait ?

Et salutations à ma mère Ipi un millier de fois, un million de fois ! [v° 16] Et salutations à Hétépet et toute la maisonnée, et à Néfret. De plus, qu'en est-il, de faire de mauvaises choses contre ma concubine ? Complète, toi, ce qui est complété ! [v° 17] Es-tu placé avec moi comme mon partenaire ? Ton silence, comme il est bon !

Lettre II (Rº 38-44) : *(Ỉ)n n gr.t ỉỉ~n=ỉ ỉs mỉ nɔ, ḏd~n=ỉ n=ṯn r-ḏd : m šnʿ* [39] *ḫnms.t n(y).t Ḥtp.t ḥr=s m nšw.t=s m pr.t=s ? ʿḥɔ ṯn sp-sn r=s. Ḥɔ rwḏ=*[40]*ṯn m ḥ.t nb.t mỉ nɔ ! N gr.t mr=k s(t), ḫr=k d=k ỉn(t)=t(w) n=ỉ Ỉwt-n-ḥb. ʿnḫ n=ỉ s pn – ḏd=ỉ r* [41] *Ỉp – ỉrty=f(y) sp nb ḥr pgɔ n ḥbsw.t, ỉw=f r=ỉ, ỉw=ỉ r=f. Mṯn, ḥbsw.t* [42] *nɔ ! Rḫ ỉrr.t n ḥbsy.t n(y).t s. Mk, ỉr ỉrt(y)=f(y) n=s nb, mỉt.t ỉr.t(ỉ) n=ỉ. Ỉw ḥm wʿ ỉm=ṯn r* [43] *wḫd srḫw n=f ḥm.t=f, ỉḫ wḫd=ỉ. Ptr qy n wnn=ỉ ḥnʿ=ṯn m ṯ.t wʿ.t ?* [44] *N nn ṯr=ṯn n=ỉ ḥb<s>w.t.*

De plus, ne suis-je pas venu ici, en vous ayant dit : « ne retiens pas [39] une amie d'Hétépet loin d'elle, qu'elle soit perruquière ou servante ? » Faites bien attention à son sujet. Ah, si vous étiez aussi fermes [40] en toute chose qu'en cela ! De plus, si tu ne veux pas d'elle, tu devras faire qu'on m'amène Ioutenhab [24]. Aussi vrai que cet homme – je parle [41] d'Ip – vit pour moi, quiconque mettrait l'affaire sur le champ de bataille pour la concubine, il sera contre moi et je serai contre lui. Voyez, c'est la concubine [42] ! La manière de se comporter vis-à-vis de la concubine d'un homme est connue. Vois, quant à toute personne qui agirait pour elle, la même chose est faite pour moi. Certes, si l'un d'entre vous [43] supporte que sa femme lui soit dénoncée, alors, je le supporterai. Comment puis-je être uni (litt. sur une seule table) avec vous ? [44] Pas quand vous ne respectez pas, pour moi, la concubine !

On le voit, si dans ces deux extraits l'ensemble de la maisonnée est responsable aux yeux d'Héqanakht de mauvais traitement envers sa concubine, l'un des membres est considéré comme coupable principal : la servante-*bɔk.t*, Senen, qu'Héqanakht souhaite voir renvoyée.

De manière analogue, les lettres aux morts ne se limitent pas à soulever des problèmes d'ordre strictement économique. À côté des questions de possession de terres, de dilapidation de biens par des tiers proches, d'accord de prêt, ou même de sauvegarde – économiquement intéressée – du personnel servile (dont la bonne santé est présentée comme un signe de prospérité du domaine, selon une vision aussi relayée par l'*Enseignement loyaliste*), d'autres motifs de plainte relèvent plus directement de la régulation des relations interpersonnelles

[23] Les traductions proposées ici suivent l'établissement du texte et de manière générale les traductions de J.P. Allen (*op. cit.*, spécialement p. 16 et p. 17).
[24] D'après J.-P. Allen (*ibid.*, p. 108-109), Ioutenhab est un autre nom d'Hétépet (fille de May), la concubine d'Héqanakht.

entre membres de la maisonnée, *vivants comme morts*. Deux cas sont particulièrement clairs sur ce point : les demandes portées par le P. Naga ed-Deir N 3737 et la Jarre de Chicago.

La première lettre, conservée au Museum Fine Arts of Boston (inv. 38.2121) [25] a été mise au jour au-dessus d'un enterrement subsidiaire placé dans la cour du complexe funéraire de Mérou à Naga ed-Deir [26]. Mérou est le destinataire de la lettre. Son fils, Héni (représenté dans le programme iconographique de la tombe) [27] s'y plaint que Séni, un ancien serviteur-*djet* de Mérou désormais décédé, lui apparaisse en rêve [28] : « (une plainte…) au sujet de ce que fait ton serviteur-*djet* [Sén]i en faisant en sorte que le serviteur-que-je-suis le [29] voit en rêve dans la cité unique avec toi » (*(ỉʿnw…) ḥr nn ỉrrw ḏ.tꜣ=k Snỉ n rd.t mꜣ sw bꜣk ỉm m rsw.t m nỉw.t wʿ.t [ḥnʿ]ꜣ=k* [col. 2]). Cette vision serait le signe que Séni est en train d'intenter un procès dans l'au-delà à Héni. D'après l'argumentaire embarrassé de Mérou, on comprend que Séni considère ce dernier comme responsable de sa propre mort et lui intente un procès dans l'au-delà. Héni demande donc à son père Mérou de surveiller (*sꜣw*) Séni dans l'au-delà et de faire en sorte que celui-ci ne se montre pas déloyal (*sbgsw*) [30] envers le nouveau maître Héni qui n'est que le successeur légitime de Mérou, son ancien seigneur. Mérou, en tant qu'ancien patron de la maisonnée, est donc appelé, dans cette lettre, à arbitrer un conflit entre son fils et héritier et un de ses subalternes décédé.

La *Jarre de Chicago* (OIM 13945) [31] fait état d'un conflit similaire entre membres de la famille et personnel servile. Il s'agit d'une lettre écrite sur une jarre sans fond réutilisée sans

---

[25] Datation : VI^{e}-IX^{e} dynasties. W.K. SIMPSON, « The Letter to the Dead from the Tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir », *JEA* 52, 1966, p. 39-52 et pl. IX-X ; *id*., « A Late Old Kingdom Letter to the Dead from Nag' ed-Deir N 3500 », *JEA* 56, 1970, p. 58-64 et pl. XLVI-XLVIA ; G. FECHT, « Des Totenbrief von Nag' ed-Deir », *MDAIK* 24, 1969, p. 105-128 ; aussi J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte* ancienne, Paris, 2003 (traduction par N. Baum de l'édition allemande J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, Munich, 2001), p. 209-210 (reprenant la traduction de G. Fecht).

[26] W.K. SIMPSON, *JEA* 52, 1966, p. 47, n. 1.

[27] De même que Séni, le fauteur de troubles. *Ibid*., p. 47-48 ; M. O'DONOGHUE, « The 'Letters to the Dead' and Ancient Egypt Religion », *BACE* 10, 1999, p. 89 et p. 90, fig. 1.

[28] Sur les rêves dans les lettres aux morts : K. SZPAKOWSKA , « A Sign of Times », *LingAeg* 6, 1999, p. 163-166 ; *ead*., « The Ungrateful Dead: A Dimension of Dreams in Pharaonic Egypt », dans C. Rocheleau (éd.), *Proceedings of the Near & Middle Eastern Civilizations Graduate Student's Annual Symposia 1998-2000*, Toronto, 2001, p. 97-110 ; *ead*., *Behind Clodes Eyes: Dreams and Nightmares in Ancient Egypt*, Swansea, 2003, p. 21-27 ; A. MCDONALD, « An Evil Influence? Seth's Role as a Determinative, Particularly in Letters to the Dead », *LingAeg* 10, 2002, p. 283-291.

[29] Le pronom dépendant *sw* est, selon les commentateurs, interprété comme un pronom réflexif (Héni se verrait ainsi en rêve avec son père, selon une formulation proche de la séquence de *Clef des songes* ramesside du Papyrus Chester Beatty III « si un homme se voit en rêve… », *ỉr mꜣꜣ s sw m rsw.t*) ou non. L'interprétation proposée ici suit cette dernière lecture. En effet, la situation apparaît ainsi strictement parallèle à celle de la lettre sur la face interne du Bol de Qâou, où le fils invite son père défunt à profiter de la présence du fauteur de troubles à ses côtés, dans la cité unique, pour énoncer un verdict défavorable à son encontre : *mk sw ḥnʿ=k m nỉw.t wʿ.t ; ỉr n=k wḏʿ-mdw ḥnʿ=k, ḏr-nty.t sš.w=k m nỉw.t wʿ.t ḥnʿ=k* ; « vois, il est dans la cité unique avec toi. Exerce donc ton jugement contre lui puisque tu es dans la cité unique avec lui » (A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead*, p. 3-5 et 19-21).

[30] Pour cette interprétation du mot, voir G. FECHT, *MDAIK* 24, 1969, p. 116.

[31] Datation : Première Période intermédiaire. A.H. GARDINER, « A New Letter to the Dead », *JEA* 16, 1930, p. 19-22 ; E. TEETER, *Ancient Egypt. Treasures from the collection of the Oriental Institute University of Chicago*, Chicago, 2003, p. 36-37, n^{o} 14 ; J. JANÁK, « Revealed but Undiscovered: A New Letter to the Dead », *JNES* 62/4, 2003, p. 275-277 ; T. HOFMAN, *Zur sozialen Bedeuntung zweier Begreiffe für « Diener »: bꜣk und ḥm, AegHelv* 18, Genève, 2005, p. 110-113 (Texte 16).

doute comme support de bol, haute de 23 cm et comportant 8 colonnes d'hiératique. La pièce a été acquise dans la région de Girga (Haute-Égypte, région abydénienne) et est datée, d'après la paléographie, de la fin de la Première Période intermédiaire. Elle ne présente pas de formules d'introduction épistolaire, mais débute par l'expression *ṯnw-r(ɔ)* [32] :

Ṯnw-r(ɔ) pw nw : ḏd~n=ỉ n=k r(=ỉ) « ỉ<w>=k rḫ.t(ỉ) nt(y).t ḏd~n Ỉdw r sɔ=f : [2] *ỉr wnn.t wn.t ỉm, nn d(=ỉ) nqm=f n nqm.t nb.t. » Ỉr mỉ n=ỉ mỉt.t ỉr(y).t.*

[3] *Mk grt ỉn=t(w) tɔ mnṯɔ.t ỉr.t(ỉ) mw.t=k wḏʿ-mdw ḥr=s. Nḏm* [4] *wfɔ=k s(.t). Ỉm grt ms=t(w) n=ỉ ṯɔy snb ntk ɔḫ ỉqr.*

[5] *Mk grt ỉpty bɔk.ty rdy.t nqm Sny, Nfrṯnt.t Ỉṯɔỉ* [6] *shɔ s.t. Ỉ.ḏr n(=ỉ) gr.t nqm.t nb.t nt(y).t r ḥm.t(=ỉ). Ỉw=k rḫ.tỉ nt(y).t ỉrr ỉs* [7] *ḏɔrw ỉm.*

Ỉ.dr s.t wr.t sp-sn. ʿnḫ=k n(=ỉ) ḥs ṯw ʿɔ.t, [8] *nfr-ḥr n(y) nṯr ʿɔ ỉm=k, d=f n=k t wʿb m ʿ.wy=fy sn.wy.*

[8a] *Ỉ dbḥ gr.t ṯɔy snb snw n sɔ.t=k.*

C'est un récapitulatif, cela, (à savoir) : que je t'ai dit à mon sujet « tu sais qu'Idou a dit au sujet de son fils : [2] "Quoi qu'il existe ou a existé là-bas, je ne permettrai pas qu'il soit dans l'inconscience à cause d'aucune torpeur." » Agis donc semblablement pour moi [33] !

[3] Vois de plus, on t'apporte ce vase-*mnṯɔ.t* sur lequel ta mère pourrait exercer [34] un jugement. [4] Il serait heureux que tu la défendes [35]. Fais en sorte de plus qu'il me naisse un mâle en bonne santé, puisque tu es un esprit compétent.

[5] Vois de plus ces deux, les servantes qui ont rendu Sény inconsciente, Nefertjentet et Itjai, [6] renverse-les ! Chasse pour moi toute torpeur qui est contre ma femme ! Tu sais [7] que c'est là que le besoin se fait sentir [36].

Chasse-les fortement ! Chasse-les fortement ! (ainsi), aussi vrai que tu vis pour moi, la Grande te favorisera [8], le Grand Dieu se montrera bienveillant à ton égard, et il te donnera le pain pur de ses deux mains !

[8a] Ah, demande aussi un second mâle en bonne santé pour ta fille.

Dans ce document, le demandeur est peut-être un fils ou un beau-fils de l'esprit sollicité. L'utilisation du discours adressé par un certain Idou à son fils comme argument fondant la légitimité de la requête suggère en effet que le plaignant est dans une position filiale vis-à-vis de celui-ci. La lettre contient par ailleurs deux demandes. La première constitue le sujet principal et concerne une femme présentée comme l'épouse (*sn.t*) enceinte du demandeur, qui est dans l'inconscience. La seconde concerne une femme désignée comme la fille (*sɔ.t*) de l'esprit pour lequel est requis la venue d'un second enfant mâle sain. L'identité de cette femme n'est pas claire : est-elle à identifier avec l'épouse du demandeur ou est-elle simplement une parente du couple ? Cette demande a, quoi qu'il en soit, été ajoutée après coup à la missive, comme l'indique l'emplacement de la colonne insérée entre les deux

[32] Une traduction partielle de cette lettre a été déjà proposée dans S. DONNAT, *BIFAO* 109, 2009, p. 86-88.
[33] M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, Liège, 1999, ex. 1362, p. 513.
[34] Sur cette séquence, voir dernièrement la traduction de S. ULJAS, *The modal System of Earlier Egyptian Complement Clauses. A Study of Pragmatics in a Dead Language*, *ProblÄg* 26, Leyde, 2007, p. 74, n° 55.
[35] Sur la nuance modale de cette phrase, voir *ibid*., p. 187, n° 200.
[36] M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée*, p. 569, ex. 1511 : « tu sais que c'est cela dont j'ai besoin » (*Ỉw=k rḫ.tỉ nt(y).t ỉrr(=ỉ) ỉs ḏɔrw ỉm*).

dernières du texte, et ne semble donc pas constituer le cœur de la missive. C'est du reste, dans le corpus, la seule demande explicite d'intercession auprès des dieux pour l'obtention d'un enfant, et elle n'est faite que de manière incidente. Le sujet principal de la lettre concerne toutefois bien la progéniture du demandeur, mais il ne s'agit pas d'une demande d'enfant [37], mais plutôt d'un appel à défendre la femme enceinte contre les agissements malintentionnés de deux personnages féminins nommément mentionnés. Le contexte invite à les considérer comme mortes, mais rien ne le spécifie explicitement. L'essentiel, pour nous, n'est pas là, mais dans le fait que les deux adversaires sont des servantes-*bȝk.t*. Le défunt est appelé à sévir, vraisemblablement en tant qu'ancien chef du domaine familial, contre les servantes, ses anciennes subordonnées, considérées comme responsables de mauvais traitement envers la femme enceinte Séni. La situation entre de façon frappante en écho avec celle présentée par Héqanakht à son intendant au sujet de sa concubine et de la servante Senen [38]. L'homologie entre les deux situations ne relève pas de la pure anecdote. Étant donné l'importance des serviteurs dans la maison [39], et leur proximité avec le seigneur, il ne faut pas négliger les heurts possibles en cas de mésentente. À cet égard, le parallèle entre Héqanakht et la *Jarre de Chicago* illustre sans doute la manière dont le défunt sollicité est considéré par les plaignants dans les lettres aux morts : Héqanakht, en tant que chef de la maisonnée, a dû être mis au courant, oralement ou par écrit, de la situation de sa concubine ; il prend, du fait de son statut, les mesures qui s'imposent en commandant que la fauteuse de troubles soit chassée. De façon analogue, le défunt sollicité de la *Jarre de Chicago* est invoqué en tant que *patron* de la maisonnée, à qui incombe de trancher dans les différends, non plus entre ses membres vivants, *mais entre ses membres vivants et ses membres morts*.

Héqanakht et le défunt des lettres aux morts en « père de la maisonnée »

L'homologie entre les relations qui unissent Héqanakht, chef vivant du domaine, aux membres de sa maisonnée et celles qui unissent le défunt sollicité aux membres de la sienne apparaît du reste clairement dans certaines des désignations de ces derniers. La constitution de la maisonnée d'Héqanakht nous est précisément connue grâce à la grille des salaires de la lettre II. Elle se compose de 12 membres nommément désignés (parents et employés d'Héqanakht), auxquels s'ajoutent les familles respectives (*ḫrw*) de deux employés et deux servantes-*bȝk.t* attachées au service des deux femmes aînées, la mère d'Héqanakht Ipi, et une Hétépet, peut-être une tante d'Héqanakht. D'après l'interprétation de J.P. Allen, la présence de la grille des salaires dans la lettre II s'explique par les circonstances économiques difficiles (mauvaises récoltes suite à une crue basse) qui ont contraint Héqanakht à revoir à la baisse les salaires préalablement fixés avant son départ pour Thèbes. Héqanakht évoque en effet, pour

[37] Pour des demandes d'enfants adressées par écrit à un défunt, voir les deux figurines féminines en faïence portant une inscription hiéroglyphique (S. SCHOTT, « Die Bitte um ein Kind auf Einer Grabfigur », *JEA* 16, 1930, p. 23 et pl. X 4 ; Chr. DESROCHES NOBLECOURT, « "Concubines du mort" et mères de famille au Moyen Empire », *BIFAO* 51, 1953, p. 37-40, pl. IV-V), et la dédicace du P. Berlin 10.482 portant une liste d'offrandes et une sélection de formules des Textes des Sarcophages en écriture hiératique (P. JÜRGENS, « Der Tote als Mittler zwischen Mensch und Göttern », *GöttMisz* 116, 1990, p. 51-63 ; H. WILLEMS, dans H. Willems [éd.], *The Social Aspects of Funerary Culture*, p. 348-350 [n° 12], et 355, qui classe le texte comme lettre au mort).

[38] T. HOFMAN, *Zur sozialen Bedeuntung zweier Begreiffe für « Diener »*, p. 112, évoque aussi le dossier d'Héqanakht dans son commentaire de cette lettre au mort.

[39] Sur la place des servantes et serviteurs dans la maisonnée, voir les remarques de M. RÖMER, « Hauswirtschaft – Häuserwirtschaft – Geasamtwirtschaft », *Or* 78/1, 2009, p. 12, n. 45 ; voir aussi J.C. MORENO GARCÍA, *RdE* 51, 2000, p. 123-135, sur l'importance de la possession de serviteurs dans les inscriptions biographiques de la Première Période intermédiaire.

justifier sa décision, la généralisation de la crise, et décrit notamment la situation critique de Thèbes où sévirait une famine telle que les gens en seraient réduits à l'anthropophagie (*wnm rmṯ*) [40]. Surtout, il assure que sa décision n'a pour seul objectif que la sauvegarde de ses proches et dépendants : « Gardez-vous d'être fâchés à cause de cela. Voyez, toute la maisonnée est comme *mes enfants*. » (*Ỉr sꜣw qnd=ṯn ḥr nꜣ, mṯn, pr r-ḏr=f m-mỉt.t ḫrd.w=ỉ*). Héqanakht se place ainsi en « père » bienveillant et nourricier [41] de l'ensemble de la maisonnée.

Ce paradigme de la relation père/enfants qui sert à Héqanakht pour qualifier sa disposition envers ses proches et employés est aussi à l'œuvre dans les relations défunt sollicité/demandeurs mises en scène dans les lettres aux morts. On l'a dit en introduction, le défunt sollicité est un esprit-*akh*, manifestement un ancien chef du domaine familial (ou ancienne femme importante de celui-ci dans les cas – rares – où il s'agit de défuntes) dont la situation préoccupante nécessite son intervention. Dans toutes les lettres sauf deux, l'esprit sollicité est un esprit mâle [42]. L'identité des demandeurs est relativement variée [tableau 1] : une veuve et son fils (1), un fils (2), une mère et le (plus jeune ?) frère (1), un veuf et sa nouvelle épouse (?) (1), une veuve ou une sœur (1), un beau-fils ? (1).

Lin du Caire	Une veuve (*sn.t*) à son mari (*sn*) ; Et un fils (*sꜣ*) à son père (*ỉt*).
Bol de Qâou 1 *Bol de Qâou* 2	Un fils (*sꜣ*) à son père. Un fils (*sꜣ*) à sa mère.
Papyrus Naga ed-Deir N 3737	Un fils (*sꜣ*) à son père.
Bol de Hou	Une veuve (*sn.t*) à son époux (*sn*).
Jarre de Chicago	Un (beau-)fils (?) à son (beau-)père (?).
Stèle non localisée 1 *Stèle non localisée* 2	La nouvelle épouse à l'ancienne (?). Le veuf à son ancienne épouse (*sn.t*) (?) [43].
Bol du Louvre	Une mère (*mw.t*) à son fils (*sꜣ*).

Tableau 1. Liens familiaux entre expéditeurs et destinataires

[40] J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, p. 12-15.

[41] J. ASSMANN, « L'image du père dans l'ancienne Égypte », dans H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire* 1. *Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, Paris, 1983 (traduction de l'édition allemande de 1976), p. 21-70.

[42] La lettre sur bol de Berlin est adressée à une défunte qualifiée de « vénérable/pensionnée » (*ỉmꜣḫ.t*). Voir, A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead*, p. 5-7, 21-22 et pl. V. Les deux missives étudiées par E.F. Wente sur une stèle à présent non localisée sont aussi adressées à une défunte : E.F. WENTE, « A misplaced Letter to the Dead », *OLP* 6 / 7, 1975 / 1976, p. 595-600. Sur la possibilité d'une femme d'être maîtresse d'un domaine, voir J.C. MORENO GARCÍA, « Households », dans E. Frood, W. Wendrich (éd.), *Encyclopaedia of Egyptology*, Los Angeles, https://escholarship.org/uc, à paraître, citant l'exemple d'une femme contemporaine de la IV^e^ dynastie.

[43] Les liens entre les protagonistes de ce document sont sujets à discussion. Pour E.F. Wente (*op. cit.*, p. 598, n. b), le demandeur de la lettre 1 de la stèle, Mérirtyfy, est le veuf de la défunte, et celui de la lettre 2, son frère (*sn*). Toutefois, le fait que Mérirtyfy soit habituellement un nom féminin (*PN* I, 155, 25) et qu'aucun terme de parenté ne viennent définir les relations entre la défunte et Mérirtyfy invite à se demander si cette dernière n'est pas la nouvelle épouse du veuf, qui serait l'auteur de la lettre 2.

Les liens familiaux entre défunt et vivant sont ainsi à peu près clairs dans les 6 cas où les relations entre les protagonistes sont exprimées par les termes habituels de parenté : *sn(.t)*, *sȝ(.t)*, *mw.t*. Dans un septième cas, le degré de parenté entre l'esprit et le demandeur n'est pas explicite, mais celui-ci se place, dans son argumentaire, dans la position de fils. Dans les trois autres lettres en revanche, l'identité du ou des solliciteurs n'est pas aussi clairement apparente. C'est le cas dans les Bol de Berlin, P. Naga ed-Deir N 3500 et Bol du Caire. Dans ces trois missives, le locuteur ne précise pas son identité. Il prend simplement la parole pour un groupe de la maisonnée désigné comme les *ḫrd.w*, « enfants », dans lequel il semble s'inclure :

P. Naga ed-Deir N 3500, col. 1-2 [44] :

As-tu constaté ces accusations ? Vous êtes ici, et, pourtant, si vous êtes compétents, c'est dans votre (litt. ton) seul intérêt ! Innocentez (?) vos (litt. tes) *ḫrd.w* (*ỉn tr ỉw mȝ~n=k nn n(y) ỉw.wt ỉw=ṯn ʿȝ sk ỉqr=k ỉs n=k ʿb.y ḫrd.w=k*).

Bol de Berlin, l. 1 et 2 [45] :

Si c'est avec ta connaissance que ces coups sont portés, alors, vois le domaine à la disposition de tes *ḫrd.w* dans un besoin évident ! (*ỉr wn jrr=t(w) nn sqr.w m rḫ=ṯ mṯ pr m-ʿ ḫrd.w=ṯ (m) wgg mȝ*).

Si (jamais) une accusation a existé en toi, oublie-la dans l'intérêt de tes *ḫrd.w* ! (*Ỉr wn srḫ m ḥ.t=ṯ smḫ sw n-ỉb n ḫrdw=ṯ*).

Bol du Caire, col.10-11 [46] :

Sauve-la face à tous ceux et toutes celles qui agissent contre elle, et ainsi ton domaine et tes *ḫrd.w* seront maintenus (*Nḥm s(.t) ḥnʿ ỉrr(w) ỉrr(w).t nb.t r=s ỉḫ grg pr=k ḫrd.w=k*).

Les *ḫrd.w* sont par ailleurs évoqués dans d'autres lettres, où le plaignant est clairement identifié comme un proche parent du défunt :

Bol de Qâou, extérieur, col. 3 [47] :

Mes *ḫrd.w* sont fâchés parce que ton fils que je suis souffre (*ḫrd.w(=ỉ) špt n sȝ=ṯ ỉm(=ỉ) mr*).

Bol du Louvre [48] :

Tu sais ce qu'il m'a dit : « c'est moi celui qui fera un rapport à ton sujet et à celui de tes *ḫrd.w*. » Fais donc un rapport à ce sujet, (car), vois, tu es dans la place de justification ! (*ỉ<w>=k rḫ=t(ỉ) ḏd~n=f n(=ỉ) ỉnk smỉ=ỉ ỉm=ṯ ḥnʿ ḫrd.w=ṯ. Smỉ r=k ỉm=s. Mk ṯw m s.t-mȝʿ-ḫrw*).

[44] Datation : VI^e dynastie. S. QUIRKE, dans S. D'Auria, *et al*., *Mummies & Magic. The Funerary Arts of Ancient Egypt*, Boston, 1988, p. 106-107 ; W.K. SIMPSON, *JEA* 56, 1970, p. 58-64 et pl. XLVI-XLVIA (VII^e-X^e dynasties).
[45] Datation : X^e-XI^e dynasties. Voir *supra*, n. 42.
[46] Datation : XII^e dynastie. A.H. GARDINER, K. SETHE, *op. cit*., p. 7-8, p. 22 et pl. VI.
[47] Datation : VII^e-VIII^e dynastie. *Ibid*., p. 3-5, 19-21 et pl. II-III.
[48] Datation : XII^e dynastie. Voir, *supra*, n. 14.

Stèle non localisée, col. 6 [49] :

Bats-toi pour moi ! Bats-toi au sujet de ma femme et de mes *ḫrd.w* ! (*ʿḥɜ ḥr=ỉ ʿḥɜ ḥr ḥm.t(=ỉ) ḥr ḫrd.w(=ỉ)*).

Très vraisemblablement, *ḫrd.w* ne renvoie pas strictement à la progéniture, fils et filles, du défunt. Ailleurs dans le corpus, quand il est explicitement question d'enfants du défunt, les termes *sɜ(.t)* et *ṯɜy* sont employés ; dans la dédicace qui fait suite à la présentation de formules des Textes des Sarcophages dans le P. Berlin 10.482, la demande d'intercession pour l'obtention d'enfants dans le domaine familial recourt au mot *ms.w* [50]. Deux possibilités sont à envisager : soit le terme *ḫrd.w* désigne, dans le corpus, le groupe des jeunes membres du domaine, en particulier les enfants qui y sont nés de ses divers membres [51], soit il s'agit de l'*ensemble* des membres de la maisonnée, parents et dépendants compris, des jeunes aux aînés, pour lesquels, selon la métaphore d'Héqanakht, un maître de domaine est comme un père. Cette dernière solution paraît la plus probable. Dans la formule 472 des Textes des Sarcophages [52], celui qui doit accomplir les corvées pour le défunt est comparé à un *ḫrd* qui travaille pour son « maître » (*nb*) [53]. Le même *ḫrd* peut encore être employé comme terme fictif de parenté exprimant la situation de dépendance d'une personne vis-à-vis de son supérieur. Cet usage est en tout cas bien attesté sous la XIII[e] dynastie. De cette époque datent en effet nombre de stèles funéraires et de graffiti exécutés par un *ḫrd* en l'honneur d'un défunt socialement prédominant [54]. Dans les lettres aux morts, le défunt sollicité, quand il s'agit d'un homme, semble donc considéré comme le « père de la maisonnée ». À l'échelle du domaine privé, il se trouve donc, en quelque sorte, dans une position comparable à celle du gouverneur du nome qui, dans les inscriptions biographiques de la Première Période intermédiaire et du début du Moyen Empire, se présente, pour reprendre les terme de D. Franke, comme une sorte de *pater familias* veillant à la prospérité de chacun [55].

En conclusion

La comparaison des lettres aux morts avec les documents d'Héqanakht permet de mieux cerner la nature de ces missives. Textes rituels, puisqu'établissant des rapports avec des entités absentes (ils se présentent parfois comme des offrandes invocatoires et font en tout cas une large place au rituel d'offrande) [56], ils n'en sont pas moins conçus comme des textes relevant de l'administration domaniale. Elles apparaissent comme des lettres, plus ou moins

[49] Datation : XI[e] dynastie. Voir *supra*, n. 42.
[50] P. JÜRGENS, « Der Tote als Mittler zwischen Mensch und Göttern im Berliner Sargtexte-Papyrus. Ein Zeugnis inoffizieller Religion aus dem Mittleren Reich », *GöttMisz* 116, 1990, p. 51-63.
[51] Sur les enfants des servantes, M. RÖMER, *Or* 78/1, 2009, p. 12, n. 45.
[52] H.D. SCHNEIDER, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes with Catalogue of the Collection of Shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden* I, Leyde, 1977, p. 6-8. Voir aussi, *ibid*., p. 54.
[53] *CT* VI, 11 (B1P).
[54] D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich, HÄS* 3, 1983, p. 304-308. Voir aussi J.C. MORENO GARCÍA, « Households », dans E. Frood, W. Wendrich (éd.), *Encyclopaedia of Egyptology*, Los Angeles, https://escholarship.org/uc, à paraître.
[55] *Id*., « Fürsorge und Patronat in der Ersten Zwischenzeit und im Mittleren Reich », *SAK* 34, 2006, p. 159-185.
[56] S. DONNAT, *BIFAO* 109, 2009, p. 61-93.

officielles, dont la rédaction a été rendue nécessaire, comme dans le cas du dossier d'Héqanakht [57], par l'absence, sur le domaine, de son chef. Le défunt sollicité est ainsi conçu comme le patron *définitivement* (et non plus provisoirement) absent, devant néanmoins assumer ses responsabilités de gestionnaire, tant sur le plan de la prospérité économique que celui de la gestion des rapports humains. Dans un précédent article [58], je défendais l'idée que l'esprit-*akh* sollicité était bien différent de l'ancien vivant avec lequel les survivants entretenaient des relations et, en particulier, que le contenu des lettres aux morts faisait peu de cas des relations nouées, à titre privé, entre le plaignant et l'esprit sollicité de son vivant. La place tenue par les rites accomplis dans la rhétorique de la requête indique en effet qu'après le décès, importent, essentiellement, les relations posthumes établies par les rites funéraires. L'idée que le défunt sollicité est néanmoins invoqué comme (saint) patron du domaine, dans la continuité de la position hiérarchique qu'il occupait sur terre, peut à cet égard paraître paradoxale. Tel n'est toutefois pas le cas. Il n'y a pas seulement conservation, il y a en réalité *transfert* sur un autre plan de cette position hiérarchique du défunt. Or, ce processus est un constituant essentiel des rites funéraires, qui doivent tout à la fois acter de la transformation du mort en esprit *akh* et de celle du fils en héritier. L'ancien statut hiérarchique du défunt, au sein de la maisonnée, est donc *constitutif* de son identité de *akh* ici. Que l'on s'en réfère aux Formules de réunion de la maisonnée des Textes des Sarcophages [59] ou encore au programme décoratif des chapelles funéraires de l'Ancien et du Moyen Empire qui définissent essentiellement le mort comme un seigneur de domaine surveillant (*mȝȝ*) les activités économiques, mais aussi ludiques, qui s'y déroulent [60]. On remarque du reste que, si une mère peut écrire à son fils décédé, ancien patron du domaine (*Bol du Louvre*), aucune requête n'est adressée par un père à son fils mort. Cette configuration n'est pas envisageable dans la mesure où, son père vivant, un fils n'aurait pu accéder au statut de chef de la maisonnée [61]. Quant aux quelques femmes défuntes destinataires de lettre, leur sollicitation s'explique de façon comparable par la position qu'elles pouvaient occuper au sein de la maisonnée [62], au côté de leur époux. On sent bien toutefois à la lecture des lettres que les prérogatives de l'homme et de la femme étaient considérées comme différentes. L'exemple le plus clair est offert par le *Bol de Qâou* qui porte deux missives, une au père du plaignant et une à la mère. On remarque que, si le même problème est exposé dans les deux cas et, si l'un comme l'autre, sont appelés à énoncer un jugement contre le frère défunt fauteur de troubles, la perspective est différente. Au père, Chepsi fait, dans le détail, l'exposé d'un litige foncier et de biens engagés en tant que prêt de grain ; à la mère, Chepsi se contente d'insister sur la souffrance que la situation cause à lui-même ainsi qu'à l'ensemble des membres du domaine. De même, le *Bol de Berlin* et la *Stèle non localisée* ne s'embarrassent pas de précision de nature économique sur les difficultés rencontrées, mais cherchent simplement à s'assurer que la défunte invoquée est

[57] J.P. Allen souligne que l'ensemble de ces documents tire son origine de la nécessité pour Héqanakht de gérer *in absentia* son domaine agricole (*Heqanakht Papyri*, p. 142).
[58] Cf. *supra*, n. 56.
[59] D. MEEKS, « Notes de lexicographie § 1 », *RdE* 26, 1974, p. 52-65, et dernièrement H. WILLEMS, *Les Textes des sarcophages et la démocratie*, p. 193-194.
[60] Cf. M. FITZENREITER, « Grabdekoration und die interprétation Funerärer Rituale », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 83-86, p. 129-140.
[61] L'expression « bâton de vieillesse » pour désigner le fils, successeur du père vieillissant, ne semble aucunement introduire un rapport de dépendance du père envers le fils. Sur cette expression, voir J. ASSMANN, dans H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire* I, p. 37-38.
[62] Sur le titre de *nb.t-pr* et son apparition au Moyen Empire, voir les références citées par J. TOIVARI-VIITALA, *Women at Deir el-Medina. A Study of the Status and Roles of the Female Inhabitants in the Workmen's Community during the Ramesside Period*, *EgUitg* 15, 2001, p. 76, n. 42.

bien disposée envers les survivants, n'est pas responsable des problèmes (le besoin-*wgg* de la maisonnée du *Bol de Berlin*) et, qu'au contraire, elle œuvrera à les résoudre.

Ainsi, si la nature des relations personnelles de type privé est laissée au second plan dans l'économie de la lettre au mort, les anciennes relations hiérarchiques demeurent elles déterminantes. Le défunt-*akh* est instauré saint patron, dans la continuité de ses prérogatives terrestres, mais sa tâche est nettement circonscrite : le nouveau chef, idéalement son fils, protège la maisonnée en traitant avec les instances humaines ; au défunt incombe la gestion des instances divines. Les formules 38-41 des Textes des Sarcophages expriment explicitement cette répartition[63] et le texte du P. Naga ed-Deir N 3737 en est une illustration nette dans la mesure où le fils vivant y transfère justement à son père défunt un problème qui ne relève pas de sa compétence puisque concernant un membre, décédé, du domaine.

Au regard du rôle dévolu à l'esprit-*akh* dans les lettres aux morts, le lien entre le corpus ancien et l'histoire économique et sociale de la Première Période intermédiaire et du Moyen Empire est évident et a été signalé à de nombreuses reprises. Pourtant, dans les commentaires sur le genre, ce lien est souvent laissé au second plan [64] au profit d'une approche considérant généralement le corpus dans son ensemble (des premières lettres à celle plus récente du VII^{e} s. av. n. è.), dans la perspective d'une histoire de la religion (funéraire) égyptienne, cherchant à mettre en avant les invariants dans les pratiques pharaoniques que ces textes documentent [65]. De rares auteurs [66], comme J.C. Moreno García, amorcent cependant une articulation de l'histoire des lettres aux morts à l'histoire politique et sociale de l'Égypte pharaonique. Pour celui-ci, les lettres aux morts anciennes font en effet partie des sources documentant l'importance de la famille élargie comme structure sociale au tournant du III^{e} et du II^{e} millénaires [67]. Leur apparition, comme celle de certains thèmes autobiographiques, à la fin de l'Ancien Empire, pourrait s'expliquer par la perte d'influence de la monarchie unitaire qui aurait généré de nouvelles structures sociales ou rendu visibles des structures sociales jusque-là camouflées par un décorum mettant en avant le lien des élites avec la figure royale et la cour [68]. En retour, leur disparition serait à rattacher aux entreprises de restauration de

---

[63] Dans la formule 39 des Textes des Sarcophages, le fils se dit explicitement « défenseur [de son père] dans le tribunal des hommes » (*mḥy=k ỉmy ḏ.ḏ.t rmṯ*), tandis que son père défunt est son « défenseur dans le tribunal du dieu » (*mḥy=ỉ ỉmy ḏ.ḏ.t nṯr*) (*CT* I, 171j-172e). Voir A. DE JONG, *SAK* 21, 1995, p. 141-157 ; H. WILLEMS, dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 333-334 (pour la traduction).

[64] Pour un aperçu des explications proposées à la concentration des lettres aux morts pendant la Première Période intermédiaire, voir M. O'DONOGHUE, *BACE* 10, 1999, p. 92-93.

[65] Pour une rapide présentation des études sur le corpus, voir U. VERHOEVEN, dans A. Wagner (éd.), *Bote und Brief*, p. 31-33. Voir aussi M. O'DONOGHUE, *op. cit.*, p. 87-104, pour une étude des lettres aux morts dans la perspective de l'histoire des religions.

[66] Cf. aussi H. Willems, qui prend en compte les lettres aux morts, dans sa réflexion sur le contexte sociologique et historique des *Textes des sarcophages* : H. WILLEMS, *Les Textes des sarcophages et la démocratie*, p. 192-193. Comparer avec les remarques de D. Franke sur le contexte sociologique des cultes de patrons locaux comme Héqaib à Éléphantine. D. FRANKE, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine. Geschichte eines Provinzheiligtums im Mittleren Reich*, *SAGA* 9, Heidelberg, 1994, p. 133 notamment.

[67] Cf. aussi A. ROCCATI, « Due lettere ai morti », *RSO* 42, 1967, p. 323-328, particulièrement p. 323-324, sur l'importance de la famille dans les lettres aux morts et les textes de la Première Période intermédiaire (cité par M. O'DONOGHUE, *op. cit.*, p. 93).

[68] J .C. MORENO GARCÍA, « Élites provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l'Ancien Empire et la Première Période intermédiaire », dans L. Pantalacci, C. Berger-el-Naggar (éd.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VI^{e} dynastie et la Première Période intermédiaire*, *TMOM* 40, Lyon, 2005, p. 215-228 ; *id.*, « Oracles, Ancestor Cults and Letters to the Dead », dans A. Storch (éd.), *Perception of the Invisible*, p. 138-142.

l'idéologie royale et de son influence [69]. Ce recul survient effectivement en parallèle à d'autres changements au cours de la XII^e^ dynastie : disparition de certains thèmes biographiques caractéristiques de la Première Période intermédiaire (donc modification de la mise en scène de soi des élites) [70] et réforme en profondeur de l'appareil administratif avec une centralisation ayant mené, à terme, à la disparition de la fonction nomarcale [71]. À ces transformations institutionnelles s'ajoutent des transformations dans le domaine funéraire et religieux : modification du mobilier funéraire [72], abandon progressif des Textes des Sarcophages [73], développement de la coutume de déposer des statues privées dans les temples, de construire des cénotaphes familiaux à Abydos ou d'y déposer des stèles familiales, et promotion royale du culte d'Osiris à Abydos [74]. J.C. Moreno García considère ces évolutions dans la perspective des rapports, conflictuels, entre royauté pharaonique et valeurs de la famille étendue, composante essentielle de la société égyptienne : au cours de l'histoire égyptienne, il y aurait eu une volonté d'intégrer ses valeurs, donc les cultes familiaux aux ancêtres, à des cultes officiels mieux contrôlés [75]. À une autre échelle, le retrait, en parallèle de celui des lettres aux morts, des thèmes clientélistes dans les autobiographies funéraires de la XII^e^ dynastie illustre effectivement le conflit de valeurs qui pouvait exister entre ce pouvoir central et les grandes familles locales [76].

Face à ces considérations, la proximité du dossier d'Héqanakht et du corpus ancien des lettres aux morts souligne, me semble-t-il, de façon aiguë, la nécessité de préciser encore davantage l'impact de l'histoire sociale pharaonique sur l'histoire du genre. Cet impact demeure difficile à restituer dans le détail dans la mesure où l'histoire sociale et économique du Moyen Empire reste encore largement à écrire et dans la mesure où des zones d'ombre demeurent dans la compréhension du genre des lettres aux morts lui-même. Ainsi, les effets de l'histoire sociale sur le genre ne pourront être précisément mesurés, d'une part, qu'en gardant à l'esprit que les lettres aux morts, même dans leur période de prédilection, ne constituent vraisemblablement qu'une option probablement marginale [77] au sein d'un rite de pacification de l'esprit-*akh* connu sous différentes modalités [78] à travers l'histoire égyptienne et, d'autre part, qu'en s'attachant à préciser davantage non seulement leur contexte social, mais aussi leur ancrage géographique. La concentration des lettres aux morts du tournant des III^e^/II^e^ millénaires essentiellement autour de la région thinite [79] suggère en effet que le genre n'est pas seulement

[69] *Ibid*., p. 153.
[70] D. FRANKE, *SAK* 34, 2006, p. 176-179.
[71] Voir en dernier lieu, H. WILLEMS, *Les textes des sarcophages et la démocratie*, p. 184-189. Sur la datation de ces réformes (traditionnellement attribuées à Sésostris III), voir aussi les remarques de P. Tallet sur la politique à long terme de la dynastie et l'impact de l'élargissement au sud de la frontière sous Sésostris III. P. TALLET, *Sésostris III et la fin de la XII^e^ dynastie*, Paris, 2005, p. 83-90.
[72] J. BOURRIAU, *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom*, Cambridge, 1988, p. 85-87 ; *ead*., « Patterns of change in Burial Customs During the Middle Kingdom », dans St. Quirke (éd.), *Middle Kingdom Studies*, New Malden, 1991, p. 3-20 ; *ead*., « Change of Position in Egyptian Burial », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 2.
[73] Cf. H. WILLEMS, *op. cit*., p. 189, et remarque n. 129.
[74] D. O'CONNOR, *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*, Londres, New York, 2009, p. 87-103.
[75] J .C. MORENO GARCÍA, dans A. Storch (éd.), *Perception of the Invisible. Religion*, p. 153.
[76] D. FRANKE, *op. cit*., p. 176-179.
[77] Cf. J. BAINES, *JEA* 73, 1987, p. 187, et au contraire les remarques de A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead*, p. 9-10.
[78] Comparer H. WILLEMS, dans H. Willems, *Social Aspects of Funerary Culture*, p. 337-369 et J. ASSMANN, *Mort et au-delà*, p. 212-213.
[79] Un peu plus de la moitié du corpus a été retrouvée *in situ*. Les provenances attestées sont les nécropoles de Hou (1 lettre, Diospolis Parva, nome 7 de Haute-Égypte), de Qâou el-Qébir (1 lettre, nome 10) de Naga ed-Deir

attaché à une époque, mais qu'il est aussi intimement lié à l'histoire régionale [80] d'une zone politiquement centrale pendant la Première Période intermédiaire et le Moyen Empire, zone ayant du reste conservée des liens étroits avec la sphère memphite, deuxième origine, en terme quantitatif, des lettres aux morts du groupe ancien. Cette mise en contexte n'est pas seulement importante en vue d'une meilleure compréhension des documents considérés. Elle est aussi nécessaire dans la perspective plus large d'une perception plus fine des usages de la forme épistolaire dans la communication avec l'invisible, sur l'histoire longue de l'Égypte. Ce n'est en effet qu'en replaçant précisément ces différentes formes dans leurs contextes socio-économiques, politiques et religieux respectifs, que la nature des liens entre lettres aux morts de la Première Période intermédiaire, lettres aux morts du Nouvel Empire et de la Basse Époque, lettres aux dieux de la Basse Époque et de l'époque ptolémaïque [81] et, pour aller jusqu'à une histoire plus récente régulièrement évoquée en ce contexte, lettres aux entités saintes coptes et islamiques [82], pourra être véritablement établie.

« Letters were used in life to communicate with those who were absent. The Dead were always present in a sense; but Egyptian belief frequently envisaged them as travelling far away from the tomb, sometimes high up in the sky in the boat of the sun-god, sometimes visiting their estates and fields or hunting in the marshes. The surest way of reaching the Dead was, therefore, obviously by letter [83]. » À la fin du III^e^ millénaire et au début du II^e^ millénaire av. n. è., c'est en tout cas ainsi que l'on pouvait tenir informé le maître d'une maisonnée des affaires domestiques nécessitant son intervention malgré son absence, qu'elle fut provisoire ou non.

(2 lettres) et de Saqqâra (2 lettres). Les 4 autres lettres acquises par achat peuvent néanmoins être rattachées sur critères internes à la région thinite.

[80] Opinion différente chez M. O'DONOGHUE, *BACE* 10, 1999, p. 93.

[81] Aperçu synthétique dans M. DEPAUW, *Demotic Letters*, p. 308-309.

[82] Cf. *Ibid*., p. 307, n. 891. Voir encore H. EL-LEITHY, « Letters to the Dead in Ancient and Modern Egypt », dans Z. Hawass, L. Pinch Brock (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologissts Cairo, 2000*, vol. 1, Le Caire, New York, 2003, p. 304-313, même si l'auteur amorce, en conclusion, une prise en compte des contextes religieux différents de ces documents. Pour une comparaison des lettres aux morts pharaoniques avec des prières catholiques aux saints, écrites sous forme épistolaire et déposées dans des églises d'Europe, voir M. O'DONOGHUE, *op. cit*., p. 103, citant M. GUILMOT, « Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *RHR* 170, 1966, p. 27.

[83] A.H. GARDINER, K. SETHE, *Letters to the Dead, mainly from the Old and Middle Kingdoms*, Londres, 1928, p. 10.

Des images sauvées de l'oubli

Françoise Dunand

EN MÉMOIRE DES SAISONS passées sur le chantier de la nécropole de Douch, je voudrais offrir à Jean-Claude Grenier des images qui en proviennent, images quelque peu insolites, découvertes il y a déjà un certain nombre d'années parmi les vestiges d'un mobilier funéraire totalement saccagé, et qui n'avaient pas alors attiré l'attention des archéologues [1].

Les pièces en question, conservées dans le magasin de l'IFAO à Douch, n'avaient pas été inscrites à l'inventaire. Il s'agit de deux planchettes en bois stuqué et peint qui doivent constituer les deux extrémités d'un sarcophage, côté tête et côté pieds. Plusieurs autres éléments de bois peint, qui se trouvaient dans le même lot de matériel non inventorié, font sans doute partie des longs côtés du même sarcophage, avec leur corniche, et de son couvercle ; ils sont tout à fait comparables par la technique utilisée, une couche mince de stuc appliquée sur le bois, comme par le choix des couleurs, en particulier un vert pâle assez caractéristique des sarcophages et des cartonnages provenant de Kharga [2]. La même technique, les mêmes couleurs se retrouvent sur un lit funéraire provenant de la tombe 20 de Douch [3].

1er élément

Un fronton arrondi est fixé, probablement par des tenons, à une corniche ; le fronton comportait une partie supérieure, disparue, chevillée par dix tenons dont six sont encore en place. On peut se demander pourquoi le fronton n'a pas été taillé d'une seule pièce. L'expérience nous a montré que, le bois étant rare dans les oasis comme dans la vallée, les artisans, manifestement, ne disposaient pas toujours de pièces de bois de grandes dimensions pour fabriquer les sarcophages et autres éléments du mobilier funéraire et utilisaient alors des morceaux de formats divers soigneusement assemblés : à Douch, la boîte à pieds d'un

---

[1] Ces images proviennent de l'exploration des tombes 1 à 10 de Douch, effectuée par l'IFAO en 1978/1979. Plusieurs éléments en bois peint, ayant probablement appartenu à plusieurs sarcophages ou lits funéraires, auraient été retrouvés dans la tombe 8 et auraient reçu les nos 404, 411 et 412 ; peut-être les éléments présentés ici en font-ils partie, bien qu'ils ne portent pas de numéro. Cf. Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, N. HENEIN, R. LICHTENBERG, *La nécropole de Douch (oasis de Kharga)* I. *Tombes 1 à 72*, *DFIFAO* 26, Le Caire, 1992, p. 32-33.

[2] Cf. le cartonnage de Paopis, provenant d'Hibis (selon inscription), Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005, p. 49 et n° 4, p. 258, ou le sarcophage de Sennesis, *ibid*., p. 51-52 et n° 1, p. 257. Le même vert pâle a été utilisé comme couleur de fond pour le lit funéraire de la tombe 20 de Douch ; on le retrouve sur un élément de sarcophage de la nécropole Nord d'El-Deir (inv. N3.01) ainsi que sur des fragments de cartonnage de la nécropole Est (tombe E4 et E20).

[3] Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, N. HENEIN, R. LICHTENBERG, *op. cit*., p. 55-57, fig. 4-5 et pl. 61, 1-3 (inv. 1007 et 1044).

sarcophage en bois peint était, à elle seule, constituée de sept pièces de bois de très petites dimensions. Cette pratique se retrouve ailleurs ; dans une tombe d'El-Deir, un couvercle de sarcophage d'assez belle apparence était fait de sept planches bien ajustées [4]. Mais on peut aussi penser qu'il ne s'agissait pas seulement d'économiser le bois, et que le fronton pouvait être surmonté d'une frise composée d'éléments, des uraeus par exemple, qu'il fallait sculpter à part.

L. de la corniche : 52,9 cm

L. du fronton : 47 cm

H. de la corniche : 5 cm

H. conservée du fronton : 6,5 cm

Épaisseur : de 3 cm (corniche) à 1,8 cm (fronton).

Face externe [fig. 1]

Le décor du fronton est composé d'un disque solaire ailé, à trois rangées de plumes alternativement noires et vertes (la rangée supérieure est incomplète), auquel sont suspendus deux uraeus. Le décor de la corniche est constitué d'un disque solaire en fort relief, doré, ailé, à trois rangées de plumes vertes et noires, encadré d'uraeus, se détachant sur un fond décoré de bandes alternées, rouge, noir et vert pâle. Le disque à uraeus de la corniche est fixé par un tenon qui perce entièrement le panneau.

Fig. 1. Sarcophage de Douch, côté tête (face externe).

Face interne [fig. 2]

Le décor occupe entièrement la surface fronton + corniche. Il est constitué par un œil *oudjat* inscrit dans un disque brun-rouge, sur un champ vert pâle semé d'étoiles à cinq branches, blanches avec cœur rouge.

[4] Cf. B.A. IBRAHIM, Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, R. LICHTENBERG, M. HUSSEIN, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha (oasis de Kharga)*, Paris, 2008, p. 152. Même des sarcophages de bonne qualité, appartenant à des notables, étaient fabriqués à partir de nombreuses pièces ajustées ; cf. Fr.-R. HERBIN, *Padiimenipet fils de Sôter*, Paris, 2002, p. 27, fig. 25.

Fig. 2. Sarcophage de Douch, côté tête (face interne).

Le décor d'étoiles blanches à cœur rouge sur fond vert pâle se retrouve sur des fragments de la face interne du couvercle du sarcophage où figurent, sur ce même fond, des oiseaux aux ailes déployées [5].

2e élément

Un fronton triangulaire est fixé, probablement par des tenons, à une corniche ; le fronton comportait une partie supérieure, disparue, chevillée par dix tenons disposés irrégulièrement dont plusieurs sont encore en place, partiellement conservés, à l'intérieur des trous de fixation correspondants. Comme dans le cas précédent, le fait que le fronton soit fait de deux éléments peut avoir une explication d'ordre économique, mais on peut aussi admettre qu'un motif sculpté le surmontait. Les deux extrémités de la corniche ont conservé le système d'encastrement qui leur permettait de s'ajuster aux corniches des longs côtés du sarcophage.

L. de la corniche : 58,5 cm

L. du fronton : 55 cm

H. de la corniche : 6,5 cm

H. conservée du fronton : 8 cm

Épaisseur : de 2 cm (corniche) à 1,3 cm (fronton).

Face externe [fig. 3]

Le décor du fronton est constitué d'un disque solaire ailé, à deux rangées de plumes rouges et noires (la rangée supérieure incomplète), auquel sont suspendus deux uraeus. Le décor est constitué de bandes verticales, une bande rouge entre deux bandes noires, chaque série alternant avec une bande vert pâle. Le même décor figure sur la corniche du 1er élément et sur plusieurs fragments conservés de la corniche des longs côtés.

[5] Le même décor figure sur la face interne d'un couvercle de sarcophage venant de Kharga conservé au Louvre, AE 31886 ; cf. Chr. RIGGS, *The beautiful Burial*, p. 53-57 et fig. 18.

Fig. 3. Sarcophage de Douch, côté pieds (face externe).

Face interne [fig. 4]

Le décor occupe entièrement la surface fronton + corniche. Il est constitué par l'image, à l'intérieur d'un disque, d'un babouin accroupi, coiffé du disque, tenant un sceptre à tête de papyrus, dans une barque aux extrémités en forme de papyrus ; le babouin, le disque et la barque, peints en blanc, se détachent sur un fond vert pâle semé d'étoiles à cinq branches, blanches avec cœur rouge.

Fig. 4. Sarcophage de Douch, côté pieds (face interne).

L'identification comme un babouin du personnage assis dans la barque nous paraît peu contestable, encore que son museau s'apparente plutôt à celui d'un canidé, mais en égyptien le babouin était aussi appelé « chacal-singe », *wnš.kwf*, et son nom d'étymologie grecque, cynocéphale, traduit également cette ressemblance. Ce personnage à tête de babouin coiffé du disque est évidemment une image de Thot et le disque dans lequel il est inscrit ne peut être que le disque lunaire. Le dieu est en effet censé naviguer sur sa barque, dans le ciel nocturne, pendant que le dieu solaire effectue sa course dans le monde inférieur [6]. Son évocation en contexte funéraire n'est pas surprenante ; dès le Moyen Empire, les Textes des Sarcophages affirment que le mort traverse le ciel dans la suite de Thot dont il est le « frère » [7]. Et le décor peint des tombes de Banentiou et de Thaty, à Bahariya, sous la XXVI[e] dynastie, évoque, en face de la barque du soleil à son coucher, celle de la lune à son lever ; mais le dieu représenté

[6] Cf. P. VERNUS, dans P. Vernus, J. Yoyotte (éd.), *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2001, p. 626 ; D. KURTH, *LÄ* VI, 1985, col. 497-523, *s. v.* Thot.
[7] *CT* III 192d-193a ; IV 19a ; VI 363c-d.

dans la barque, à l'intérieur du disque lunaire, est Khonsou sous la forme d'un enfant [8]. Ce n'est certainement pas un hasard si l'image du dieu lune dans sa barque, sur l'une des extrémités du sarcophage de Douch, fait pendant à l'image de l'œil *oudjat*, qui figure sur l'autre extrémité, car leur association est constante. Thot est celui qui rétablit dans son intégrité l'œil d'Horus mis à mal par Seth [9]; dans le mythe de la Déesse lointaine, il est celui qui ramène en Égypte l'œil d'Horus, la déesse lionne irritée qui s'était enfuie en Nubie.

Un élément de sarcophage assez comparable – bien qu'il s'agisse d'une barque solaire – est conservé au musée du Louvre [10]. L'élément arrondi, apparemment complet, est décoré, sur la face externe, du disque ailé auquel sont suspendus des uraeus, entre deux Anubis couchés, sur la face interne d'une barque de papyrus portant un disque dans lequel est inscrit l'enfant solaire, sur un ciel vert pâle semé d'étoiles blanches à cœur rouge. Cet élément nous paraît pouvoir faire partie du même ensemble que le couvercle de sarcophage AE 31886, dont l'inscription hiéroglyphique indique qu'il vient d'Hibis [11]. Concernant ces deux éléments, par ailleurs, l'exécution est certainement beaucoup plus soignée que dans le cas du sarcophage de Douch, même si les motifs et les couleurs sont comparables.

Sous sa forme d'homme à tête de babouin, Thot figure parmi une série de divinités funéraires représentées sur les longs côtés du sarcophage de Douch, où il apparaît également une deuxième fois sous sa forme d'homme à tête d'ibis.

Éléments des longs côtés [fig. 5-7]

Fig. 5. Sarcophage de Douch, long côté.

[8] A. FAKHRY, *The Oases of Egypt* II. *Bahariyah and Farafra Oases*, Le Caire, 1974, p. 130 et 144-145.
[9] Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La lune, mythes et rites*, *SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 23-24 et 36-37.
[10] Département des antiquités égyptiennes, AE 22342 ; l'objet viendrait de la collection Guimet, dont on sait qu'elle était assez hétérogène, même si une bonne partie venait des fouilles de Gayet à Antinoé. Cf. M. Étienne (éd.), *Les Portes du Ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne* (catalogue de l'exposition du Louvre), Paris, 2009, n° 63, p. 90.
[11] Cf. *supra*, n. 5.

Fig. 6. Sarcophage de Douch, long côté.

Fig. 7. Sarcophage de Douch, long côté.

Élément du couvercle [fig. 8]

Fig. 8. Sarcophage de Douch, couvercle.

Le dessin et les couleurs employées sont tout à fait analogues à ceux des petits côtés du sarcophage ; la disposition des figures apparaît caractéristique des sarcophages et des cartonnages que Chr. Riggs range dans le « Kharga Oasis coffin group » [12]. Mais alors que le motif de la divinité funéraire accroupie, tenant un sceptre ou la plume de Maât, à l'intérieur d'un cadre, est reproduit sur toute une série de sarcophages ou de cartonnages provenant de l'oasis de Kharga, dont Douch et Aïn el-Labakha [13], l'image de Thot sous forme de babouin dans la barque lunaire est, à notre connaissance, beaucoup plus rare. Elle figure cependant, sous une forme un peu différente, à l'intérieur du zodiaque représenté sur la face interne du couvercle de sarcophage de Kharga conservé au Louvre [14] ; le babouin dans le disque posé sur le croissant lunaire incarne le ciel nocturne. Mais on n'en trouve pas d'autre exemple dans le mobilier funéraire provenant de Kharga, pas davantage, à ma connaissance, que sur celui qui provient d'autres sites. Cependant, sur la face interne du couvercle du sarcophage de Sôter, retrouvé dans sa tombe de Gourna, l'image de la déesse Nout est entourée de celles de deux barques, chacune contenant un disque, à l'intérieur duquel figure, à gauche de Nout l'œil *oudjat*, et à sa droite un homme debout à tête de bélier qui est l'évocation habituelle du soleil nocturne [15]. Les deux mêmes barques, halées par plusieurs hommes, figurent sur les longs côtés de ce même sarcophage.

[12] Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial*, p. 48-61.
[13] Cf. B.A. IBRAHIM, Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, R. LICHTENBERG, M. HUSSEIN, *Le matériel archéologique*, p. 144-153, fig. 258-261.
[14] Cf. n. 5.
[15] Sarcophage de Pollios Sôter, Londres, British Museum, EA 6705 ; 2de moitié du Ier siècle p.C.

Fig. 9. Nout entre deux barques. Sarcophage de Sôter.

En revanche, on trouve sur des hypocéphales l'image d'un babouin accroupi dans une barque [16]. Sur un exemplaire conservé au Louvre, la barque lunaire sur laquelle siège le babouin figure en pendant de la barque solaire ; sur un autre exemplaire du Louvre, un babouin en prière est représenté sur une barque devant un autre babouin coiffé du disque, accroupi à l'intérieur d'une petite chapelle [17].

Les fragments conservés du sarcophage de Douch ne permettent qu'une reconstitution hypothétique. Il semble bien qu'il avait la forme d'une caisse oblongue à couvercle plat ; l'élément le plus long des longs côtés mesure 1,25 m, l'élément le plus long du couvercle 1,64 m. Le couvercle était fixé par des chevilles sur la corniche qui courait le long des quatre côtés. Par ailleurs, des trous de fixation visibles sur le rebord de cette corniche ont pu servir à fixer sur chacun des longs côtés une frise d'uraeus. Comment se présentaient les extrémités ? On peut imaginer que le fronton côté tête (où figure l'œil *oudjat*) était arrondi, comme sur de nombreux sarcophages de cette époque, en particulier ceux de la famille des Sôters, qui viennent de la région thébaine, que ce soit celui de Sôter lui-même [fig. 10], de sa petite-fille Tphous [fig. 11], au British Museum, ou de son petit-fils Phaminis, au Musée de Berlin [fig. 12] [18]. Le fronton côté pieds (où figure la barque lunaire) était sans doute triangulaire, comme sur un sarcophage du Musée du Caire provenant de Magdôla [fig. 13] [19].

[16] Cf. G. DARESSY, *Textes et dessins magiques*, CGC, Le Caire, 1903, n° 9444. Je dois cette référence, ainsi que plusieurs autres, à C. Boutantin, que je remercie vivement.
[17] Cf. A. Charron (éd.), *La mort n'est pas une fin* (catalogue de l'exposition d'Arles 2002-2003), Arles, 2002, p. 110, n° 47 ; J.-L. DE CENIVAL, *Le Livre pour sortir le jour*, Paris, 1992, fig. p. 109.
[18] Sur cette famille, cf. Fr.-R. HERBIN, *Padiimenipet fils de Sôter*, Paris, 2002 ; Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, fig. 86, p. 183 (Tphous), fig. 87-89, p. 187-188 (Sôter) ; R. GERMER, H. KISCHKEWITZ, M. LÜNING, *Berliner Mumiengeschichten. Ergebnisse eines multidisziplinären Forschnungsprojektes*, Berlin, 2009, p. 61, fig. 69-70, Berlin Inv. 504 (Phaminis).
[19] C.C. EDGAR, *Graeco-Egyptian Coffins*, CGC, Le Caire, 1905, n° 33123.

Fig. 10. Sarcophage de Tphous (Londres, British Museum).

Fig. 11. Sarcophage de Sôter (Londres, British Museum).

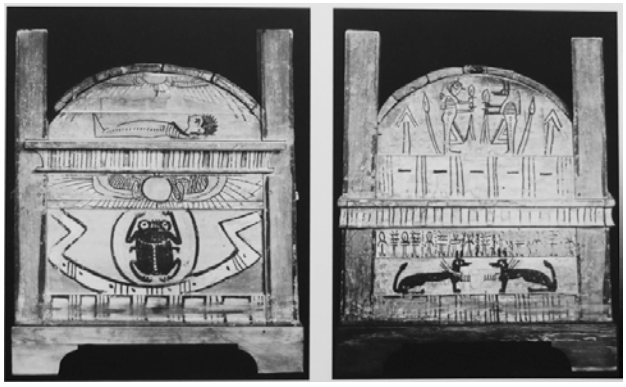


Fig. 12. Sarcophage de Phaminis (Musée de Berlin).

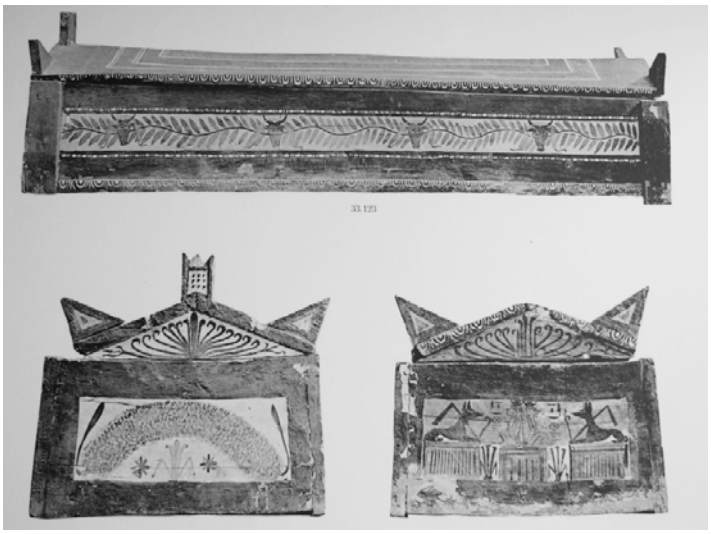


Fig. 13. Sarcophage provenant de Magdôla (Musée du Caire).

Par ailleurs, il est possible que le fronton triangulaire du sarcophage de Douch ait été surmonté d'une partie arrondie ; mais les deux extrémités d'un sarcophage n'étaient pas nécessairement de forme identique, comme on peut le voir sur le sarcophage de Pétéménophis au Louvre [20] [fig. 14].

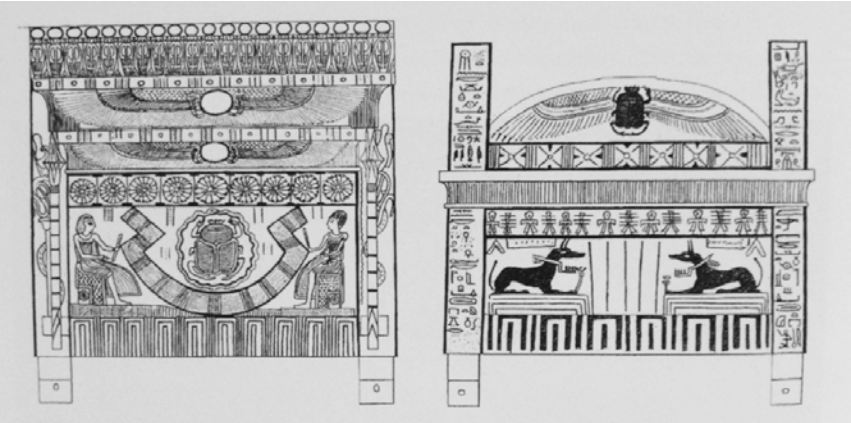


Fig. 14. Le sarcophage de Pétéménophis (d'après un dessin de Fr. Cailliaud).

Il est difficile de dater avec précision ces fragments de mobilier funéraire. Le groupe des tombes 1 à 10 de la nécropole de Douch, d'où ils proviennent, a fourni un matériel qui peut remonter à une période comprise entre la fin de l'époque ptolémaïque et le début de l'époque romaine [21]. La comparaison avec des exemplaires connus de ce type de sarcophage, ainsi qu'avec le mobilier de la tombe 20 de Douch, permet de leur attribuer une datation du I^{er} siècle ou du début du II^{e} siècle p.C.

[20] Cf. Fr.-R. HERBIN, *Padiimenipet fils de Sôter*, p. 30 et fig. 28.
[21] Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, N. HENEIN, R. LICHTENBERG, *La nécropole de Douch* I, p. 31 et p. 263.

Le pharaon hiéracocéphale Ramsès II

Khaled El-Enany

Au professeur Jean-Claude Grenier
en témoignage de ma sincère reconnaissance

L'ASSIMILATION DU PHARAON, image d'Horus sur terre, au faucon est bien attestée dans la statuaire comme dans les scènes [1]. En ce qui concerne les statues, D. Valbelle [2] a étudié et classé typologiquement les différents types de statues mettant en exergue le lien étroit entre le roi et le faucon. Pour les scènes, comme l'a montré P. Kriéger [3], plusieurs exemples, dès la XVIII^e^ dynastie, montrent des images du roi-faucon. On pourrait ajouter à sa liste la représentation de Thoutmosis IV sur l'un des blocs du temple de ce pharaon sortis du 3^e^ pylône du temple d'Amon-Rê à Karnak. Celui-ci montre le souverain avec un corps de faucon, des jambes et une tête d'homme ; il est coiffé de la double couronne, avec une uræus à son front et est doté d'une barbe droite [4]. On pourrait citer aussi un autre relief qui représente peut-être Ramsès II sous la forme d'un faucon. Il s'agit d'un relief rupestre, sculpté au nord du petit temple d'Abou Simbel, montrant le scribe Khâ, fils de Séba, agenouillé en adoration devant le cartouche du nom de couronnement de Ramsès II suivi d'un faucon coiffé debout sur un piédestal. Ce rapace a été interprété comme une représentation de Ramsès II sous l'aspect du faucon Horus [5]. Enfin, pour évoquer un exemple tardif, signalons une stèle privée (Berlin, inv. n° 7943) qui montre Darius I^er^ adoré sous la forme d'un faucon suivi du cartouche de ce roi [6].

---

[1] Sur la représentation de Pharaon sous la forme d'un faucon, voir en particulier A. RADWAN, « Zur bildlichen Gleichsetzung des ägyptischen Königs mit der Gottheit », *MDAIK* 31, 1975, p. 100-105 ; *id*., « Einige Aspekte des Vergöttlichung des ägyptischen Königs », dans *Ägypten. Dauer und Wandel, Symposium anlässlich des 75 Jährigen Bestehens des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo am 10. und 11. Oktober 1982*, *SDAIK* 18, Mayence, 1985, p. 64-66.

[2] « Le faucon et le roi », dans *L'impero ramesside*, *Convegno internazionale in onore di Sergio Donadoni*, *Vicino Oriente – Quaderno* 1, Rome, 1997, p. 205-220. Pour le faucon derrière la tête humaine du pharaon dans la statuaire de l'Ancien Empire, voir en dernier lieu E. BLUMENTHAL, « Den Falken im Nacken Statuentypen und göttliches Königstum zur Pyramidenzeit », *ZÄS* 130, 2003, p. 1-30, pl. I-VI.

[3] « Une statuette de roi-faucon au musée du Louvre », *RdE* 12, 1960, p. 55-57.

[4] S. SAUNERON, « Les travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1970-1971 », *BIFAO* 70, 1971, p. 255, pl. LXIX ; A. RADWAN, *MDAIK* 31, 1975, p. 104, fig. 9.

[5] A. RADWAN, dans *Ägypten. Dauer und Wandel*, p. 64-65 et fig. 18. Sur ce relief et pour la bibliographie, voir C. SPIESER, *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, Fribourg, Göttingen, 2000, p. 217 (98) et p. 313 (dessin).

[6] M. VON BURCHARDT, « Datierte Denkmäler der Berliner Sammlung aus der Achämenidenzeit », *ZÄS* 49, 1911, p. 71-72 (2), pl. VIII (1) ; PM IV, p. 104 ; *Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin, 1967, p. 96 (958), avec photo.

Cet article s'intéresse aux scènes montrant une forme particulière du roi-faucon. Il s'agit de sa représentation hiéracocéphale, c'est-à-dire à corps humain et à tête de faucon [7]. Cet aspect est connu pour deux pharaons du Nouvel Empire : Amenhotep III et Ramsès II. Pour Amenhotep III, on se contentera de citer les attestations déjà réunies, notamment par A. Radwan [8] et par S. Bickel [9] : sa figuration dans la salle hypostyle du temple de Louqsor où il est figuré debout, coiffé de la double couronne, portant un plateau chargé de quatre vases [10] ; un relief de la crypte du temple de Sesebi datant d'Amenhotep IV montrant plusieurs divinités parmi lesquelles Amenhotep III, peut-être dans le rôle d'Horus [11] ; une stèle abydénienne (Turin B 2728) montrant Amenhotep III (en Harendotès, fils d'Isis, doux d'amour) hiéracocéphale jouant le rôle d'officiant devant Osiris et Isis [12] ; une autre stèle d'Abydos (BM 365) figurant Amenhotep III (en Harendotès qui réside en Abydos) hiéracocéphale assis entre Osiris et Isis [13].

En ce qui concerne l'aspect hiéracocéphale de Ramsès II – qui fait l'objet de cet article –, il est attesté, dans le cadre du programme de déification de ce souverain en Nubie [14], sur deux stèles provenant d'Akcha et d'Abou Simbel, et dans plusieurs de ses temples nubiens. Le registre supérieur de la stèle de Oupouaout, trouvée dans le temple d'Akcha, montre ainsi deux images de Ramsès II déifié, figurées assises face à face autour d'une table d'offrandes. Celle de droite, d'aspect hiéracocéphale, la tête surmontée d'un disque solaire, tient le sceptre *wȝs*. En face, le pharaon est anthropomorphe, également avec la tête surmontée d'un disque solaire. Une formule invocatoire précède le nom du roi déifié sur chacune des deux moitiés de la scène : à droite on lit *(Rʿ-ms-sw mry-Jmn)*, « Ramsès-aimé-d'Amon », alors que, à gauche, il s'agit de *Jmn n(y) (Wsr-Mȝʿ.t-Rʿ stp.n-Rʿ)*, « Amon d'Ousermaâtrê-setepenrê » [15]. La seconde stèle, appartenant à Houy, fut trouvée dans le sable à l'extrémité nord de la terrasse du grand temple d'Abou Simbel (Musée égyptien du Caire, reg. prov. 26/8/15/1). Sur son registre supérieur, le prêtre-*ouâb* Houy est figuré debout levant les bras en adoration devant Ramsès II suivi de Thot, figurés tous deux assis. Ramsès II déifié est représenté

---

[7] Pour les statues et les reliefs des hiéracosphinx, voir A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, Louvain, 2001, p. 367, p. 369 (pour les hiéracosphinx en mouvement) et p. 414-417.

[8] *MDAIK* 31, 1975, p. 100-102 et p. 104.

[9] « Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », *BIFAO* 102, 2002, p. 71-72 et p. 80-81.

[10] A. GAYET, *Le temple de Luxor*, *MMAF* 15, Paris, 1894, p. 50, pl. XVI (sc. inf.) ; A. RADWAN, *MDAIK* 31, 1975, p. 104, fig. 8 ; S. BICKEL, *BIFAO* 102, 2002, p. 71 et p. 84, fig. 4.

[11] A.M. BLACKLMAN, « Preliminary Report on the Excavations at Sesebi, Northern Province, Anglo-Egyptian Sudan, 1936-37 », *JEA* 23, 1937, p. 148-149 ; PM VII, p. 173 ; S. BICKEL, *BIFAO* 102, 2002, p. 72.

[12] A. RADWAN, *MDAIK* 31, 1975, p. 100-102 et fig. 3 ; S. BICKEL, *BIFAO* 102, p. 80-81 et p. 88, fig. 11 ; A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, Le Caire, 2010, p. 148-149, pl. 28.

[13] *HTBM* VII, Londres, 1925, p. 13, pl. 46 ; A. RADWAN, *MDAIK* 31, 1975, p. 102 et p. 101, fig. 4 ; S. BICKEL, *BIFAO* 102, p. 81 et p. 89, fig. 12 ; A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis*, p. 148, pl. 27 (1).

[14] Sur la déification de Ramsès II en Nubie, voir L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, *ADAIK* 5, Glückstadt, 1969, en particulier p. 1-16 et p. 43-44.

[15] A. ROSENVASSER, « The Stela Aksha 505 and the Cult of Ramesses II as a God in the Army », *RIHAO* 1, 1972, p. 99-114, pl. I. Pour le culte de Ramsès II à Akcha, voir aussi A.D. DE RODRIGO, « Aspectos políticos de la deificacíon de Ramsés en Aksha (Nubia) », *REE* (BA) 2, 1991, p. 17-22 ; P. FUSCALDO, « Aksha (Serra West): A Lintel and Two Fragments of Lintels Offering Additional Evidence for the Deification of Ramesses II », *BES* 11, 1991-1992, p. 23-32.

hiéracocéphale ; il est coiffé du disque solaire et tient le *wȝs* de la main droite et le *ʿnḫ* de la gauche. Son nom de naissance est écrit sans cartouche [16].

En ce qui concerne les temples nubiens, Ramsès II déifié est figuré sous un aspect anthropomorphe à Abou Simbel (le grand et le petit temple), à Ouadi al-Sebouâ, à Derr, à Gerf Hussein et à Akcha. Cependant, cette morphologie n'apparaît que dans un second temps dans le grand temple d'Abou Simbel, car dans un premier temps (*infra*), dans ce seul temple, ce roi-dieu avait été représenté avec un corps humain et une tête de faucon. Les sept scènes reproduisant cet aspect spécifique montrent la tête de Ramsès II hiéracocéphale surmontée du croissant lunaire et du disque (scènes 1-3), du seul disque solaire (scènes 4-6) ou de la double couronne (scène 7) [17].

A- Ramsès II hiéracocéphale coiffé du croissant lunaire et du disque

Scène 1 : grande salle, pilier n° 1, rangée sud, face est, tableau supérieur [fig. 1]. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde du sud vers le nord.

> Le roi Ramsès II fait l'offrande de la résine et lève un bras en adoration devant son image déifiée hiéracocéphale qui tient le *ʿnḫ* de la main droite et un sceptre de la gauche. Les deux personnages sont représentés debout face à face. Le roi-dieu hiéracocéphale est doté d'une oreille humaine. Au-dessus de sa tête est gravé : *ḏd-mdw jn Wsr-Mȝʿ.t-Rʿ stp.n-Rʿ ḥr(y)-jb pȝ pr ⟨Rʿ-ms-s(w) mry-Jmn⟩*, « paroles dites par Ousermaâtrê-setepenrê qui réside dans le grand temple de Ramsès-aimé-d'Amon ». Le nom de couronnement du roi déifié est écrit sans cartouche [18].

Scène 2 : seconde salle hypostyle, pilier n° 1, rangée sud, face est [fig. 2]. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde du nord vers le sud.

> Anoukis donne de la main droite le *ʿnḫ* au roi hiéracocéphale et l'enlace du bras gauche. Les deux personnages sont figurés debout face à face. Dans cet exemple, une corne de bélier entoure l'oreille du faucon qui affecte une forme d'oreille humaine. Au-dessus de la tête du pharaon hiéracocéphale est gravé : *ḏd-mdw jn Rʿ-ms-s(w) mry-Jmn d(w) ʿnḫ*, « paroles dites par Ramsès-aimé-d'Amon doué de vie ». Le nom de naissance du roi est écrit sans cartouche [19].

Scène 3 : vestibule précédant le sanctuaire, paroi ouest, montant nord de la porte médiane menant au sanctuaire, tableau supérieur [fig. 3]. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde du sud vers le nord.

---

[16] G. MASPERO, *Rapports relatifs à la consolidation des temples*, *TempImm*., Le Caire, 1911, p. 160 et fig. 14 ; PM VII, p. 111 ; A. RADWAN, dans *Ägypten. Dauer und Wandel*, pl. 10.

[17] Je remercie Abdel-Hamid Maarouf, directeur du Cedae, pour m'avoir autorisé à publier les photos reproduites à la fin de cet article (fig. 1-7).

[18] Cedae, plan clé F 12b, nég. n° 334 ; PM VII, p. 105 (Ia) ; L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, Bruxelles, 1965, p. 196 (2 ; qui note à tort que le roi hiéracocéphale est doté d'une corne de bélier) et photo en face de p. 193.

[19] Cedae, plan clé H 5b, nég. n° 2484-2486 ; L*D* III, pl. 189 (c) ; PM VII, p. 109 (IX) ; L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 196 (3) ; A. RADWAN, *op. cit*., p. 66, fig. 19.

Le roi Ramsès II est figuré debout (en adoration ?) devant son image déifiée, représentée elle aussi debout. Celle-ci tient le *ꜥnḫ* de la main droite et un sceptre de la gauche. Au-dessus de sa tête est gravé : *ḏd-mdw jn Rꜥ-ms-s(w) mry-Jmn*, « paroles dites par Ramsès-aimé-d'Amon ». Le nom de naissance du roi hiéracocéphale n'est pas entouré d'un cartouche [20].

B- Ramsès II hiéracocéphale coiffé du disque solaire

Scène 4 : salles du trésor sud, salle N orientée est-ouest, paroi sud, à droite de la porte de la salle P [fig. 4]. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde de l'ouest vers l'est.

Le roi hiéracocéphale est représenté debout tenant le *ꜥnḫ* de la main gauche et le sceptre *wꜣs* – duquel pend le *ḥb* – de la droite avancée dans la direction de Ramsès II debout. Le pharaon Ramsès II tient de la main gauche l'oiseau *rḫy.t* et de la droite – qui reçoit le *ḥb* – le signe *ꜥnḫ*. Le disque surmontant la tête du pharaon hiéracocéphale est entouré d'un cobra. Près de la tête du roi hiéracocéphale est gravé : *(Rꜥ-ms-sw mry-Jmn) pꜣ nṯr ꜥꜣ*, « Ramsès-aimé-d'Amon, le grand dieu » [21].

Scène 5 : vestibule conduisant aux deux salles du trésor Nord les plus à l'Ouest (U et T), paroi nord [fig. 5]. Cette scène est le pendant nord de la précédente. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde de l'ouest vers l'est.

Le roi-dieu hiéracocéphale dirige de la main droite le *ꜥnḫ* vers les narines de Ramsès II, et de la gauche tient la main droite du roi. Les deux personnages sont figurés debout, face à face. Au-dessus de la tête du pharaon déifié est gravé : *Rꜥ-ms-sw pꜣ nṯr ꜥꜣ*, « Ramsès, le grand dieu ». Le nom du roi est écrit sans cartouche. Dans cet exemple, le disque solaire n'est pas entouré du cobra [22].

Scène 6 : salles du trésor nord, salle Q la plus à l'est (orientée nord-sud), paroi ouest [fig. 6]. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde du nord vers le sud.

Le pharaon Ramsès II est agenouillé devant son image déifiée assise, levant un bras en adoration et tenant de l'autre l'aiguière *nms.t*. Le disque solaire est orné à sa base d'un cobra dressé. Le roi-dieu hiéracocéphale tient le *wꜣs* de la main droite et le *ꜥnḫ* de la

[20] Cedae, plan clé L 14, nég. n° 3319 ; PM VII, p. 110 (110) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, pl. I (a).

[21] Cedae, plan clé N 4, nég. n° 10 ; PM VII, p. 106 (47 ; qui note à tort que le dieu hiéracocéphale est Horus) ; S. DONADONI, H. EL-ACHIRIE, Chr. LEBLANC, F. ABDEL-HAMID, avec la collaboration de J. ČERNY et F. GHATTAS, *Grand temple d'Abou Simbel* III. *Les salles du trésor sud* I, *CollSc* 48, Le Caire, 1975, p. 14-15 et p. 24 (N 4), pl. XIII ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel. À la gloire de Ramsès*, Paris, 2003, p. 232-233 et ill. 80.

[22] Cedae, plan clé S 9, nég. n° 51 ; L*D* III, pl. 191 (f) ; PM VII, p. 107 (75-76) ; A. ROSENVASSER, *RIHAO* 1, 1972, p. 112, fig. 7. L.-A. Christophe (*Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 196 [6]), note que « dans la chapelle creusée dans la montagne au sud du grand temple », sur la frise du mur sud sont figurés Horus de Baki, Horus de Miam, Horus de Bouhen, Thot, Hathor, Bastet et un dieu hiéracocéphale appelé Amon Ousermaâtrê ; l'examen de ce relief à partir de la photo conservée au Cedae montre que le dernier dieu est anthropomorphe et non hiéracocéphale.

gauche. Devant sa tête est gravé : *ḏd-mdw jn Rʿ-ms-s(w) pɜ nṯr ʿɜ*, « paroles dites par Ramsès, le grand dieu ». Le nom du roi est écrit sans cartouche. Derrière le pharaon agenouillé se trouve une colonne de texte se rapportant au souverain hiéracocéphale déifié : *ḏd-mdw jn n(y)-sw.t nb Tɜ.wy (Wsr-Mɜʿ.t-Rʿ stp.n-Rʿ) ḫnty ʿnḫ.w nb.w*, « paroles dites par le roi, le seigneur du Double-Pays, Ousermaâtrê-setepenrê, qui se trouve à la tête de tous les vivants » [23].

C- Ramsès II hiéracocéphale coiffé d'une double couronne ornée d'un petit disque solaire à sa base reposant sur deux cornes horizontales dotées d'un cobra suspendu

Scène 7 : chapelle de Thot, paroi sud. Le roi-dieu hiéracocéphale regarde de l'ouest vers l'est [fig. 7].

Le roi déifié se trouve à l'extrémité droite d'une scène d'encensement et de libation faite par le pharaon Ramsès II suivi de son *kɜ* devant la barque de Thot. Devant l'image du roi-dieu hiéracocéphale est gravé : *ʿnḫ nṯr nfr wr bjɜ.w ʿšɜ.w m pr ms s(w) nb ḫpš nb Tɜ.wy (Wsr-Mɜʿ.t-Rʿ stp.n-Rʿ) nb ḫʿ.w (Rʿ-ms-sw mry-Jmn)*, « vive le dieu parfait, aux grandes et nombreuses merveilles dans la maison de celui qui l'a enfanté, le seigneur de la force, le seigneur du Double-Pays, Ousermaâtrê-setepenrê, le seigneur de l'apparition Ramsès-aimé-d'Amon » [24].

L.-A. Christophe [25], expliquant les attributs divins de Ramsès II dans les scènes du grand temple d'Abou Simbel évoquées ci-dessus, note que la tête de faucon assimile ce souverain à Horus de Méha [26], la corne de bélier à Amon (scène 2) [27], le croissant et le disque à Thot (scènes 1-3) et l'oreille humaine (scènes 1-2) à Ptah ou bien encore vient confirmer le statut du pharaon comme dieu vivant sur terre. Le croissant lunaire et le disque qui, certes, peuvent faire allusion à Thot comme l'a noté L.-A. Christophe, se réfèrent plus probablement, comme l'avait déjà suggéré L. Habachi [28], au dieu lunaire Khonsou qui affecte cette même forme (tête de faucon surmontée du croissant et du disque) dans le grand temple d'Abou Simbel [fig. 8].

En essayant d'établir une évolution chronologique de la déification de Ramsès II dans le grand temple d'Abou Simbel, L.-A. Christophe [29] suggère trois phases :

1- La première phase se caractérise par une morphologie « complexe », réunissant la corne de bélier, le croissant, le disque et l'oreille humaine (scène 2). On classera également dans cette phase les deux scènes (scènes 1 et 3) montrant la tête du faucon

---

[23] Cedae, plan clé Q 4, nég. n° 83 ; PM VII, p. 107 (63-64) ; L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 196 (4) ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 251 et ill. 114 et fig. 53.

[24] Cedae, plan clé Y 5-6, nég. n° 2684 ; PM VII, p. 98 (3 ; qui considère que le dieu hiéracocéphale est Rê-Horakhty) ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 264-265 et p. 266-267, ill. 131.

[25] *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 196-197.

[26] D'après L.-A. Christophe (*op. cit.*, p. 196 [2 et 4]), Ramsès II hiéracocéphale remplace Horus de Méha dans deux scènes du grand temple d'Abou Simbel (scènes 1 et 6).

[27] *Contra* L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 196 (2), le souverain déifié n'est pas doté de corne de bélier dans la scène 1.

[28] *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 6.

[29] *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 197, p. 199 et p. 205.

surmontée du croissant et du disque (le roi est doté d'une oreille humaine seulement dans la scène 1).

2- Dans la deuxième phase, le roi affecte la même forme que Rê-Horakhty (scènes 4-6).

3- Quant à la dernière phase, elle montre le roi-dieu anthropomorphe avec la tête surmontée du disque solaire. Dans cette phase, ses barques sacrées affectent la forme de celles de Rê-Horakhty, d'abord dans le temple d'Abou Simbel, puis dans les temples de Ouadi al-Sebouâ, Derr et Gerf Hussein (pour les scènes des barques sacrées du roi déifié, voir *infra*).

L'emplacement de ces scènes réunies, dans le grand temple d'Abou Simbel, semble favoriser la distinction des deux premières phases proposées par L.-A. Christophe. En effet, les reliefs appartenant à la première phase (le roi hiéracocéphale doté du croissant et du disque : scènes 1-3) se trouvent à l'intérieur du temple [30], alors que les scènes de la deuxième phase proviennent des salles annexes (salles du Trésor : scènes 4-6) [31].

Dans les trois scènes montrant le roi déifié coiffé du croissant et du disque (scènes 1-3), son nom est précédé de la séquence *ḏd-mdw jn* « paroles dites par », à l'instar des divinités. Dans les scènes où il affecte l'aspect de Rê-Horakhty (scènes 4-6), son nom n'est jamais précédé de cette formule [32], alors que dans la scène 7, les cartouches du roi hiéracocéphale sont précédés d'un protocole royal classique, puisqu'il y est figuré comme un pharaon régnant coiffé de la double couronne [33]. Pour revenir aux trois scènes qui l'illustrent sous l'aspect de Rê-Horakhty (scènes 4-6), l'absence de la séquence divine *ḏd-mdw jn* semble être compensée par l'ajout de l'épithète divine *pꜣ nṯr ꜥꜣ* « le grand dieu ». D'après L.-A. Christophe [34], l'usage de cette épithète « fut le moyen le plus simple de faire savoir, que de son vivant, il avait acquis toutes les qualités et prérogatives divines ».

Le nom du roi-dieu hiéracocéphale n'est entouré d'un cartouche que deux fois (scènes 4 et 7). On remarquera aussi que c'est son nom de naissance qui est employé le plus souvent (scènes 2-6), dont deux fois sous la forme abrégée *Rꜥ-ms-sw* (scènes 5-6). Quant au nom de couronnement, il n'est utilisé qu'une fois (scène 1) [35]. Un seul relief montre les deux noms entourés de cartouches (scène 7), mais rappelons que cette scène montre le roi déifié dans l'attitude du souverain régnant.

Toutes les scènes du pharaon hiéracocéphale montrent celui-ci regardant vers la sortie du temple (à l'instar des divinités) à l'exception de la scène 2 où il est orienté vers l'intérieur du temple. Cette scène est de nature différente puisqu'elle est la seule où le roi-dieu hiéracocéphale ne joue pas le rôle d'un dieu puisqu'il reçoit le *ꜥnḫ* de la part d'Anoukis.

---

[30] Il est à noter que ces trois reliefs se trouvent à chaque fois sur la paroi Est.

[31] De même, le relief montrant le roi hiéracocéphale coiffé de la double couronne (scène 7) se trouve à l'extérieur du temple, dans la chapelle de Thot.

[32] Dans la scène 6 uniquement, cette séquence introduit le protocole du roi, dans une colonne de texte qui précède le tableau.

[33] Il est intéressant de noter que dans la scène de la paroi opposée (paroi nord de la chapelle de Thot), c'est l'image de Maât personnifiant le nom de couronnement de Ramsès II qui est figurée (*infra*, scène 10).

[34] *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 197.

[35] Dans la scène 6, la colonne de texte qui précède le tableau principal conserve le nom de couronnement du pharaon.

D'ailleurs, c'est la seule scène où le nom de Ramsès II est suivi de l'épithète royale *dw ʿnḫ*, « doué de vie ». Enfin, cette scène est la seule qui montre une corne de bélier entourant l'oreille du pharaon hiéracocéphale [36].

Outre les scènes du grand temple d'Abou Simbel évoquées ci-dessus qui montrent le roi déifié Ramsès II hiéracocéphale (scènes 1-7), il convient de citer les exemples suivants où la proue et la poupe de la barque sacrée de ce roi-dieu affectent la forme d'une tête de faucon coiffé du disque solaire. Ces scènes qui proviennent exclusivement des temples nubiens confirment l'assimilation de Ramsès II déifié au dieu solaire Rê-Horakhty.

D. La barque de Ramsès II affectant la forme de celle de Rê-Horakhty (proue et poupe sous la forme d'une tête de faucon surmontée du disque solaire)

Scène 8 : grand temple d'Abou Simbel, seconde salle hypostyle, paroi nord.

Le roi Ramsès II, suivi de Néfertari qui tient deux sistres, procède aux libations et à l'encensement devant la barque de Ramsès II déifié, portée par des prêtres. Dans cette scène, le disque solaire surmontant la tête du faucon de la proue et la poupe de la barque sacrée est entouré d'un cobra. Au-dessus de Ramsès II est gravé : *rdj.t snṯr n ⟨Rʿ-ms-s(w) mry-Jmn⟩ (...)*, « faire l'encensement pour Ramsès-aimé-d'Amon *(...)* ». Au-dessus de la proue est écrit : *ḏd-mdw jn ⟨Rʿ-ms-s(w) mry-Jmn⟩ ḥry-jb pɔ pr Rʿ-ms-[sw mry-Jmn]*, « paroles dites par Ramsès-aimé-d'Amon qui réside dans le temple de Rams[ès-aimé-d'Amon] » [37].

Sur la paroi opposée sud de la même salle, une scène similaire montre la barque d'Amon-Rê.

Scène 9 : grand temple d'Abou Simbel, sanctuaire, paroi nord.

Ramsès II, de la main droite, fait des libations sur une table d'offrandes et de l'autre fait l'encensement, devant la barque de Ramsès II déifié. Au-dessus de la barque est gravé : *ḏd-mdw jn Rʿ-ms-s(w) mry-Jmn (…)*, « paroles dites par Ramsès-aimé-d'Amon (…) » (le nom du roi n'est pas entouré d'un cartouche) [38].

La scène de la paroi opposée montre la barque d'Amon-Rê.

---

[36] Pour la corne de bélier entourant l'oreille des rois, voir D. WILDUNG, *Egyptian Saints. Deification in Pharaonic Egypt*, New York, 1977, p. 3-8 ; L. BELL, « Luxor Temple and the Cult of the Royal *Ka* », *JNES* 44, 1985, p. 269, n. 84 ; H. GOEDICKE, *Problems concerning Amenophis III*, Baltimore, 1992, p. 53-65. Plusieurs autres reliefs du grand temple d'Abou Simbel montrent la corne autour de l'oreille de Ramsès II anthropomorphe, voir par exemple L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, photo en face de p. 208 ; S. DONADONI *et al.*, *Les salles du trésor sud* I, pl. XIV ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 219, ill. 65.

[37] PM VII, p. 109 (98) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 4-5 et fig. 4 ; K*RI* II, p. 758 (13)-759 (4) ; K*RITA* II, p. 500-501 (§ 270, D) ; K*RITANC* II, p. 484-485 (§ 922, D et § 923) ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 218-219.

[38] PM VII, p. 110 (114) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 5-6 et fig. 5 ; K*RI* II, p. 761 (5-10) ; K*RITA* II, p. 502 (§ 270, C) ; K*RITANC* II, p. 486-487 (§ 926, C et § 927) ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 229 et p. 230, ill. 76.

Scène 10 : grand temple d'Abou Simbel, chapelle de Thot, paroi nord.

Le roi, suivi de son *kꜣ*, fait libations et encensement devant la barque de Ramsès II. Dans cette scène, le disque surmontant la tête du faucon de la proue est doté d'un cobra. Au-dessus de la barque sacrée est gravé : *Rʿ-(ms)-sw (mry)-Jmn m wjꜣ nṯr ʿꜣ*, « Ramsès-aimé-d'Amon, dans la barque sacrée, le grand dieu ». Le nom du roi n'est pas entouré d'un cartouche. La barque est suivie de Maât debout personnifiant le nom de couronnement de Ramsès II *Wsr-Mꜣʿ.t-Rʿ* (Maât, dotée d'un disque *Rʿ* sur la tête, tient un sceptre *wsr*) [39].

Dans la scène de la paroi opposée (scène 7), c'est la barque de Thot qui est figurée.

Scène 11 : temple de Ouadi al-Sebouâ, sanctuaire, paroi nord.

Ramsès II offre des fleurs devant la barque de « Ramsès dans la maison d'Amon ». Dans cette scène, le disque surmontant la tête du faucon est entouré d'un cobra [40].

La paroi sud opposée est occupée par la barque d'Amon.

Scènes 12-13 : temple de Derr, deuxième salle à piliers, parois est (Nord conventionnel [41]) et ouest (Sud conventionnel).

Deux scènes opposées occupant la moitié nord des parois est (Nord conventionnel) et ouest (Sud conventionnel) montrent la barque de Ramsès II portée sur les épaules des prêtres. Dans celle de l'est, le pharaon offre des fleurs et dans celle de l'ouest, il fait l'encensement et les libations [42].

Scènes 14-15 : temple de Derr, sanctuaire, parois est (Nord conventionnel) et ouest (Sud conventionnel).

Deux scènes opposées des parois est et ouest du sanctuaire montrent le pharaon faisant libations et encensement devant la barque sacrée. Dans la scène de l'est (Nord conventionnel), la barque est suivie d'une représentation debout de Ramsès II déifié anthropomorphe avec la tête surmontée du disque. Derrière cette image du pharaon déifié se trouve une scène d'offrandes devant Ptah. Dans la scène opposée ouest (Sud

---

[39] PM VII, p. 98 (4 ; qui note à tort que la barque sacrée est celle d'Amon-Rê) ; M. PETERS-DESTÉRACT, *Abou Simbel*, p. 269 et p. 270-271, ill. 134.

[40] L*D* III, pl. 180 (a) ; H. GAUTHIER, *Le temple de Ouadi Es-Sebouâ* II, *TemplImm*., Le Caire, 1912, p. 205-206, pl. LIX (B)-LX ; PM VII, p. 62 (119 ; qui note que la barque sacrée est celle de Rê-Horakhty) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 13, pl. VI ; K*RI* II, p. 737 (9-14) ; K*RITA* II, p. 487 (§ 267, F.g) ; K*RITANC* II, p. 472-473 (§ 267, F.g).

[41] Pour l'orientation du temple de Derr, voir B. LURSON, *Osiris, Ramsès, Thot et le Nil. Les chapelles secondaires des temples de Derr et Ouadi es-Seboua*, *OLA* 161, Louvain, 2007, p. 4, n. 11.

[42] A.M. BLACKMAN, *The temple of Derr*, *TemplImm*., Le Caire, 1913, p. 42-44, pl. XXXI-XXXII (sc. est) et p. 54-55, pl. XLI-XLII (sc. ouest) ; PM VII, p. 87 (11 : sc. est ; 16 : sc. ouest) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 14 ; K*RI* II, p. 741 (8-11 : sc. est) et p. 741 (12)-742 (1 : sc. ouest) ; K*RITA* II, p. 489 (§ 268, B.c : sc. est ; qui traduit la légende de la barque « Portable barque-image of Ramesses II in the House of Re ») et p. 489 (§ 268, B.d : sc. ouest) ; K*RITANC* II, p. 474 (§ 903.c et § 905 : sc. est) et p. 474-475 (§ 903.d et § 905 : sc. ouest).

conventionnel), la barque est suivie d'une scène d'onction devant Rê-Horakhty. Aucun texte ne permet de préciser l'identité du dieu hiéracocéphale figurant à la proue et à la poupe de ces deux barques, mais il s'agit très probablement de Ramsès II déifié (à l'instar de la deuxième salle à piliers du temple de Derr, scènes 12-13) [43].

Scène 16 : temple de Gerf Hussein, sanctuaire, paroi nord.

Le relief montre une scène d'offrande de fleurs devant la barque sacrée de Ramsès II [44].

La scène de la paroi opposée montre une scène d'offrande devant la barque de Ptah.

On notera à propos des scènes des barques sacrées de Ramsès II que celles provenant du grand temple d'Abou Simbel (scènes 8-10) se trouvent sur les parois nord, puisque la barque du souverain déifié y remplace celle de Rê-Horakhty qui se trouve d'habitude dans la moitié nord du temple, faisant face dans la moitié sud à celle d'Amon (à l'intérieur du temple) ou à celle de Thot (dans la chapelle qui porte son nom) [45]. Cette remarque est aussi valable pour les scènes provenant des autres temples nubiens. On remarquera que celles de Ouadi al-Sebouâ (scène 11) et de Gerf Hussein (scène 16) occupent les parois nord du sanctuaire, comme pendantes des barques des divinités principales de ces deux temples – Amon et Ptah respectivement – qui occupent les parois sud. Dans le cas du temple de Derr, la barque du roi déifié affecte la forme de celle de Rê-Horakhty quatre fois : sur les parois est et ouest (Nord et Sud conventionnels) de la deuxième salle à piliers (scènes 12-13) et sur les deux longues parois est et ouest (Nord et Sud conventionnels) du sanctuaire (scènes 14-15). Cette double présence, sur des scènes opposées, de la barque sacrée de Ramsès II assimilé à Rê-Horakhty peut être expliquée par le fait que le temple de Derr est consacré principalement à ce dieu [46]. Enfin soulignons que la barque de Ramsès II hiéracocéphale décore les parois nord des sanctuaires du grand temple d'Abou Simbel, des temples de Ouadi al-Sebouâ, de Gerf Hussein et très probablement celui de Derr.

Conclusion

Pour récapituler, les scènes montrant Ramsès II déifié hiéracocéphale proviennent exclusivement de la Nubie. Il est figuré sous cette forme sur une stèle d'Akcha et sur une stèle provenant du grand temple d'Abou Simbel ; tous les reliefs se trouvent quant à eux dans ce dernier temple. En effet, les scènes du grand temple d'Abou Simbel montrent que, avant

---

[43] A.M. BLACKMAN, *The temple of Derr*, p. 92-94, pl. LVII-LX (sc. est) et p. 97-98, pl. LXII-LXIII (sc. ouest) ; PM VII, p. 88-89 (27 : sc. est) et p. 89 (28 : sc. ouest) ; L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 14 et p. 15, fig. 10 (sc. est) et fig. 11 (sc. ouest) ; K*RI* II, p. 744 (6-13 : sc. est) et p. 744 (14)-745 (3 : sc. ouest) ; K*RITA* II, p. 491 (§ 268, C.a : sc. est ; § 268, C.b : sc. ouest) ; K*RITANC* II, p. 475-476 (§ 906.a et § 907 : sc. est) et p. 476 (§ 906.b et § 907 : sc. ouest).

[44] PM VII, p. 36 (39 ; qui considère que la barque sacrée appartient à Rê) ; K*RI* II, p. 724 (9-13) ; K*RITA* II, p. 477-478 (§ 266, F2 [ii] ; qui traduit la légende de la barque : « words spoken by [the Barque-Image ?] of Ramesses II [in the House of Ptah]) ; K*RITANC* II, p. 467 (§ 886, F2 et § 887 ; qui note que la barque est « not of Ptah *per se*, but of "Ramesses II in the House of Ptah", and doubtless as a form of Ptah »).

[45] L.-A. CHRISTOPHE, *Abou Simbel et l'épopée de sa découverte*, p. 205 ; L. HABACHI, *op. cit.*, p. 6.

[46] Il convient de rappeler que le temple de Derr, consacré au dieu solaire Rê-Horakhty, est le seul érigé par Ramsès II sur la rive est du Nil. Ce temple est aussi consacré à Amon-Rê, K*RITANC* II, p. 475, § 905.

d'opter pour son aspect anthropomorphe, Ramsès II déifié s'identifie, sous la forme hiéracocéphale, dans un premier temps, au dieu lunaire Khonsou (ou Thot), puis au dieu solaire Rê-Horakhty [47]. Cette assimilation à travers les scènes est attestée uniquement dans le grand temple d'Abou Simbel, alors que la barque sacrée de ce pharaon déifié affecte la forme de celle de Rê-Horakhty dans ce temple puis dans les autres temples nubiens qui témoignent de sa déification confirmée : Ouadi al-Sebouâ, Derr et Gerf Hussein.

[47] L'identification de Ramsès II avec Rê-Horakhty dans le grand temple d'Abou Simbel est concrétisée par la scultpture de l'image de ce dieu hiéracocéphale dans la niche qui surmonte l'entrée du temple (rébus du nom de couronnement de Ramsès II) ; pour un dessin et un cliché de cette sculpture, voir L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, p. 9, fig. 8, pl. V (a).

Fig. 1. Scène 1 (Cedae, nég. n° 334).

Fig. 2. Scène 2 (Cedae, nég. n° 2484).

Fig. 3. Scène 3 (Cedae, nég. n° 3319).

Pl. II

Fig. 4. Scène 4 (Cedae, nég. n° 10).

Fig. 5. Scène 5 (Cedae, nég. n° 51).

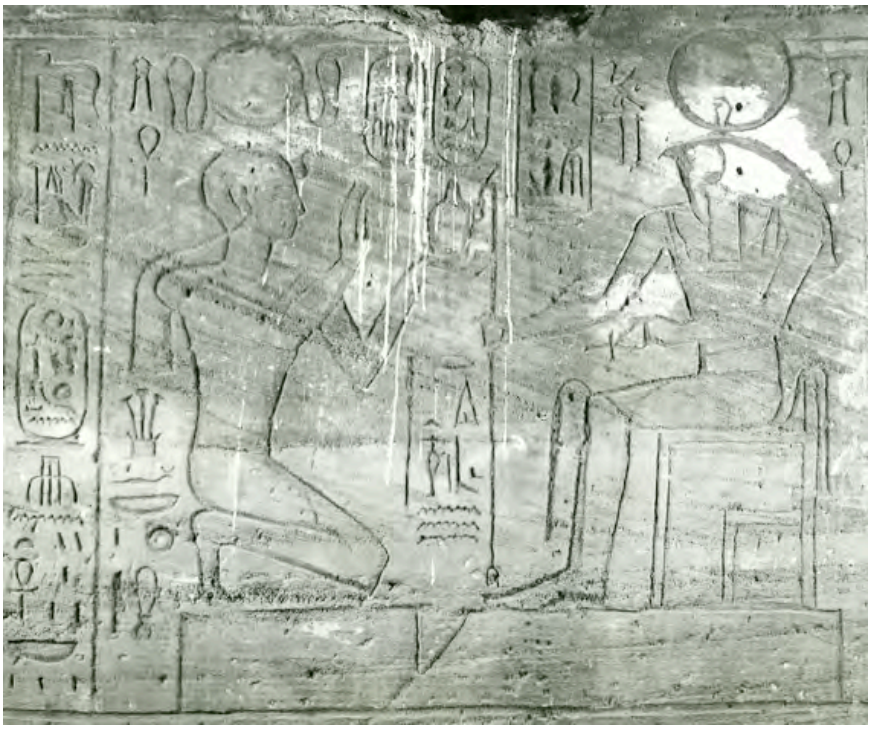


Fig. 6. Scène 6 (Cedae, nég. n° 83).

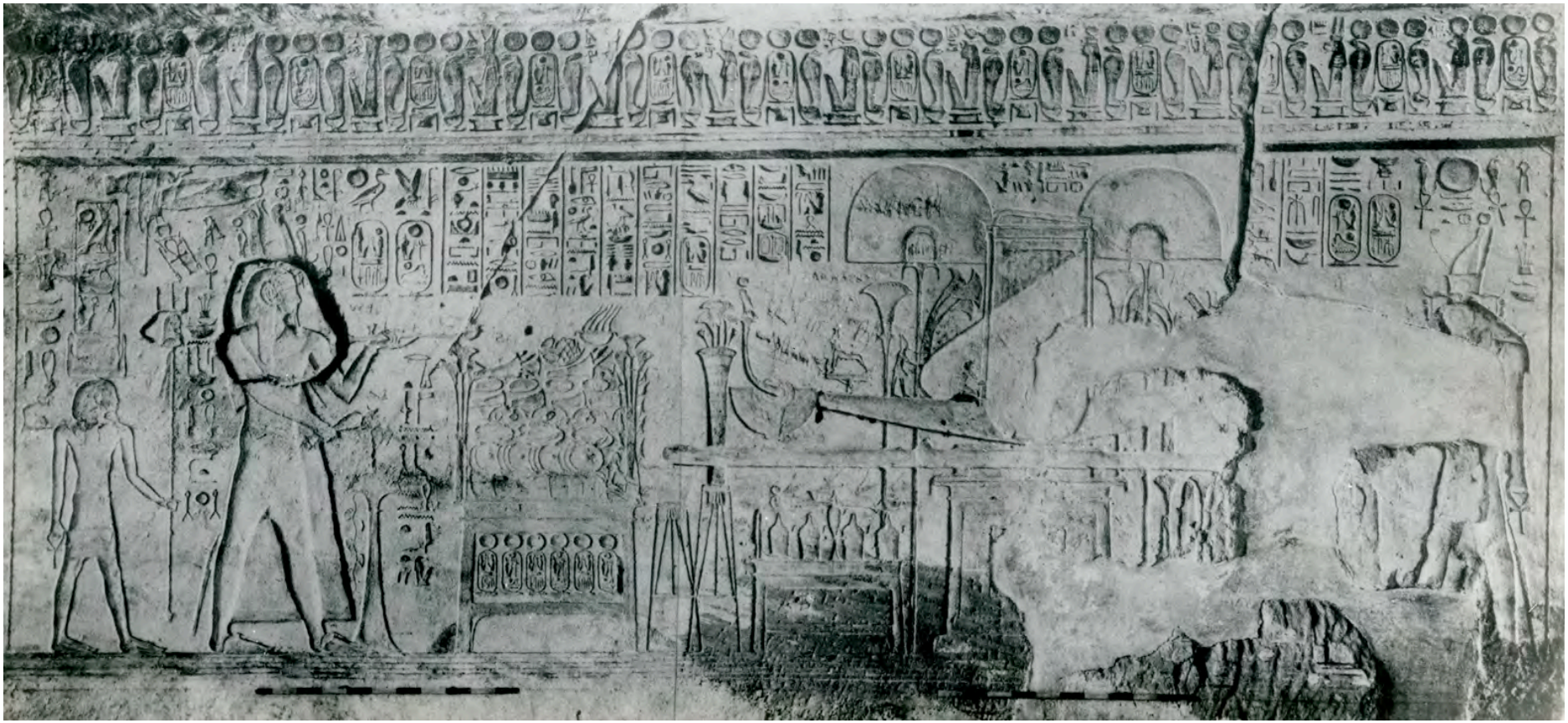


Fig. 7. Scène 7 (Cedae, nég. n° 2684).

Pl. IV

Fig. 8. Ramsès II offrant à Khonsou hiéracocéphale coiffé du croissant et du disque (© Kh. El-Enany).

Guirlandes de « chardons », feuilles de perséa et fleurs de lotus pour un grand pharaon [1]

Marguerite Erroux-Morfin

UNE GUIRLANDE composée de fleurs ressemblant à celles du chardon [2] couleur de feu a été observée sur la momie d'Amenhotep I^er [3], au moment de la découverte des momies royales et princières en 1881. Un fragment de cette guirlande avec ses dix-sept fleurs de carthame, en bon état, que nous publions, est conservé à Montpellier. Avant d'appartenir à M. Jean Guizard que nous tenons à remercier vivement, elle faisait partie de la collection d'É. Brugsch, (Pacha), conservateur-adjoint du musée d'Antiquités de Boulaq, à l'époque d'A. Mariette et de G. Maspero, dans les années 1879 à 1914 [4]. Cet égyptologue allemand a eu ainsi l'opportunité de pénétrer dans la cachette royale et d'en organiser le sauvetage. Grâce à ses talents de lithographe et de photographe, la communauté scientifique possède une galerie de portraits des momies royales de la Cachette de Deir el-Bahari. Cette guirlande, parmi d'autres pièces rapportées d'Égypte par É. Brugsch, a été transportée à Nice où il s'est

---

[1] Sous le nom de grand pharaon, dans le contexte de notre étude, sont désignés Âhmosis, Amenhotep I^er, Ramsès II. Dans le contexte valéryen, il faut penser au professeur Jean-Claude Grenier, qui a reçu de ses collègues cette désignation, dans les périodes où il animait avec autorité les assemblées universitaires.

[2] Le carthame a été comparé par les botanistes grecs et latins de l'Antiquité au chardon en raison de ses feuilles et capitules, par exemple chez THÉOPHRASTE, *H.P.* VI, 4.5 ; PLINE, *NH XXI*, 90, cité sous le nom de *cnécos*, avec une distinction entre l'espèce sauvage et cultivée et l'huile. Les carthames appartiennent à la famille des *Asteraceae*, anciennement des *Compositae*. Un carthame sauvage pousse encore en Égypte, dans le Delta, sur la côte ouest de la Méditerranée jusqu'à Rosette. Il s'agit du *C. lanatus* L. ; cf. V. TÄCKHOLM, *Students'Flora of Egypt*, 2^e éd., p. 544. Mais les botanistes ne semblent pas d'accord sur l'existence d'une espèce sauvage et l'autre cultivée ; cf. Alph. de CANDOLLE, *Origine des plantes cultivées*, 5^e éd. Paris, 1912, p. 130-132 : « tout en sachant que le carthame n'a jamais été trouvé à l'état spontané ». Voir également D. ZOHARY, M. HOPF, *Domestication of plants in the Old World. The origin and spread of cultivated plants in West Asia, Europe, and the Nile Valley*, Oxford, 1988, p. 174 : « This distribution suggests a Near Eastern or Central Asiatic origin and domestication that must have preceded the Egyptian 2nd millennium BC archaeological finds ». P. QUEZEL, S. SANTA, *Nouvelle flore de l'Algérie et des régions désertiques méridionales* II, Paris, 1963, p. 1038, précisent en disant : « Les *Carthamus* s'hybrident entre eux avec une extrême facilité » et rangent parmi les diverses combinaisons possibles le *C. lanatus* L., plus connu sous le nom de « chardon à quenouille », en raison de sa tige dressée et bien droite ; H.N. BARAKAT, N. BAUM, *La végétation antique de Douch (Oasis de Kharga)*, *DFIFAO* 27, Le Caire, 1992, p. 34-35.

[3] V. LORET, *La flore pharaonique d'après les documents hiéroglyphiques et les spécimens découverts dans les tombes*, Paris, 1982, n° 108, p. 66 ; E. Elliot SMITH, *The Royal Mummies, CGC n° 61051-61100*, Le Caire, 1912, p. 18, n° 61058 ; G.A. SCHWEINFURTH, « De la flore pharaonique », *BIE*, 2^e série, n° 3, 1882, Le Caire, 1883, p. 70-71 ; L. KEIMER, *Die Gartenpflanzen im Alten Ägypten,* Berlin, 1924, Hildesheim, 1967, p. 7-8.

[4] Pour la bibliographie d'Émile BRUGSCH (1842-1930), Pacha, consulter W.R. DAWSON, E.P. UPHILL, *Who was Who in Egyptology ?*, Londres, 1972, 3^e édition ; W.R. DAWSON, « Letters from Maspero to Amelia Edwards », *JEA* 33, 1947, p. 70, n. 1, et p. 82, § 52 ; G. MASPERO, É. BRUGSCH, *La trouvaille de Deir el Bahari*, Le Caire, 1881 (vingt photographies par É. Brugsch et texte de G. Maspero) ; G. MASPERO, « Rapport sur la trouvaille de Deir-el-Bahari », *BIE*, 2^e série, n° 2, Le Caire, 1883, p. 129-169, p. 140 pour la description de la découverte de la momie d'Amenhotep I^er.

retiré dès 1914. Peu après sa mort en 1930, sa veuve s'est trouvée dans la nécessité de céder sa collection à un des amis du couple, M. Joseph Guibal, résidant alors à Nice. À la suite de sa succession, deux ventes aux enchères ont dispersé la collection de Brugsch [5]. M. Jean Guizard, par attachement à la mémoire de Joseph Guibal, son grand-père, a racheté quelques pièces. Notre attention se portera uniquement sur les restes floraux de deux guirlandes et trois fleurs de lotus isolées [fig. 1] [6].

Fig. 1. Guirlande de fleurs d'Amenhotep I^er^ (© J. Guizard).

Cette guirlande de carthame a été trouvée sur le corps d'Amenhotep I^er^. Sa momie, nous dit G. Maspero, « est revêtue d'une toile orange, maintenue par des bandes de toile ordinaire (…) Elle est enveloppée des pieds à la tête de guirlandes de fleurs rouges, jaunes et bleues, parmi lesquelles le D^r^ Schweinfurth a reconnu le *Delphinium orientale*, plus connu sous le nom de pied-d'alouette [7], la *Sesbania aegyptiaca*, à fleurs jaunes à pointillés mauves [8], l'*Acacia Nilotica,* le *Carthamus tinctorius*. Une guêpe, attirée par l'odeur, était entrée dans le cercueil au moment de l'enterrement ; enfermée par hasard, elle s'est conservée intacte (…) » [9]. Actuellement, la guirlande est protégée par une boîte reliquaire, formée par un socle de bois

[5] *Archéologie. Collection Émile Brugsch-Pacha et à divers amateurs. Vente aux enchères publiques le lundi 30 septembre 1996 et le mardi 1^er^ octobre 1996*, Paris, Drouot-Richelieu, salle n°1, sous le ministère de M^e^ Fr. DE RICOLÈS, en présence pour l'archéologie égyptienne de M.O. Tiano, p. 91, n° 487 et n^os^ 537-538, 540, p. 100.

[6] Crédit photographique J. Guizard.

[7] V. LORET, *La flore*, n° 197, p. 119 : *Delphinium orientalis* Gay, « Cette plante n'existe plus aujourd'hui en Égypte ». Ses fleurs sont de couleur violet-pourpre.

[8] *Ibid*. n° 151, p. 91 : sur la momie d'Âhmosis des fleurs jaunes de *Sesbania ægyptiaca* L. Merrill (Pers.) ont été observées dans les guirlandes. Cette plante (légumineuse) est cultivée pour ombrager de jeunes pousses délicates ; cf. V. TÄCKHOLM, *Students' Flora*, p. 258 ; L BOULÓS, M. Nabil EL-HADIDI, *The Weed Flora of Egypt*, Le Caire, 1984, p. IX. Cette plante est classée parmi les mauvaises herbes.

[9] Cf. G. MASPERO, *Les Momies royales,* p. 537 ; G. A. SCHWEINFURTH, « De la flore pharaonique », *BIE* 2^e^ série, n° 3, 1882, Le Caire, 1883, p. 70-71 ; D. MEEKS, « De quelques " insectes " égyptiens. Entre lexique et paléographie », dans *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, Le Caire, 2004, p. 282.

légèrement mouluré, coiffé d'un couvercle de verre parallélépipédique. Un coffret identique, au Musée des beaux-arts de Lyon présente une couronne de « triomphe », avec ses fleurs de lotus, fixées dans une guirlande de feuilles de perséa et de pétales de lotus bleu, offerte et dédicacée par É. Brugsch à G. Maspero [10].

La parure florale, objet de notre étude, se compose uniquement de capitules de carthame, *Carthamus* L. à fleurs ligulées à l'origine jaune-orangé [11]. Dans la nature, la tige glabre, dressée, est rameuse à son sommet avec un seul capitule floral à l'extrémité de la tige et des rameaux. Les feuilles alternes et embrassantes sont d'un vert foncé, luisantes, coriaces, bordées de courtes dents épineuses. Les bractées foliacées qui entourent les fleurs tubuleuses sont inermes puis épineuses à la base du capitule [12]. Pour cette composition, chaque capitule est maintenu attaché à une double lamelle ligneuse par l'intermédiaire d'une feuille pliée en deux, lancéolée, coriace, glabre, légèrement dentelée, parcourue par une nervure centrale bien visible. La tige rigide qui sert d'armature provient d'un stipe de palmier fendu longitudinalement en une lamelle.

Le nom de carthame vient de l'hébreu *quartham*, de l'arabe *qortum,* « peindre ». Ces noms font allusion aux propriétés tinctoriales de la plante, d'un usage courant en Égypte jusqu'au XIX[e] siècle. Le carthame se serait répandu en Égypte par l'Éthiopie, d'après A. de Candolle [13]. Sa présence est signalée dans une tombe à partir de la XII[e] dynastie [14]. Le nom hiéroglyphique *kwṯ*, *kṯ* [15] est attesté dès le Nouvel Empire. Dans la Stèle de la Restauration de Toutânkhamon, la mention de cette plante montre qu'elle peut être considérée comme une mauvaise herbe : les sanctuaires en ruine « étaient devenus des collines envahies par le *kṯ* » [16]. Sa forme néo-égyptienne est *qḏ*, en démotique *gḏ* [17]. Fr. Hasselquist, un voyageur de la fin du XVIII[e] siècle, expose pour l'Égypte le procédé tinctorial à partir du *C. tinctorius*, dans son récit *Iter Palestinum* [18].

---

[10] J.-Cl. GOYON, *Des objets qui racontent l'histoire. Les voies d'Osiris en Rê. Collection du Musée des beaux-arts et du Muséum d'histoire naturelle de Lyon*, Lyon, 2002, p. 64-65. Ce reliquaire porte une inscription manuscrite : « Souvenir affectueux à monsieur G. Maspero, Le Caire, 3 juillet 1886, signée "E. Brugsch" ».

[11] P. QUEZEL, S. SANTA, *Nouvelle flore* II, p. 1038. Il est difficile de préciser l'espèce. Il existe même des Carthames à fleurs bleues, *C. cæruleus* L., *C. multifidus* Desf. et des *C. arborescens* L. ; voir S. AMIGUES, *Théophraste. Recherches sur les plantes. À l'origine de la botanique*, Paris, 2010, p. 34, 232, fig. 48.

[12] F.N. HEPPER, *Pharaohs's flowers. The botanical treasures of Tutankhamun*, Kew, Londres, 1990, p. 32, dessin p. 33, pl. 23.

[13] A. DE CANDOLLE, *op. cit.*, p. 132. L'expression « carthame du sud » que l'on peut trouver dans les *scala* ou papyrus médicaux est peut être une allusion à son origine éthiopienne, avec pour relais la Nubie. Au contraire, celle de « carthame du nord » est à considérer comme une allusion au *C. lanatus* L. qui pousse à l'état sauvage dans le Delta », cf. V. TACKHOLM, *Students' Flora*, p. 544. Nous pouvons songer aussi à la couronne rouge de Neith, divinité de Saïs, réputée pour son lin rouge.

[14] Chr. DE VARTAVAN, V. ASENSI AMOROS, *Codex des restes végétaux de l'ancienne Égypte*, Londres, 1997, p. 63.

[15] Pour une bibliographie du carthame, consulter D. MEEKS, *Grand texte des donations d'Edfou*, *BiEtud* 59, Le Caire, 1972, p. 34, n. 177 ; p. 103-104 ; p. 21, n. 39 ; et p. 61.

[16] J.-M. KRUCHTEN, *Le décret d'Horemheb*, Bruxelles, 1981, p. 63-64.

[17] W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 350.

[18] M. GARCIA, M.Fr. DELAROZIERE, *Le jardin des teinturiers. De la garance au pastel*, Arles, 2007, p. 40 et p. 274, pour les passages sur la teinture au carthame, empruntés au récit de Fr. Hasselquist. Notre étude doit aussi aux observations faites par le pasteur Froissard sur le procédé de la « teinture aux drapeaux » et au travail expérimental entrepris, à la suite de ce texte, par les étudiants H. Rey, N. Brizini et O. Debono du lycée de Lunel. La plante utilisée est dans ce cas, la maurelle. Qu'ils veuillent trouver ici nos remerciements, sans oublier Lionel Gamet, le botaniste-jardinier du Lycée Louis Feuillade, à Lunel, qui nous a permis de consulter ce mémoire.

D'après l'étude faite par D. Meeks du texte des *Donations d'Edfou* [19], il ressort que le carthame était cultivé non sur des parcelles (*ḥt*), mais sur des champs (*ɔḥ*) aux dimensions plus larges, d'un seul tenant comme pour le blé. Sa culture était pratiquée sur les basses-terres exposées à l'inondation [20]. Par son occupation privilégiée des sols, la surface des tenures, son caractère oléagineux et ses propriétés tinctoriales, cette plante annuelle se range parmi les espèces industrielles et se trouve soumise à un règlement au même titre que le lin ou le papyrus. Cette réglementation bien connue pour l'époque lagide existe sous Horemheb, où les préposés au temple, réquisitionnent de la main-d'œuvre dans les villages, « pendant six à sept jours d'affilés » pour récolter le carthame [21]. Toutes les parties de la plante étaient utilisées dès l'Antiquité, tiges, graines (= akènes) *pr.t* et fleurs (*ḥrr.t*) [22]. Elles le sont encore de nos jours [23]. Les fleurs sont proposées à la vente dans les souks égyptiens pour colorer les aliments, avec l'appellation de *faux safran* ou *safran bâtard*. Le nom en ancien français est d'ailleurs *safleur*. Elles servent aussi à faire des collyres et des fards pour les femmes. Elles sont utilisées pour la fabrication d'encres rouge ou jaune des talismans, particulièrement à l'époque copte et islamique [24]. Parmi les offrandes végétales sont déposés leurs akènes [25] comme, par exemple, dans la tombe de Toutânkhamon, à partir desquels de l'huile peut être extraite, à des fins culinaires et médicales [26]. Aux dieux d'Héliopolis, Ramsès III en offre les « graines » et les fleurs [27]. Ses fleurs, au Nouvel Empire, servaient à confectionner des guirlandes, des bouquets ou des brassées végétales. L'usage pour teindre en rouge à partir des pétales est attesté par des analyses (effectuées essentiellement sur du matériel d'époque tardive), comme le rapporte V. Loret : « Les analyses chimiques de toutes les étoffes rouges trouvées dans les tombes égyptiennes ont prouvé qu'elles étaient teintes au carthame » [28]. Celles réalisées par R. Pfister et R. Germer ont permis de nuancer la pensée de V. Loret. Seules les étoffes de la fin de la XX^{e} dynastie, début de la XXI^{e} dynastie, vers 1050 av. J.-C., sont teintes avec du carthame pour obtenir un rouge-rose-carthame (*jdmj*) [29]. Cependant, dans les textes du début de la IV^{e} dynastie, l'étoffe de couleur *jdmj* est déjà mentionnée [30]. G. Maspero dans la description de la momie d'Amenhotep I^{er} parle d'une « toile orange », couleur rouge-orangé comme la fleur. Les momies de la cachette royale ont pour la plupart été emmaillotées une seconde fois, par ordre de Hérihor, à la fin de la XX^{e} dynastie, à la suite de

[19] Édition de D. MEEKS, p. 34.
[20] Pour le besoin en eau du carthame, se reporter à IBN AL-'AWWÂM, *Le livre de l'agriculture (Kitâb Al-Filâha)*, dans l'édition de J.-J. Clément-Mullet, Arles, 2011, p. 592, « Il réussit bien dans les terrains frais ; seulement sa fleur s'y montre plus tard, mais elle y est d'une couleur plus franche », propos de la fin du XII^{e} siècle.
[21] J.-M. KRUCHTEN, *Décret*, p. 77-79.
[22] G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte ancienne*, Paris, 1981, 776, 1276.
[23] Le Commissariat Général à l'Exposition Internationale des Arts et Techniques, *Les plantes médicinales d'Égypte et leurs dérivés*, Le Caire, 1937, p. 2, 4.
[24] M.C. BETRÓ, « Erbari nell'Antico Egitto », *EVO* 11, 1988, p. 85 ; J. BELLAKHDAR, *La pharmacopée marocaine traditionnelle. Médecine arabe ancienne et savoirs populaires*, Saint-Étienne, 1997, p. 188. Le safran d'Égypte était le plus estimé car « deux fois plus riche en matière colorante rose que les autres ».
[25] Les akènes sont connus aussi sous le nom de « graines de perroquet ».
[26] F. NIGEL HEPPER, *op. cit.*, p. 32.
[27] P. GRANDET, *Le papyrus Harris I (BM 9999)*, *BiEtud* 109/1-2, Le Caire, 1994, p. 273 (vol. 1) ; et p. 142, n. 583 (vol. 2), avec bibliographie.
[28] V. LORET, *op. cit.*, p. 66.
[29] R. GERMER, *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im Alten Ägypten, ÄgAbh* 53, Wiesbaden, 1992, p. 75-81 ; D. CARDON, *Le monde des teinturiers*, Paris, 2003, p. 63, p. 557, n° 9.
[30] K. SCHEELE, *Die Stofflisten des Alten Reiches. Lexikographie, Entwicklung und Gebrauch*, *Menes* 2, Wiesbaden, 2005, p. 13-16, Abb. 7.

dégradations subies dans leur première sépulture. Au I^er^ siècle av. J.-C., Dioscoride, dans le *De materia medica* (IV, 187), confirme que le carthame est cultivé en Égypte pour ses fleurs qui fournissent une teinture rouge et ses « graines » oléagineuses. Les pétales sont d'abord prélevés en préservant le pistil pour que les « graines » puissent se former et mûrir.

La guirlande florale, objet de notre étude, a donc été confectionnée lors d'un deuxième enterrement daté de la fin de la XX^e^ dynastie, début de la XXI^e^. En effet, la tombe initiale, comme d'autres tombes royales et princières de la région thébaine, a été profanée à la fin de la période ramesside. Dans les pratiques funéraires de l'Égypte, les végétaux peuvent être déposés sur ou à l'intérieur des sarcophages ou encore au contact de la momie, comme dans l'exemple que nous étudions. Une guirlande de même type a été découverte par E. Schiaparelli sur une momie de Dra Abou el-Naga. Le musée de Leyde possède aussi une guirlande avec des fleurs de carthame [31].

Les guirlandes florales, les couronnes funéraires, le rameau feuillu ou les brassées de fleurs ne sont pas de simples parures ou décors, sélectionnés pour leurs couleurs ou leur parfum. Leur choix doit être compris comme le prolongement d'un acte religieux.

> Ce sont les Enfants de Nout, qui descendent sur toi,
>
> leurs couronnes florales sur leur tête,
>
> leurs couronnes florales à leur cou, faites (de feuilles) d'arbre *jb*.

Ce passage des Textes des Pyramides (*Pyr* § 1213d-e) [TP 519] est interprété par B. Mathieu comme des « colliers d'étoiles qu'évoquent différents groupes stellaires » [32]. Chaque plante utilisée possède une forme, un comportement solaire ou lunaire, qui devient une mémoire mythologique comme le résume cette phrase de l'Ancien Empire, que nous allons essayer d'étudier.

C'est le cas des fleurs de carthame dont la forme, la couleur feu et les propriétés tinctoriales priment, en dépit d'un léger parfum. Le carthame permet de teindre en jaune par simple décoction dans de l'eau et au final, en rouge vif foncé (ponceau) ou rose. Ces différentes couleurs s'obtiennent à la suite d'une préparation plus longue avec l'adjonction d'un alcali (carbonate de soude ou potasse) pour s'emparer de la couleur rouge [33], puis d'un acide pour précipiter le pigment rouge (par floculation). Cet acide peut être un vin aigre, du jus de grenade ou de citron (pour l'Égypte moderne ou le Maroc). Pour fixer la teinte sur certaine étoffe, l'usage d'un mordant, l'alun, est nécessaire [34]. En Égypte, l'alun, devenu monopole d'État à l'époque gréco-romaine, venait essentiellement de Baharia, la Petite Oasis d'Oxyrhynchos. L'alcali ou ammoniaque, terme commun, est fourni dans l'Antiquité par

[31] V. LORET, *La flore*, p. 66, n° 108.

[32] B. MATHIEU (avec la participation de A. Spahr et de N. Guilhou), *L'univers des Textes des Pyramides. Lexique commenté A-D*, p. 237 (à paraître).

[33] Le colorant rouge du carthame, la carthamine, est soluble dans les alcalis. Pour le processus de la teinture, consulter, D. CARDON, *Monde des teinturiers*, p. 60-64, et p. 517.

[34] Pour le procédé tinctorial encore en usage au XIX^e^ siècle en Égypte, se reporter au récit du voyageur Fr. Hasselquist (1722-1752) cité par M. GARCIA, M. Fr. DELAROZIÈRE, *op. cit.*, p. 40. La laine fixe dans un premier temps toute coloration sans utiliser le fixateur. Le fixateur permet à certaines couleurs de ne pas s'estomper au lavage. Pour la composition chimique des fleurs et graines, voir également : R.R. PARIS, H. MOYSE, *Précis de Matière médicale* III, Paris, 1971, p. 45.

l'urine de brebis, de jument poulinière, d'ânesse ou encore de chameau [35]. Les eaux du Nil sont également alcalines et calcaires. D'ailleurs, un passage du temple de Dendara (IV, 109-110) sur les étoffes explique que le foulon (= le roi dans ce texte) « trempe et agite la pièce de tissu dans l'eau du fleuve » pour obtenir une couleur bleu-pastel à partir de l'*Isatis tinctoria* (L.) (A. Chev.) (= *dr-nkn*), « en suivant le procédé édicté par les ancêtres » [36]. Il s'agit d'oxygéner le liquide vert dû à la macération des feuilles, pour obtenir un précipité floconneux bleu, prêt à servir de colorant [37]. Dans la décoration des étoffes d'Antinoé, le bleu est obtenu uniquement par le pastel ou guède (= *I. tinctoria* L.) [38], après fermentation avec de l'urine [39].

Toutes les bandelettes qui enveloppent le corps du défunt lui assurent la survie, le protègent et réveillent ses facultés vitales [40]. Dans le rituel funéraire, pour *le cérémonial de vêture*, l'étoffe-blanche est un bandeau de tête, dont le lin doit provenir d'ElKab : « Reçois pour toi cet Œil d'Horus, la Blanche originaire d'ElKab, afin que tu apparaisses en le portant, afin que tu sois accompli grâce à lui, en ce sien nom d'"Accompli" ! Il se joint à toi en ce sien nom d'étoffe *idemi* » [41]. Il y a là une allusion à la pleine lune et à la couronne blanche de Haute-Égypte, la Blanche de Nékhen, le vautour blanc. Ce bandeau marque le passage « de l'obscur à la lumière, du néant à la création », de la mort à la résurrection [42]. Le lin brut est de couleur écrue. Après avoir subi une préparation à base de natron, il devient blanc. La teinte *jdmj* (étoffe de lin pour les personnes de haut rang), rouge vif, lui permet d'accéder au monde divin. En effet, ce lin est tissé par la déesse Tayt. En touchant le corps, elle lui confère une chair divine incorruptible. Le lin rouge vif est censé provenir de Saïs, la ville de Neith, protectrice de la couronne rouge de Basse-Égypte. Ainsi, la présence seule des fleurs de carthame sur la poitrine d'Amenhotep I^{er} évoque le rituel funéraire de l'apport de la pièce d'étoffe de teinture *jdmj* par le cérémoniaire : « Que N reçoive (…) l'étoffe *jdmj* et que les bras de Tayt entourent sa chair, de même qu'un dieu s'unit à un autre dieu, de même qu'un dieu vêt un autre dieu ! ». Plus loin, il est dit : « Que sa sueur soit lavée par le Nil, que son visage soit illuminé par les *Akhou* ! Car la pièce d'étoffe a été tissée par Isis et par Nephthys.

---

[35] *Les alchimistes grecs. Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm. Recettes*, texte établi et traduit par R. HALLEUX, Paris, 1981, *Holm.* 1047, 75, 313, 505 ; *Leid.* 504 ; *Holm.* 1047. Il est à remarquer que l'urine humaine n'y figure pas, sauf celle d'« impubère ». L'urine humaine est présente dans les recettes d'époque moderne. Il faut rappeler que le terme d'« ammoniaque » tire son origine de la région du temple d'Ammon de l'oasis de Siwa.

[36] G. CHARPENTIER, *Recueil*, p. 1451 ; P. QUEZEL, S. SANTA, *Nouvelle flore* I, p. 397. Sa présence est attestée dans le Djurdjura et l'Atlas de Blida. Le genre *Isatis* est présent en Égypte ; cf. V. TÄCKHOLM, *Flore*, p. 177 ; J. BELLAKHDAR, *La pharmacopée*, p. 306. Le genre « *Indigofera* divers » est présent en Afrique orientale, tropicale et dans les oasis du Sahara.

[37] D. CARDON, *op. cit.*, p. 262, p. 264, p. 283-289. Des recettes de teinture par *Isatis* sont présentes dans les papyrus alchimiques de Leyde et de Stockholm. Les ornements de tuniques romaines et coptes retrouvées en Égypte sont colorés de tons « violets obtenus sur fond de pastel ».

[38] Chr. DE VARTAVAN, « Sources végétales possibles ou connues pour les colorants, liants et vernis de l'Égypte ancienne », dans S. Colinart, M. Menu (éd.), *La couleur dans la peinture et l'émaillage de l'Égypte ancienne*, Bari, 1998, p. 55.

[39] R. PFISTER, « La décoration des étoffes d'Antinoë », *Revue des Arts asiatiques* V/4, 1928, p. 28.

[40] M.-L. RYHINER, *La procession des étoffes et l'union avec Hathor*, *RitesEg* 8, Bruxelles, 1995, p. 46, 61.

[41] J.-Cl. GOYON, *Les rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, *LAPO* 4, Paris, 2004, p 140-142.

[42] B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 27-28 ; S. DONNAT, « Lumière, couleurs et peaux dans l'Égypte ancienne (Autour de la formule A du P. Berlin 3027) », dans M. Carastro (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 189-206, particulièrement p. 194-196.

Et elles ont donné la lumière au vêtement de N. Qu'il triomphe sur ses ennemis ! » [43]. Le lin royal de teinte *jdmj* est mentionné dans les Textes des Pyramides (§ 1202b) en relation avec le bandeau de tête *séched* « lin rouge-pourprin », associé à la couleur verte d'*jdmj* : *zšd pw nj wꜣḏ.t n jdmj* [44]. Sur certains exemples, ce type de coiffure royale est composé d'une bande rouge vif [45] avec des rubans verts et rouges flottants sur la nuque royale [46]. Le bandeau *séched* d'or qui ceint la tête de Sahourê se termine par deux parties libres où alternent des rectangles rouges et verts, séparés par une bande rayée [47]. Techniquement, un tel bandeau peut être tissé à partir de fils de lin, teints séparément, en vert et en rouge, à partir d'étapes différentes d'un même bain tinctorial *jdmj* [48]. La phrase citée dans le Texte des Pyramides laisse aussi penser que le vert est obtenu à partir de la teinture *jdmj*. Une idée similaire existe à propos de l'étoffe (lin) rouge sang *jns* / *jnsy* [49] dans deux textes relevés aux temple de Dendara et d'Edfou, étudiés par J.-Cl. Goyon [50] :

> La teinture verte, elle est fabriquée (*jr=tw=s*) avec les « flocons » (par floculation) (*m ḥrw.t n(y).t*) du rouge sang *jns*, pour parer le corps de Ouadjyt dans le temple de Nout » (*Dend*. IV, 109, 10-11) [51].

Dans le texte d'Edfou (*Ed*. I, 388, 5-6), nous lisons :

> Quant à la teinture rouge sang *jnsy.t*, fabriquée à partir (*ḥnʿ=s*) de la teinture verte, elle est tissée à la perfection (…).

Le vert « contenu » dans les rouges *jdmj* ou *jnsy.t* [52] doit être compris comme un changement de couleur lors du procédé tinctorial comme le fait remarquer J.-Cl. Goyon. Avec le carthame, la couleur initiale de la teinture est jaune. Avec l'adjonction de substances chimiques naturelles sont obtenus un vert clair, foncé, bleu de Prusse, violet pour obtenir au final un rouge-carthame à rose. Vert, violet, rouge sont des étapes de la teinture à froid des étoffes, à partir de plantes tinctoriales comme le carthame ou la maurelle (connue aussi sous les noms de tournesol ou croton des teinturiers). La couleur verte correspond à la matière colorante des parties aériennes des plantes vertes, la chlorophylle.

---

[43] J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, p. 80, 142, 146.
[44] B. MATHIEU, *L'univers des Textes des Pyramides,* p. 81-82 ; *id*., « Les couleurs », *ENiM* 2, p. 45 et n. 93.
[45] Pour les couleurs d'étoffes rituelles, cf. J. BERLANDINI-GRENIER, « Senemmout, stoliste royal, sur une statue-cube avec Neferourê », *BIFAO* 76, 1976, p. 126-129.
[46] A. FAKHRY, *Sneferu II, Valley Temple I*, Le Caire, 1961, Taf. XVIIIB, XIXA ; J.-Fr. PECOIL, M. MAHER-TAHA, « Quelques aspects du bandeau-*seched* », *BSEG* 8, Genève, 1983, p. 67-79, plus particulièrement p. 71-75, en association avec la régénération et la lumière.
[47] L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re*, Bd II, *Die Wandbilder*, *Text* (réimpr.), Osnabrück, 1981, Bl. 37, p. 50.
[48] Parmi les techniques de tissage, le lin de couleur naturelle peut être enrichi d'une bande étroite bleue, comme l'étamine de lin qui tapisse le fond de la boîte de la couronne de « justification » du Musée des beaux-arts de Lyon. Il est possible de jouer aussi avec des couleurs différentes pour la trame et la chaîne : cf. D. CARTON, *Monde des teintures*, p. 61, qui donne un exemple très tardif pour un tissu de fabrication persane du VIII[e] ou IX[e] siècle.
[49] J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, p. 102, p. 144-145.
[50] *Id*., « Note pour servir à la connaissance des procédés tinctoriaux de l'ancienne Égypte », dans *Livre du centenaire*, *MIFAO* 104, Le Caire, 1980, p. 25-35.
[51] Il existe d'autres passages de même type dans « La chambre des étoffes », *Dend*. IV, 106, 1-3, où le vert, le bleu et le rouge sont les différents bains d'une même teinture à base de carthame, le rouge étant un des stades finaux.
[52] B. MATHIEU, « Les couleurs », *ENiM* 2, p. 36-37.

Les oriflammes en étoffe que le vent fait claquer au sommet des mâts dressés devant les pylônes, sont « blancs, verts et rouge vif (*jdmj*) selon ce qui doit être fait pour les deux sœurs », Isis et Nephthys, comme l'indiquent les bandeaux de soubassement du grand pylône de Philae [53]. Plusieurs textes, présents dans les temples d'époque tardive, par exemple Dendara, énumèrent les quatre étoffes rituelles, suivant la même progression chromatique, blanc (= tissu neutre ou blanchi), vert uni au violet et rouge vif (*m ḥḏt wɜḏt ʿb jrtyw jdmj*) (*Dend*. IV, 234,7). L'association vert, violet et rouge vif est clairement marquée dans le texte et confirmée par l'épithète donnée à Isis, « la souveraine de l'étoffe violette et rouge », (*Dend*. IV, 104, 12). Le rose-violet *jrtyw* [54] est « uni, réuni », c'est-à-dire obtenu à partir d'un bain verdâtre et de flocons de couleur rouge vif *jdmj*, qui une fois séchés, broyés et réhydratés avec adjonction de talc donne sur l'étoffe un rose vif ou une teinte rosée. La tonalité de ce rose-violet est peut-être proche de la couleur de la fleur étoilée du *Calotropis procera* (Ait.), la plante *matjet*, désignée aussi sous le nom d'*jrtyw* [55]. Le blanc est aussi présent aux pointes des pétales. Cette énumération de couleurs suit le spectre lumineux, à savoir vert, vert foncé, bleu de Prusse, bleu azuré, rouge sombre, violacé à rose et correspond à l'énumération des couleurs d'après les textes religieux. Ces couleurs apparaissent successivement après des modifications chimiques et en jouant sur le nombre de bains et la durée de l'exposition à l'oxygène, à partir du carthame.

Dans un contexte funéraire, la couleur blanche *ḥḏ* (celle de l'argent) peut être considérée comme celle de l'étoffe brute, c'est-à-dire blanc écru, ivoire, celle des os. Le lin difficile à teindre est très souvent laissé écru ou simplement blanchi. Le vert (*wɜḏ*), le violet (*jrtyw*) et le rouge vif (*jdmj*) sont les variations chromatiques d'un bain de teinture végétale, le carthame. Elles symbolisent les étapes de la résurrection d'Osiris, son corps remembré (le blanc, couleur des os, de l'astre lunaire dans sa plénitude), le vert [56] (couleur du vivant appliqué à la végétation, à l'eau, à la dynamique de la vie renouvelée par Isis et Nephthys) et le rouge-carthame (rouge du soleil levant [57]), de la vitalité, de la dignité souveraine d'Osiris « auprès des *ba* de tous les ancêtres », comme l'expriment les bandeaux de soubassement de Philae [58].

L'étoffe *jns* (*jnsw*, *jnsj.t*) [59] est de couleur rouge écarlate, celle d'un sang « oxygéné » suivant l'expression de B. Mathieu, s'opposant à la couleur rouge flamboyant – *dšr* – du désert au soleil couchant, mais avec une connotation négative, évoquant Seth ou la colère de Sekhmet, la buveuse de sang [60]. Ce terme indique bien une couleur rouge, mais sa correspondance avec

---

[53] A. FORTIER, « Les bandeaux du soubassement du grand pylône », *Égypte, Afrique & Orient* 61, 2011, p. 17-28.
[54] Pour *jrtyw*, cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexicon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 99-100 ; Fr. DAUMAS, « Note sur la plante *Matjet* », *BIFAO* 56, 1957, p. 59-66. La fleur de cette plante *Calotropis procera* Ait., a la forme d'une étoile à cinq branches de couleur rose-violet et blanc.
[55] Cf. Fr. DAUMAS, *op. cit.*, p. 62-63. Pour Daumas et le Dictionnaire de Berlin, ce mot désignerait plus précisément le fruit comme l'indique le déterminatif qui pourrait représenter les akènes duveteux contenus à l'intérieur du fruit de forme testiculaire.
[56] H. KEES, « Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten », *NAWG* 11, 1943, p. 425 et p. 269.
[57] D. CARDON, *Monde des teintures*, p. 63 : « Le carthame était au Japon, le rouge caractéristique du soleil levant ornant le drapeau Nippon ».
[58] P.A. GAUTIER, « Le rouge et le vert : sémiologie de la couleur en Égypte ancienne », *Archéo-Nil* 7, 1997, p. 9-15 ; A. FORTIER, *op. cit.*, p. 20.
[59] M. ALLIOT, « Une famille de mots reconstituée : *jns* "être rouge" », *RdE* 10, 1955, p. 1-7 ; G. LEFEBVRE, « Rouge et nuances voisines », *JEA* 34, 1948, p. 72-76 ; G. GERMER, *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im Alten Ägypten*, *ÄgAbh* 53, Wiesbaden, 1992, p. 126-128.
[60] B. MATHIEU, « Les couleurs », *ENiM* 2, p. 36-37.

une plante n'est pas déterminée avec certitude [61]. Dès la VI^e^ dynastie, les Trésors des temples devaient fournir pour les enterrements des étoffes *jns* et *jdmj* comme l'indique l'inscription de Méry-âa dans sa tombe de Hagarsa, près de Sohag [62].

Ce rouge est une couleur ambivalente, comme peut l'être Sekhmet, dont la fureur dévastatrice devient protectrice du souverain. L'étoffe de teinte *jns*, au rôle positif, était utilisée soit pour une parure de tête, soit pour les bandelettes. Placée sur le pharaon décédé, elle revient à le rétablir dans sa fonction royale et divine. Ainsi le confirme le texte du *Cérémonial de vêture* (dans le *Rituel funéraire de l'ancienne Égypte*) : « Apport de la pièce d'étoffe de teinte *jns* » :

> (…) Puisse-t-elle rendre N florissant, puisse-t-elle le rendre résistant avec sa pièce d'étoffe ! (…) Elle protège, elle préserve, celle qui fait qu'il soit redouté ! Grande est sa force quand elle apparaît sur son front, grande est sa crainte parmi tous les autres dieux ! [63].

Cette teinte rouge serait, pour V. Loret, obtenue par la racine d'orcanette (*Alkanna tinctoria* L. Tausch. = *Anchusa tinctoria* L.) appartenant à la famille des Boraginacées [64]. Il s'agit d'une teinture à chaud (eau à 40°C, puis ébullition progressive). Les couleurs obtenues, dans une gamme de lilas-violet ou de gris violacé, varient suivant les mordants utilisés (alun, fer) pour fixer la couleur. La teinte verte évoquée dans le texte de Dendara et d'Edfou, cité plus haut, n'est guère possible, si la racine d'orcanette est utilisée. En effet, le principe colorant vert, la chlorophylle, est contenu dans les parties de la plante exposées à la lumière et non dans ses racines. L'orcanette est mentionnée dans deux papyrus « alchimiques » trouvés en Égypte, les papyrus X de Leyde et de Stockholm. Ils seraient datés du règne de Constantin (IV^e^ siècle apr. J.-C.) [65] et proviendraient de Thèbes. Il est fort possible que cette plante tinctoriale n'ait été utilisée que rarement [66]. En effet, les colorants de sa racine, d'après l'historique rédigé par D. Cardon, « n'ont, en fait, encore jamais été identifiés sur aucun textile ancien du monde méditerranéen » [67]. S'agissant d'une teinture à chaud, cette plante tinctoriale, bien que poussant sur la bordure méditerranéenne, a pu être négligée pour les pièces importantes, en Égypte, puisqu'il fallait du bois pour faire monter l'eau en température. Mais des recettes précises pour la « teinture de la pourpre », à partir de l'orcanette, sur la laine, sont données dans le Papyrus de Leyde, n^os^ 94 à 97. Dans la recette 95, la laine est teinte à froid, avec « un peu de natron de Bérénice, d'écorce de grenade » dont la culture s'est développée en Égypte à partir de la XVIII^e^ dynastie et « avec du vinaigre piquant », c'est-à-dire un mauvais vin ou de la lie.

La racine d'orcanette a pu servir sous le nom de *w3b n nzty* pour colorer en rouge les graisses destinées à la confection des cierges pour illuminer les temples, comme l'indiquent deux

---

[61] G. CHARPENTIER, *Recueil*, p. 92.
[62] Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte,* Bruxelles, 1963, p. 111, 149, § 19 ; W.M.Fl. PETRIE, *Athribis*, Londres, 1908, pl. VI ; J.A. WILSON, « Funeral Services of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 3, 1944, p. 202, n. 8.
[63] J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, p. 102, 144-145.
[64] V. LORET, « Deux racines tinctoriales de l'Égypte ancienne. Orcanette et garance », *Kêmi* 3, 1930-1935, p. 23-32. L'orcanette des teinturiers est connue sous le nom de *nstjw*. Elle pousse sur le littoral méditerranéen et les Balkans où elle est spontanée. Selon V. TÄCKOLM, *Student's Flora*, p. 446, pl. 155, B., l'orcanette affectionne la région d'Alexandrie, Aboukir et la partie nord du désert oriental ; G. CHARPENTIER, *Recueil*, p. 651 ; R. PARIS, H. MOYSE, *Précis* III, p. 142 ; D. CARDON, *Monde des teintures*, p. 65.
[65] *Les alchimistes grecs, Papyrus de Leyde, Papyrus de Stockholm. Fragments de recettes*, Texte établi et traduit par R. Halleux, Paris, 1981, t. I, p. 23 (pour la datation des papyrus), p. 45, 106-107.
[66] Chr. DE VARTAVAN, « Sources… », p. 52-53.
[67] D. CARDON, *op. cit.*, p. 66.

recettes du laboratoire d'Edfou, concernant la graisse de taureau [68]. Cette teinture se fait à chaud puisqu'il faut travailler sur un corps gras fluide.

Il y a peut-être eu une confusion entre l'orcanette et le *Chrozophora tinctoria* (L.) Juss., plus connu sous les noms de croton des teinturiers (*Croton tinctorius* L.), de tournesol des teinturiers ou d'héliotrope. Son nom en arabe est *nîl,* litt. *bleu-indigo*. Il est encore utilisé dans le Sahara central, au Maroc dans la région de Fès, en Libye, pour en tirer une teinture bleue. Le croton des teinturiers, comme l'orcanette, a la propriété de teindre en rouge la croûte des fromages (de Hollande), le mauvais vin et les graisses. Il pouvait ainsi servir de colorants pour tout corps gras d'origine animale. Dans le papyrus *Holmensis* 120, l'orcanette et l'héliotrope sont associés : « Pour donner une couleur violette. Prenez de l'héliotrope, mêlez intimement avec de l'orcanette (…) ». La racine d'*Heliotropium europaeum* contient la même matière colorante rouge que l'orcanette, soluble dans l'huile et le vinaigre [69]. Dans le P. *Holmensis* 38, l'héliotrope est cité, dans le cas du « Mordançage universel » : « (…) Utilisez le suc de la plante héliotrope, celle qui a de petites boules » ou encore le P. *Holmensis* 69, pour les « Mordançages de toutes espèces de pierres » : le jus de « la plante héliotrope qui produit des boules » [70]. Dans ces deux derniers passages, l'héliotrope est décrit brièvement. Ses fruits sont cylindriques, diversement verruqueux, enfermés dans des capsules trigones, appelées aussi « tricoques », ressemblant à ceux du ricin, une des particularités des Euphorbiacées. C'est bien la pulpe du fruit qui contient en abondance le principe colorant, bleu-violet. Ses feuilles lancéolées, longuement pétiolées et alternes, sont d'un gris verdâtre. Cette « mauvaise herbe » aux feuilles et tiges aux poils stellaires [71], pousse dans les lieux incultes ou fraîchement labourés, sur tout le pourtour sablonneux méditerranéen. En Égypte, elle est commune [72]. Dans le Languedoc, le *Chrozophora* est cité sous le nom de *maurelle* (= brun comme un maure). Non loin de Montpellier, au village de Gallargues-le-Montueux, du XVII^{e} au XIX^{e} siècles, la maurelle était exploitée comme plante tinctoriale, pour obtenir le fameux « bleu de Lunel, de Gênes », plus connu sous le nom de « blue-*Jeans* » [73]. Des morceaux de toile, désignés sous le nom de « drapeaux », trempés dans du suc de maurelle recueilli à partir des fruits pressés par une meule, deviennent bleu-gris. Ils sont mis à sécher au soleil. Les opérations de trempage et d'exposition sont répétées trois fois. Avec l'ajout d'ammoniaque (remplaçant l'urine humaine des Gallarguois), de l'alun et de la chaux, l'étoffe vire au marron-violet. Elle est ensuite exposée aux vapeurs ammoniacales dégagées par les cuves (d'urine en putréfaction, d'ammoniaque) pour se transformer en une coloration bleue et terminer en rouge vif, suivant les observations de Fr. Hasselquist et du pasteur Frossard. Ce type de rouge qui reçoit, selon les écrits de Pline l'Ancien, le qualificatif de « couleur

[68] G. CHARPENTIER, *Recueil*, p. 651 ; V. LORET, « Deux racines tinctoriales », *Kêmi* 3, 1930-1935, p. 23-32.
[69] J. BELLAKHDAR, *La pharmacopée*, p. 212.
[70] *Les Alchimistes grecs*, p. 142, p. 122, p. 128 et p. 192 : « Les fruits et les sommités de *Croton tinctorium* L. contiennent une teinture rouge soluble dans l'ammoniaque ».
[71] P. QUEZEL, S. SANTA, *Nouvelle flore* II, Paris, 1963, p. 606.
[72] V. TÄCKHOLM, *Student's Flora*, p. 316, n° 4. Elle croît au nord, le long des branches pélusiaques et tanitiques du Nil, les oasis libyennes, le désert arabique de Qéna à Qosseir, jusqu'à la frontière soudanaise, et au Sinaï (sud du désert El-Tih) ; L. BOULOS, M.N. EL HADIDI, *The weed flora of Egypt*, Le Caire, 1984, p. 8, 64. Pour ces deux auteurs, les deux espèces, *Heliotropium europaeum* L. et *Chrozophora plicata* (Vahl) A. Juss. ex Spreng. sont tinctoriales.
[73] Observations faites par le pasteur Frossard, dans une revue d'histoire locale (se reporter à notre n. 18) ; I. LÖW, *Die Flora der Juden*, Hildesheim, 1967, p. 595-597 ; S. AMIGUES, *Études de botanique antique*, Paris, 2002, p. 382-386, avec la n. 17 de la p. 384, concernant les travaux sur la teinture du *Chrozophora,* datés de 1712, 1754 et 1840.

conchylienne » [74], c'est-à-dire le rouge pourpre du murex, a pu être identifié sur un parchemin grec, l'Évangile de Sinope du VI^e siècle apr. J.-C., conservé à la Bibliothèque nationale [75].

Le comportement du *Chrozophora* à la lumière, qui transparaît dans ses noms vernaculaires – tournesol, héliotrope –, a été largement exploité par les Grecs et les Romains [76]. Il fleurit vers le solstice, mai-juin. Ses fruits turgescents étaient ramassés fin août dans le Languedoc. Ses feuilles tournent, s'inclinent pour se présenter au soleil. Pour S. Amigues, une explication secondaire a pu se superposer : « les variations chromatiques du *Chrozophora tinctoria*, vert foncé, bleu horizon, rouge sombre ou rouge évoquent naturellement les couleurs du spectre solaire » [77]. Les textes de Dendara et d'Edfou nous permettent de dire que les Égyptiens ont observé ces variations chromatiques. De plus, il est certain que la symbolique qui entoure l'étoffe de teinte *jns* est solaire : elle est couleur de fête et celle du vêtement royal [78].

Les rhizomes de la garance (*Rubia tinctorum* L. ou *Rubia peregrina* L. = *R. lucida* L.) [79] ont aussi été utilisés pour obtenir un rouge turc ou d'Andrinople, avec la présence des Grecs et des Romains. Son nom égyptien est *jpɔ* [80]. Le rouge garance peut provenir de l'espèce spontanée ou cultivée. La garance sauvage semble avoir eu la préférence d'après Pline [81]. Ses colorants, l'alizarine (rouge orangé) et la purpurine (rouge violacé), donnent des nuances très riches [82]. Ses colorants se retrouvent également dans d'autres plantes comme les caille-lait (*Galium* spp.) présents en Égypte [83]. La garance est surtout utilisée, réduite en poudre, pour teindre la laine, le cuir, après un mordançage avec de l'alun et du tartre, dans un milieu acide, du vinaigre. Il s'agit d'une teinture à chaud « au point de ne pouvoir y plonger la main », comme l'exprime le Papyrus de Stockholm 159 qui nous livre des recettes de « teinture en pourpre de garance » [84]. Cette pourpre est obtenue par un bleuissement préalable de la laine mais avec une autre espèce végétale, l'indigo. Des traces de garance ont été identifiées sur des tissus des XVIII^e et XXI^e dynasties, à la suite des analyses de R. Germer, dans la tombe de Toutânkhamon et sur certaines momies de la Cachette de Deir el-Bahari. La garance semble avoir une connotation négative, comme l'indique l'*Enseignement de Khéty* (ou *Satire des métiers*), dont le texte d'origine remonterait à la XII^e dynastie, sous le règne d'Amenemhat I^er [85]. Le sort du « fabricant de sandales » n'y est guère enviable. « Il se mêle au tan (?) à l'odeur prenante. Sa main est rouge de garance comme quelqu'un qui est enduit de

[74] PLINE, *HN,* XXI, 46.
[75] D. CARDON, *op. cit.*, p. 378-379, provenance incertaine, Syrie ou Mésopotamie.
[76] A. CARNOY, *Dictionnaire étymologique des noms grecs de plantes*, Louvain, 1959, p. 140 – *heliotropion* – « fleur qui s'ouvre et se ferme avec le soleil » ; J. ANDRÉ, *Lexique des termes de botanique en latin*, Paris, 1956, p. 158-159, *heliotropium*.
[77] S. AMIGUES, *Études de botanique*, p. 385-386.
[78] H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, *NAWG* 11, Göttingen, 1943, p. 463 ; Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, 1964, p. 137, p. 149.
[79] R. GERMER, *Die Textilfärberei*, p. 68, 119 ; L. MANNICHE, *An Ancient Egyptian Herbal,* Londres, 1993, p. 144 ; Chr. DE VARTAVAN, « Les sources végétales possibles... », p. 57 ; PLINE, *NH* XIX, 47 (texte établi, traduit et commenté par J. André, Paris, 1964, p. 114-115).
[80] V. LORET, « Deux racines… », *Kêmi* 3, p. 28-32 ; le nom figure dans P. Lansing IV, 5-7 ; G. CHARPENTIER, *Recueil*, p. 115.
[81] PLINE, *NH* XIX, 47.
[82] D. CARDON, « Haillons précieux. Développements du tissage et de la teinturerie en Égypte romaine, d'après de récentes découvertes de textiles archéologiques », dans B. Mathieu, D. Meeks, M. Wissa (éd.), *L'apport de l'Égypte à l'histoire des techniques*, *BiEtud* 142, Le Caire, 2006, p. 45-56.
[83] Chr. DE VARTAVAN, « Les sources végétales possibles… », p. 57.
[84] R. HALLEUX, *Les Alchimistes grecs*, p. 151, avec n. 2-3.
[85] B. MATHIEU, « La satire des métiers », *GRAFMA* 3/4, 1999-2000, p. 66.

son sang, regardant derrière lui l'oiseau de proie » [86]. Pour les tissus, l'emploi répandu de la garance dans la période gréco-romaine peut tenir à la multiplicité des couleurs aux nuances de rouge, rose et d'orange. Les bruns, violets et noirs sont obtenus par combinaison avec le pastel [87]. Jusqu'à la période ptolémaïque, les vêtements de lin dominent. Avec la période romaine, les textiles de laine se trouvent en grand nombre dans les habitats et les tombes, contrairement aux périodes pharaoniques [88]. Cependant, les textes religieux hiéroglyphiques ne citent que les étoffes de lin, la laine étant un des tabous religieux car d'origine animale.

La teinte rouge vif foncé (ponceau) *jdmj* à rose-violet *jrtyw* est donc bien obtenue à partir du carthame, *Carthamus tinctorius* L. Les analyses chimiques, quelques textes de l'Ancien Empire, de l'époque ptolémaïque et le témoignage d'un voyageur du XVIII^e^ siècle qui évoquent les passages du vert foncé, bleu de Prusse, puis du rouge au rose-violet, ceci à la suite de réactifs naturels (alcali, acide, alun) sans faire monter la température de l'eau, vont dans ce sens. L'orcanette, *Alkana tinctoria L. Tausch*, sous le nom de *wꜣb n nzty*, a pu servir, à l'époque tardive, à teindre en rouge les corps gras pour la fabrication de cierges. L'étoffe rouge sang écarlate *jnsjt* a dû être obtenue non pas à partir d'une racine, l'orcanette, mais à partir de feuilles et de fruits encore turgescents pour obtenir du vert foncé, bleu de Prusse et rouge. La plante répandue en Égypte utilisée pour obtenir ce rouge éclatant semble être le *Chrozophora tinctoria* L. Juss. La racine de la *Rubia tinctorium* L. peut être écartée pour les mêmes raisons. Son rouge a été utilisée pour les cuirs et des tissus de la XVIII^e^ et XXI^e^ dynasties. Mais étant donné sa connotation négative connue par l'*Enseignement de Khéty*, elle n'a pas pu servir à teindre du lin, étoffe noble.

Dans le même reliquaire, appartenant à J. Guizard, se trouve un autre fragment de guirlande confectionnée à partir de pétales de fleurs et de feuilles montés sur deux fines lanières de folioles de palmier et maintenus par une fibre filiforme de palmier, travaillée à la façon d'un point de devant. Cette partie de guirlande est identique aux treize autres trouvées sur la poitrine et l'abdomen de Ramsès II, comme le montre le relevé graphique fait par G. Schweinfurth et reproduit dans l'étude de sa momie [89]. Ces guirlandes concentriques étaient de plus en plus longues pour couvrir la partie la plus vulnérable du corps, le thorax et l'abdomen. Une première détermination a été faite par G. Schweinfurth [90]. Les feuilles appartiennent au perséa, *Mimusops schimperi* Hochst [91]. Les pétales sont ceux du lotus bleu, *Nymphæ cærulea* Sav. Des guirlandes identiques à notre fragment ont été réétudiées par

[86] P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Arles, 2010, p. 253.
[87] D. CARDON, *Mondes des teinturiers*, p. 104-106.
[88] M. MOSSAKOWSKA-GAUBERT, « Quelques expressions grecques liées à l'aspect technique de la production des tuniques en Égypte », *BiEtud* 142, 2006, p. 169-180.
[89] *La momie de Ramsès II. Contribution scientifique à l'égyptologie. Museum national d'histoire naturelle. Musée de l'homme, 1976-1977*, Paris, 1985, p. 158, fig. 90-91, 93a, 93b, fig. 89.
[90] *BIE* 3, Le Caire, 1882, p 51-76 ; J.F. LEROY, C. ROUBET, M. LAYER-LESCOT, « Le rôle de G. Schweinfurth dans la conservation de la parure florale », dans *La momie de Ramsès II*, p. 154-161.
[91] Devenu *Mimusops laurifolia* (Forsk.) ; cf. S. AMIGUES, « Sur le perséa d'Égypte », dans *Hommages à François Daumas*, *OrMonsp* 2, Montpellier, 1986, p. 25-31 ; *ead.*, *Théophraste. Recherche sur les plantes. À l'origine de la botanique*, Paris, 2010, p. 130 ; N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne. La liste de la tombe thébaine (n° 81)*, *OLA* 31, Louvain, 1988, p. 265-267, index, p. 373 ; P. KOEMOTH, *Osiris et les arbres*, *AegLeod* 3, 1994, p. 279-282.

J.F. Leroy, C. Roubet et M. Layer Lescot [92] à partir de celles provenant de la momie de Ramsès II et déposées par G. Maspero et G. Schweinfurth dans l'Herbier du Museum de Paris et au Musée de l'agriculture au Caire. Elles sont ainsi décrites : « La feuille de *Mimusops* pliée transversalement retient à l'intérieur la base d'un pétale de lotus bleu. Chaque élément, feuille et pétale, est assujetti au précédent par une autre lanière de foliole de palmier ». De telles représentations sont peintes ou gravées sur la poitrine des sarcophages et des cercueils. Elles portent alors le nom de « large collier ». Les différentes guirlandes sont réunies par un fermoir à tête de faucon. Ce collier, qui fait l'objet de la formule 158 du Livre des Morts, est lié à l'Ennéade d'Héliopolis. Il exerce une protection sur le haut du corps de celui qui le porte.

Le perséa [93] des auteurs classiques, le *Mimusops schimperi* Hochst des botanistes, le *šw3b* des Égyptiens, le *lebakh* des Arabes, originaire d'Éthiopie et d'Asie méridionale, a été choisi comme élément de guirlandes pour ses feuilles persistantes, coriaces et vernissées [94]. Ses réalités botaniques – ses feuilles *semper virens*, son tronc pyramidal au bois solide, le mûrissement de ses fruits avec l'arrivée de la crue [95] – transposées dans le domaine funéraire, deviennent pour le défunt promesse d'immortalité ou de renaissance. Dès la III^e^ dynastie, des branches, des fruits étaient déposés dans les tombes. Aux époques ptolémaïque et romaine, la tradition se perpétue pour les Osiris pseudo-végétants, comme l'attestent les fouilles de l'Osiréion d'Oxyrhynchos. Pour Plutarque, dans le *De Iside et Osiride* (68), « de toutes les plantes d'Égypte », cet arbre « est tout particulièrement consacré à la déesse Isis, parce que son fruit ressemble à un cœur et sa feuille à une langue ». Il faut voir le perséa, à la suite de Fr. Dunand, comme une émanation vivante du divin, avec aussi une allusion à la puissance créatrice d'Isis qui redonne vie à Osiris et veille sur les défunts [96].

Le lotus au cœur jaune d'or et aux pétales pointus de couleur azurée, le *Nymphaea caerulea* Sav. [97], dégage une odeur de jacinthe. Avec ce caractère odoriférant, il a déjà une connotation divine, puisque pour l'Égyptien, tout parfum est une émanation des dieux [98]. C'est la seule espèce de lotus à dégager un parfum [99] comme l'exprime la formule 81A du Livre des Morts : « attaché à la narine de Rê » ou « au nez d'Hathor ». Il sert de support au soleil naissant. En effet, le bouton de lotus naît dans l'eau. À maturité, il s'élève à sa surface pour s'épanouir progressivement en pleine lumière. Le soir, il descend dans l'élément liquide chercher la lune, l'œil d'Horus et accompagner le soleil lors de son voyage nocturne [100]. L'alternative diurne et nocturne est devenue l'image du cheminement de l'astre solaire et lunaire en une journée et du renouveau. Cette fleur aquatique choisie comme réceptacle des deux luminaires participe

---

[92] *La momie de Ramsès II*, « Parure florale de Ramsès II », p. 158-160.
[93] P. KOEMOTH, *op. cit.*, p. 280.
[94] N. BAUM, *Arbres*, p. 88-90.
[95] D. BONNEAU, *La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 apr. J.-C.)*, Paris, 1964, p. 49-50.
[96] Pour l'interprétation du passage, se reporter à Fr. DUNAND, *Le culte d'Isis* I, *EPRO* 26, Leyde, 1973, p. 115-116.
[97] V. TÄCKHOLM, *Student's Flora*, p. 144, pl. 39 ; S. AMIGUES, *Théophraste, Recherches*, p. 164-165.
[98] Ch. DARMBERG, E. SAGLIO, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* I, deuxième partie, *C*, col. 1520-1537, *s. v. Corona* ; D.A. WARBURTON, « Le parfum dans l'Égypte ancienne. Érotisme, divinité et commerce », dans L. Bodiou, D. Frère, V. Mehl (éd.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes, 2008, p. 217-219, avec références bibliographiques.
[99] L. KEIMER, « Lotus d'Égypte », *ETM* 22, 1956, p. 21-28.
[100] P. BARGUET, *Le livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, Paris, 1967, p. 119, n. 1 ; Fr. SERVAJEAN, « Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus. Analyse d'une métaphore physiologique », *ERUV* 2, *OrMons* 11, 2001, p. 261-297 ; S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », *SourcOr* 1, Paris, 1959, p. 57.

au monde divin. La variante de la vignette de la formule 81A du Livre des Morts appartenant à Séramon, XXI[e] dynastie, illustre cette idée : du lotus bleu émergent deux têtes regardant dans la même direction [101].

Ces guirlandes composées de feuilles de perséa et de pétales de lotus bleu se complètent. Le perséa évoque d'une part Osiris et la crue, d'autre part Isis et son pouvoir créateur. Quant à la fleur de lotus, elle est comprise comme le réceptacle des deux luminaires, le soleil (Rê) et la lune (œil d'Horus), mais aussi le support des quatre Enfants d'Horus, Amsit, Hâpy, Douamoutef et Qébehsénouf dont les fonctions sont de protéger les tissus mous et de participer à la reconstitution du corps d'Osiris et de tous les défunts en présence de leurs contreparties féminines, Isis, Nephthys, Neith et Selkis [102].

Trois fleurs isolées de lotus blanc, *Nymphaea lotus* L. [103], non épanouies, sont également contenues dans le reliquaire, propriété de J. Guizard. Elles se reconnaissent à leurs pétales arrondis, plus larges que ceux du lotus bleu. « Leur calice est à quatre feuilles ovales, oblongues (…) marquées de quelques nervures longitudinales » [104]. Leur état de conservation n'est pas très bon. Leur fragilité est due à leur dessèchement. Des points blancs visibles sur le calice sont des marques de moisissure, indicateurs de l'enfermement de ces fleurs à l'état frais dans un espace confiné, le cercueil. D'après le schéma tracé par G. Schweinfurth, ces fleurs devaient être piquées entre les bandelettes qui protégeaient les hanches de Ramsès, au moment de sa découverte [105]. Les deux espèces de lotus, le blanc comme le bleu fleurissant pendant la crue du Nil, sont des « gages certains de la fécondité des eaux ». Elles portent d'ailleurs le nom d'« épouses du Nil » chez les Égyptiens, comme le souligne A. Raffeneau Delile. Ce lien étroit avec la crue du Nil les associe au réveil de la nature et par conséquent à la résurrection d'Osiris. La couleur blanche de sa corolle qui s'ouvre la nuit fait du lotus blanc une fleur lunaire, opposée au lotus bleu azur avec un cœur doré dont la floraison est solaire.

Dans la pensée égyptienne, offrir branches, fruits et guirlandes confectionnées à partir de feuilles et de fleurs correspond à un acte rituel. Pour le défunt, c'est le signe d'une promesse de renaissance.

Après la mort ou leur deuxième mort pour ceux dont les tombes ont été violées, le pharaon reçoit une nouvelle enveloppe de lin teint en rouge vif *jdmj* à partir des fleurs de carthame, et une guirlande de ces mêmes fleurs brillantes, éclatantes, fraîchement cueillies. Ce lin de couleur *jdmj* nécessaire au rituel de la conservation de la vie est tissé par Tayt, Isis et Nephthys. La teinte *jrtyw*, élaborée à partir du carthame, est aussi liée à Isis à l'époque tardive. De même nuance rosée que la fleur étoilée du calotrope *matjet*, l'étoffe de cette teinte *jrtyw* devait être assimilée au calotrope et représenterait, comme à l'Ancien Empire, un signe

[101] Que Jérôme Gonzalez veuille bien trouver ici nos remerciements pour avoir attiré notre attention sur cette vignette qu'il a étudiée. Sa reproduction se trouve dans le catalogue de l'exposition d'Alicante, *El enigma de la momia. El rito funerario en el antiguo Egipto*, Alicante, 2010, p. 141, 143.
[102] Fr. SERVAJEAN, « Le lotus émergeant et les quatre fils d'Horus », p. 263-278.
[103] Par le rendu des fleurs et des feuilles, il est facile de distinguer le nymphéa bleu du blanc, dans la plupart des cas, il est aisé de déterminer l'espèce de lotus. Pour donner un nom précis à chacune des espèces, c'est beaucoup plus difficile ; cf. M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *RitesEg* 4, Bruxelles, 1986, p. 1-12.
[104] A. RAFFENEAU DELILE, *Histoire des plantes cultivées en Égypte* XIX, Paris, 1824, p. 415-422.
[105] *La momie de Ramsès II*, p. 157-58.

divin de la « gardienne du ciel », guide du défunt vers son devenir stellaire [106]. En un mot, toutes les guirlandes sont clairement associées aux bras de Nout, dès les Textes des Pyramides. Dans les textes des sarcophages et les Rituels funéraires de l'ancienne Égypte, les bandelettes teintes en rouge vif sont comparées aux bras de la déesse Tayt qui entourent le corps du défunt [107]. Avec cette vêture, le pharaon, comme tout défunt, redevient un soleil levant régénéré. Les fleurs de carthame composées de plusieurs fleurons de couleur rouge-orangé sont aussi comparables à un soleil. La variation chromatique des bains de teinture *jdmj* successifs, subie par l'étoffe depuis le vert foncé, bleu de Prusse, rouge sombre à vif, violet, rosé, est un rappel du spectre solaire. Les feuilles de perséa, les fleurs des lotus bleu et blanc évoquent le retour du Nil qui accompagne le réveil d'Osiris. Les pétales bleus insérés dans les guirlandes participent également à la régénération du défunt comme le rappelle la formule 81 du Livre des Morts. Cette fleur est le symbole de la vie reconstituée du défunt par l'action des Enfants d'Horus en présence d'Amsit, Hâpy, Douamoutef et Qébehsénouf et de leurs contreparties féminines, Isis, Nephthys, Neith et Selkis. Chaque fleur est, semble-t-il, un astre. L'événement cyclique, la vie et la mort du soleil et de la lune, véhiculés par le lotus bleu, permet au pharaon comme à tout défunt de renaître chaque matin. Le défunt, par les couleurs à connotation solaire des bandelettes, des végétaux (perséa, fleurs de carthame, de lotus) s'intègre ainsi au processus cosmique. La date choisie pour le deuxième enterrement de la Cachette royale de Deir el-Bahari, coïncide également avec l'arrivée de la crue du Nil, comme l'indiquent la présence des lotus, la floraison estivale des carthames, pieds-d'alouette ou sesbania dont les fleurs déposées sur certaines momies sont liées aux couleurs célestes, bleu, blanc lunaire, jaune, jaune-orangé.

[106] B. MATHIEU *et al.*, *Univers des Textes des Pyramides*, p. 108, § 1440^{e} [TP 569] ; A. LOPEZ-MONCET, S.H. AUFRÈRE, dans S.H. Aufrère (éd.), *ERUV* 1, *OrMonsp* 10, Montpellier, 1999, p. 265-277.
[107] P. BARGUET, *Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, Paris, 1986, (M1C), p. 130 ; J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, p. 142, 146.

Ṭāma et Chāma

Éléments d'une enquête sur le nom des colosses de Memnon

Luc Gabolde

J'ai grand plaisir à dédier au Pr. Jean-Claude Grenier, qui a consacré tant de temps, de passion et de talent à retrouver puis à comprendre la manière selon laquelle la mémoire de l'Égypte ancienne s'était transmise au monde classique et, par là, à nous-mêmes, cette courte enquête sur la possible survivance sur deux mille — sinon trois mille deux cents — ans de certains toponymes de Thèbes ouest.

LE VOYAGEUR ACTUEL qui parcourt la rive gauche de Thèbes ne connaît les deux colosses d'Amenhotep III qui se dressaient à l'entrée de son temple funéraire que sous l'appellation touristique de « Colosses de Memnon » [1]. Quelques villageois emploient encore à leur sujet le terme d'*es-Sanamât* , « les Idoles » (terme parfois déformé, selon la prononciation du Saïd, en *es-Salamât*) [2]. Il se trouve que le tableau se modifie très sensiblement au fur et à mesure que l'on remonte dans le temps.

Les sources occidentales des XIX^e^ et XX^e^ siècles

Les aventuriers et explorateurs des siècles précédents, comme P. Jollois et É. Deviliers du Terrage, membres de l'Expédition d'Égypte, rapportent ainsi une autre tradition, apparemment fort ancienne : « Ils sont connus, dans le pays, sous les noms de *Tâma* et *Châma*, *Châma* est le colosse du sud, et *Tâma* le colosse du nord » [3]. De nombreux

---

[1] L'appellation « colosses de Memnon », paraît être devenue, au tournant du XIX^e^ siècle, un terme générique pour des statues colossales, comme me le signale V. Rondot qui a rencontré cette dénomination sous la plume de Fr. Cailliaud, pour désigner les colosses de l'île d'Argo : « On y voit deux statues colossales de Memnon » (*Voyage à Méroé* II, 1826, p. 2). Il m'est arrivé d'entendre dans la bouche de quelques guides en verve la dénomination « colosses du même nom », sans que je pusse exactement déterminer s'il s'agissait de (subtils ?) calembours ou d'une simple ignorance.

[2] Déjà rapporté dans L*DT* III, p. 140, bas. W.M.Fl. Petrie (*Hawara, Biahmu and Arsinoe*, Londres, 1889, p. 54) explique que les restes des colosses de Biahmou étaient appelés par les habitants de la région « es-Sanam », ce qu'il comprend comme « haut-lieu », mais cette dénomination évoque bien plutôt le terme *es-Sanamât*, « les idoles ».

[3] *Description de l'Égypte*, *Antiquités* II (éd. Pankoucke), 1821, p. 153-154, repris *verbatim* par L. LALANNE, P.L. JACOB, *Curiosités de l'archéologie et des Beaux-Arts*, Paris, Palin et Chevalier, 1855, p. 131. Sans doute issue encore de la même source, mais reprise en termes différents, est la description d'E. TALBOT, *Mythologie grecque et mythologie latine, d'après les travaux de la critique moderne*, p. 145 : « (…) deux colosses de granit qui se dressent dans les plaines de Thèbes, vis à vis de Louqsor. Les Arabes les appellent *Châma* et *Tâma*. C'est *Tâma* le colosse du nord qui rendit pendant longtemps des sons ».

Occidentaux s'en font, du reste, l'écho, la plupart confirmant l'identification du colosse du sud à *Châma* et celui du Nord à *Tâma* : E. Isambert, en 1887 [4], K. Bedaeker [5] et N.Fr. De Clifford [6], en 1902. Curieusement, P. Newberry rapporte, quelques années plus tard, la même tradition, mais en inversant les noms des statues : « *Shami* is the vocal statue ; *Tami* his companion » [7]. C'est le seul témoignage de son espèce et il faut sans aucun doute considérer l'inversion comme une simple étourderie.

Les sources occidentales antérieures

Au XVII[e] siècle, deux courageux capucins, les pères Protais et Charles François (d'Orléans) s'étaient risqués dans ce lointain Sud et leurs récits, publiés par M. Thévenot, repris par le père Vansleb et par D. Magy, mentionnaient déjà les statues colossales et leurs noms spécifiques ; S. Sauneron les avait dûment rapportés dans son article consacré à « La thébaïde en 1668 » dans ses pittoresques *Villes et légendes d'Égypte* : (Thévenot) « On découvre de loin avec des lunettes d'approche deux épouvantables idoles, masle & femelle, assises dans des chaises, tournées au Levant, lesquelles doivent avoir la teste à peu près comme celle des pyramides du Caire appelées Aboul & Saoul. Elles sont bien proportionnées, on discerne aisément l'homme d'avec la femme, leurs noms sont *Tama* & *Cama* » ; (Vansleb) « On y découvre de fort loin deux statues, l'une d'un homme les gens du Pays appellent celle-là *Sciama*, & celle-ci *Tama* » ; (Magy) « *Chema* et *Tema* » [8].

Les sources arabes [9]

Pour les périodes antérieures, les sources arabes apportent confirmation de l'ancienneté des toponymes. Ibn Fadlallah al-ʿOmari († 1349) décrit *Ṭāma* et *Chāma* (طامه و شامه) comme « étant deux idoles de pierre (juchées) sur des socles (et situées) de par le pays du Sud » [10].

---

[4] E. ISAMBERT, *(Guides-Joanne), Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. Deuxième Partie, Malte, Égypte, Nubie, Abyssinie, Sinaï*, Paris, Hachette, 1887, p. 554 : « Les Arabes désignent les deux statues sous l'appellation collective de Sanamât, les idoles, en les distinguant par les noms particuliers de *Châma* (qui est la statue du S.) et de *Tâma* (celle du N.). ».

[5] K. BEDAEKER, *Egypt, Handbook for Travellers: Part Second, Upper Egypt, with Nubia as Far as the Second Cataract and the Western Oases*, Leipzig, 1892, p. 154 : « The Arabs call the N. colossus *Tama*, the S. one *Shama* ».

[6] N.Fr. DE CLIFFORD, *Egypt the Cradle of Ancient Masonry*, Philadelphie, 1902, p. 511-512 : « The most northern of the two is known as the Vocal Statue of Memnon (Amenophis) and called [p. 512] by the Arabs *Tama*, and the one to the south, *Shama* ».

[7] Dans J. BONOMI, « Topographical Notes on Western Thebes Collected in 1830 », *ASAE* 7, 1906, p. 82, n° 47, sous la rubrique « *Es-Salamat*. – [The colossal statues of Amenophis III]. Auteur de la note : P[ercy].N[ewberry]. Sur la rive gauche avant le XIX[e] siècle, on consultera encore G. ZAKI, G. BOUVIER, « Les gens de Gournah avant le XIX[ème] siècle, selon les témoignages de quelques voyageurs », *Memnonia* 16, 2005, p. 151-174.

[8] S. SAUNERON, « La thébaïde en 1668 », *Villes et légendes d'Égypte*, *BiEtud* 90, 1983, p. 142. Voir encore les citations très complètes de Ch. NIMS, *La Thèbes des pharaons*, Paris, 1965, p. 199-200, n. 4, auxquelles se réfère Sauneron.

[9] C'est pour moi un plaisir de remercier mes collègues Chr. Décobert et J.-M. Mouton qui m'ont guidé dans les sources copto-arabes relevant de cette enquête, ainsi que M. J.-Ch. Ducène de l'ULB qui m'a fourni de précieuses traductions et références.

[10] M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Masālik al-absār fi mamālik al-amsār par Ibn Fadl Allah al-Omari*, Paris, 1927 ; AL-ʿUMARI, *Masâlik al-abfâr fi mamalik al-amlizr* I (éd. Zaki Ahmad), Le Caire, 1342/1924, p. 239.

Un auteur anonyme cite encore les statues dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale. Elles y apparaissent dans une vision plutôt romanesque où elles deviennent un roi *Chāma* et sa cousine bien aimée *Ṭāma* [11].

Selon les conclusions de l'enquête menée par M. El-Hagagy, des légendes locales faisaient des deux statues des amants échangeant des serments de passion réciproques : « Ils nommaient les deux statues de Memnon qui se trouvent sur la rive ouest de la ville de Louxor "*Châma* et *Tâma*" et, à notre sens, *Châma* et *Tâma* sont les protagonistes d'une histoire d'amour tissée par l'imaginaire des habitants de Louxor à cette époque (celle des premiers arabes) autour de ces deux statues. *Châma* est le bien-aimé, *Tâma* est la bien-aimée. Les sons qui sont issus de l'intérieur des deux statues au lever du soleil représentent leurs appels réciproques » et, un peu plus loin, le récit précise : « Abd al-Ghafar-Ibn-Nouah-al-Ouqsoury disait encore, qu'il y avait des voix qui sortaient du sein de ces idoles ; les gens croyaient que c'étaient des démons (sheytan) qui étaient à l'origine de ces sons et que beaucoup de gens étaient sous l'emprise de ce phénomène » [12].

D'autres témoignages, comme celui de Chems ed-Din Abou Abdallah Mohammad ed-Dimichqui († 1327), sont plus vagues. Ce dernier les mentionne ainsi comme des *Birba*, terme utilisé pour désigner les ruines des anciens temples situés au sein des cités : « Parmi les monuments merveilleux de l'Égypte sont les anciens temples, habitations des sages parmi les Coptes. On dit qu'il y avait dans chaque district de l'Égypte un temple, où séjournait le prêtre assis sur un trône pour enseigner le peuple. On en trouve jusqu'à présent à Aswân, Edfou, *Shâmeh*, *Thâmeh*, Esné, Qous ; à Denderah il y en a un très célèbre, ainsi qu'à Behnasah » [13].

Le *Livre des perles enfouies* les cite encore, comme un endroit à l'ouest duquel on peut trouver des trésors : « *Shamah* et *Ṭamah*. – Cherchez à un mille de distance à l'ouest de cet endroit ; vous trouverez des pierres semblables à des moutons, à des béliers et à des brebis. Or sachez que les béliers sont des hommes, les brebis des femmes et les moutons leurs enfants ; si vous fouillez dans n'importe lequel de ces animaux, vous trouverez des richesses. Encens des églises continuellement au feu. Fin » [14].

Les colosses seraient des mausolées, selon le témoignage indirect d'Aboûl Jaʿfar al-Idrîsî († 1251) citant les propos de son père. U. Harmann rapporte, en effet, que « le propre père d'al-Idrîsî, ʿAbd al-ʿAzîz (n.d.), lui même un homme éduqué, estimait que les constructeurs des pyramides étaient un peuple dont les traces avaient totalement disparu. Ils étaient assurément doués d'une maîtrise sans égale dans les sciences de la géométrie, de l'astronomie

[11] MS arabe 2764 de la BN, folios 86b et 87a dont le titre actuel est *Ghayat al-ma'arib fi al-manaya wa al-khabaya wa al-matalib*, cité par O. EL-DALY, *Egyptology : the Missing Millennium. Ancient Egypt in Medieval Arabic Writings*, Londres, 2005, p. 39-40.

[12] M. EL-HAGAGY, *Al Uqsur fi Al-'Asr Al-Islami (Islamic Luxor)*, Le Caire, 1997, p. 50-51 (mes remerciements à Gihane Zaki qui m'a communiqué une copie de cet ouvrage et à Nabil Sweydan qui m'a traduit les passages relatifs aux colosses). Pour O. El-Daly (*op. cit.*, p. 39-40) ce récit montrerait que le son plaintif de Memnon était encore audible à cette époque, déduction sans aucun doute très audacieuse

[13] Chems ed-Din Abou Abdallah Mohammad ED-DIMICHQUI, *Cosmographie. Texte arabe publié d'après l'édition commencée par M. Fraehn, d'après les manuscrits de Saint Petersbourg, de Leyde, de Paris, et de Copenhague, par M.A.F. Mehrens*, Saint Petersbourg, 1866, p. 35 et 233 ; trad. M.A.F. MEHRENS, *Manuel de la cosmographie du Moyen Âge de Shems ed-Dīn Abou-'Abdallah Mohammed de Damas*, Copenhague, Paris, Leipzig, 1874, réed. *Islamic Geography* vol. 204, Franckfort sur le Main, 1994, p. 35.

[14] A. BEY KAMAL, *Le livre des perles enfouies et du mystère précieux* II, Le Caire, 1907, p. 203, n° 360. Voir également le complément de G. DARESSY, « Indicateur topographique du Livre des Perles enfouies et du mystère précieux », *BIFAO* 13, 1917, p. 192-193.

et de la médecine et s'étaient sans doute installés dans la région de Memphis, aussi bien que dans le secteur des "nawāwīs *Shāma* wa *Ṭāma*", c'est à dire des colosses de Memnon, dans l'actuelle Gourna, en face de Louxor et Karnak » [15]. On trouve un peu plus loin, chez le même auteur, une seconde évocation des colosses : « De ce qui me revient à l'esprit parmi les histoires que racontent les gens, je me souviens avoir traversé avec mon père – Dieu le bénisse – la Birba (= le temple) d'Al-Ouqsour Al-Baharya (= Karnak) en direction de *Châma* et *Tâma* (= les colosses de Memnon), sur la rive gauche. La main destructrice n'avait pas encore touché cette Birba (= Karnak) ni tout ce que les jours et les nuits passés nous avaient laissé des images, des tableaux muraux et des inscriptions » [16].

Ibn Duqmaq († 1406) consacre un court passage aux colosses, dans sa notice relative à Louxor : « il y a là deux idoles sculptées dans la pierre, connues sous les noms de *Châma* et *Tâma* » [17].

De nombreux autres textes y font allusions, mais il s'agit là essentiellement de transmissions de seconde main, puisant bien souvent à la même source et s'accordant à reconnaître en *Chāma* et *Ṭāma* des localités jumelles et non des statues [18], c'est notamment le cas chez Yâkût al-Hamwî († 1229) : « *Châma* et *Tâma* étaient deux villes qui se faisaient face en Haute-Égypte, sur la rive ouest du Nil. Elles sont maintenant en ruine » [19] et chez son compilateur, Ibn ʿAbd al-Haqq al-Baghdâdî [20]. Les géographes arabes recensent, par ailleurs, d'autres villes du Moyen-Orient, au Maghreb, en Arabie Saoudite (une colline près de la Mecque) ou en Espagne, nommées *Chāma* [21]. Indépendamment, des variantes – plus rares – sur le thème *Ṭāma* se rencontrent dans des toponymes essentiellement localisés en Égypte : *Ṭāmiya* dans le Fayoum, *Ṭima* près de Sohag.

---

[15] Aboûl Jafar AL-IDRÎSÎ, *Anwār ulwiyy al-ajrām fi al-kachf an asrār al ahrām*, dans U. Haarmann (éd.), *Beiruter Texte und Studien* 38, Beyrout, Wiesbaden, 1990, p. 105 ; U. HAARMANN, « In Quest of the Spectacular, Noble and Learned Visitors to the Pyramids around 1200 A.D », dans Wael B. Hallaq (éd.), *Islamic studies presented to Charles J. Adams*, Leyde, 1991, p. 64. Les dictionnaires donnent pour le mot *nāwws / nawāwīs* les traductions « cercueil, monument sépulcral, caveau souterrain, cimetière », comme Nabîl Sweydan me l'a aimablement fait savoir.

[16] Aboûl Jafar AL-IDRÎSÎ, *Anwār ulwiyy al-ajrām fi al-kachf an asrār al ahrām*, dans U. Haarmann (éd.), *Beiruter Texte und Studien* 38, p. 45, information transmise par J.-Ch. Ducène. Le passage entier est donné en traduction française par G. ZAKI, « Karnak. La transition entre passé pharaonique et présent mythique », *Memnonia* 19, 2008, p. 223-225.

[17] Ibn DUQMAQ, *Kitâb al-intisâr* V, p. 31. Passage que m'a transmis J.-Ch. Ducène.

[18] G. WIET, *L'Égypte de Murtadi*, 1953, p. 112.

[19] YÂKÛT III, p. 224 ; F. WÜSTENFELD, *Jacut's Moschtarik (Lexikon geographischer Homonyme)*, Göttingen, 1846, réed. *Islamic Geography*, vol. 209, Franckfort sur le Main, 1994, p. 265-266. J.-M. Mouton m'avait signalé que Yâqût, qui est un auteur du début du XIII[e] siècle, paraissait avoir recueilli ses informations chez un certain Abu Saêid as-Sukkari mort, lui, en 888 ; toutefois J.-Ch. Ducène m'indique que les références à Sukkari ne semblent pas concerner la partie spécifiquement consacrées aux toponymes égyptiens de *Chāma* et *Ṭāma*.

[20] Ibn ʿAbd al-Haqq AL-BAGHDÂDÎ, *Marâsid al-ittilâ* II, p. 88.

[21] YÂKÛT III, p. 224 = F. WÜSTENFELD, *Jacut's Moschtarik*, Göttingen, 1846, réed. *Islamic Geography*, vol. 209, Franckfort sur le Main, 1994, p. 265-266 ; P.-A. JAUBERT, *La géographie d'Edrisi,* réed. 1975, *Deuxième climat*, p. 111 et 113 ; *Quatrième climat*, p. 40.

Les sources copto-arabes

Remonter au-delà s'avère plus compliqué encore. La littérature copto-arabe offre en effet peu de matière pour alimenter notre enquête [22]. On y rencontre bien les toponymes *Chāma* et *Ṭāma*, mais les mentions sont très peu nombreuses (les sources se recoupant notoirement) ; elles sont de surcroît dissociées (*Chāma* d'un côté et *Ṭāma* de l'autre) et concernent manifestement des localités et non des monuments. E. Amélineau en avait donné l'essentiel en indexant les *synaxaires* et, sous l'entrée *Schâmah*, il note que le nom y apparaît deux fois et qu'il s'agit d'une montagne où se retranche l'ermite Élie de Samhoud ainsi qu'un autre ermite lui aussi prénommé Élie [23]. Ce dernier y vivait avec les cadavres (il s'agit donc sans doute d'une ancienne nécropole). Quant à l'emplacement de la localité, il précise qu'elle se trouve au sud de Nabahadeb, qui était plus au midi que la ville de Qeft (= Coptos), ce qui est pleinement compatible avec la rive gauche de Thèbes. Amélineau ajoute qu'il n'en est resté aucun vestige dans les listes officielles. Ces données se retrouvent dans le récit très proche des prodiges de saint Pisenthius, lequel vit, lui aussi, retiré dans une tombe pharaonique remplie de momies, dans le secteur de Thèbes, dans une montagne appelée « *Gebel Chāma* » [24].

Quant à *Ṭāma*, l'entrée concerne plusieurs localités dans l'ouvrage d'Amélineau : ⲧⲁⲙⲙⲁ, dans des œuvres coptes et dans le *Synaxaire* ainsi qu'un village nommé ⲧⲁⲙⲁϩ dans les *Actes de Paîsi et Thècle* [25]. On rencontre un autre village nommé *Tamma* dans le nome de Koeïs (= Qîs, Cusae, al-Qûsîya). Une mention du *Synaxaire* le situe encore à Abousîr, à l'ouest d'Achmounein, en Haute Égypte donc, dans le district de la province de Sohag. Amélineau relève encore que le *Synaxaire* mentionne à trois reprises un village du nom de *Tamâ*. Celui-ci est situé dans le pays de *Qaou*, « un peu à l'ouest ». Ailleurs on précise qu'il se trouve à proximité d'un village nommé *El-Selmoun*. Il s'agit clairement, dans ce cas, d'un village situé à l'ouest de *Qaou* en Moyenne Égypte, dans le district de Beni-Souef. Aucun de ces *Tama* (et var.) ne semble donc pouvoir être mis en relation avec la topographie de l'antique Thèbes.

Les pénétrantes enquêtes de S. Timm [26] n'ont pas permis d'enrichir le corpus de nouvelles mentions combinées de *Chāma* et de *Ṭāma*. S'attachant préférentiellement à la dénomination *Djebel Chāma*, S. Timm a estimé qu'elle devait dériver du nom ancien de *Djême*. L'aperçu qu'il livre de la toponymie de ce secteur de Thèbes ouest est extrêmement complet et intéressant : aux VI^e^ et VII^e^ siècles, la rive gauche est abondamment peuplée d'églises et de monastères, situés, selon les récits contemporains, dans « la montagne du Memnoniôn », dans la « citadelle (*kastron*) du Memnoniôn (c'est-à-dire) dans la citadelle de Djême »

[22] Elles sont ainsi absentes de la recension de G. ROQUET, *Toponymes et lieux-dits égyptiens*, *BdEC* 10, Le Caire, 1973. L'étude très complète de T.G. Wilfong sur l'Ouest de Thèbes aux 7^e^ et 8^e^ siècles (« Western Thebes in the Seventh and Eights Centuries : A Bibliographic Survey of Jême and its Surroudings », *BASP* 26, 1989, p. 89-145), n'apporte pas de détails sur cette question précise. M. Krause a fait un point tout à fait exhaustif des recherches menées jusqu'en 1982 sur les installations coptes de Thèbes-Ouest (« Das Christlichen Theben : Neuere Arbeiten und Funde », *BSAC* 24, 1982, p. 21-33) : les colosses n'y sont pas attestés non plus.

[23] E. AMÉLINEAU, *La géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893, p. 421-422.

[24] Vie de saint Pisenthius, 32^e^ prodige (DE LACY O'LEARY, *PatrOr* 22, III, 1930, p. 419, l. 3 et n. 1-1).

[25] E. AMÉLINEAU, *op. cit.* p. 474-475.

[26] S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischen Zeit* III, *TAVO* 41/3, p. 1012-1034. On trouvera encore des détails importants dans E.R. O'CONNELL, « Transforming Monumental Landscapes in Late Antique Egypt : Monastic Dwellings in Legal Documents from Western Thebes », *JECS* 15, 2007, p. 239-279, spécialement p. 260 pour Gebel Châma, ⲡⲧⲟⲟⲩ ⲛ̄.ⲁⲏⲙⲉ, et l'histoire de saint Pisenthius.

(… ϰΑϹΤΡΟΝ ΜΕΜΝΟΜΙΟΝ (*sic*) … ΑΗΜΗ), attestant donc d'une équivalence certaine entre Djême et Memnonia [27]. Mais des colosses eux-mêmes, il n'y est point fait mention [28].

Les sources gréco-romaines

À l'époque gréco-romaine, les témoignages concernant les statues viennent essentiellement des auteurs classiques. Ils ont été brillamment rassemblés dans l'étude qu'A. Bataille a consacrée aux *Memnonia* de Thèbes : *Memnonia*, nous explique-t-il, est la désignation des temples funéraires de la rive gauche de Thèbes à partir du II^e^ siècle avant notre ère [29], mais ce n'est que plus tard, au premier siècle de notre ère qu'un lien entre le héros mythologique Memnon et la statue chantante de l'Aménophium est établi [30]. Seul le colosse du Nord porte alors le nom de Memnon. Rien ne semble permettre de relier cette dénomination au nom antérieur des colosses dans les textes hiéroglyphiques ni à l'appellation ultérieure de *Chāma* et *Ṭāma*.

Les sources égyptiennes

Le premier témoignage relatif à l'identité égyptienne des colosses de Memnon est évidemment leur dédicace. Celle du colosse septentrional est trop endommagée pour que les bribes restantes soient exploitables. La statue du sud, en revanche, conserve la plus grande partie de ses textes dédicatoires : « Horus taureau victorieux, "souverain des souverains (*ḥḳ3-ḥḳ3w*)" » et « (une statue) dont le nom est Neb-Maât-Rê est le *souverain des souverains*… (*...nty rn.f r (Nb-M3ʿt-Rʿ) ḥḳ3-ḥḳ3w...*) » [31].

---

[27] S. TIMM, *op. cit.*, p. 1015.

[28] Faute de description des colosses de Memnon, on peut évoquer ici le témoignage pittoresque de la moniale ibérique Égérie (Éthérie) qui se rend en Orient à la fin du IV^e^ siècle pour visiter les communautés chrétiennes. Elle laisse de son périple un récit, le *Peregrinatio - Itinerarium Aetheriae*, où sont décrites des statues colossales du site de (Pi-)Ramsès, qu'elle croit être des représentations de Moïse et d'Aaron : « Il n'y a rien là maintenant, sauf une grande pierre thébaine, sur laquelle sont sculptées deux statues de grande taille qui, à ce qu'on dit, sont celles des deux saints hommes Moïse et Aaron, érigées en leur honneur par les Enfants d'Israël » (la traduction anglaise, M.L. McClure, C.L. Feltoe [éd. et trad.], *The Pilgrimage of Etheria*, Londres, 1919, p. 16, est disponible sur http://www.ccel.org/m/mcclure/etheria/etheria.htm.
Le texte latin se trouve à http://www.thelatinlibrary.com/egeria1.html.
Récit signalé à mon attention par M. Gabolde).

[29] Ainsi, auparavant, Hérodote ignore-t-il les *Memnonia* de Thèbes, alors qu'il en connaît en Élam, à Suze (V, 54 ; VII, 151) ; il est, par ailleurs, totalement muet sur les colosses thébains.

[30] A. BATAILLE, *Memnonia*, p. 1, renvoyant à J.A. LETRONNE, « Mémoire sur le tombeau d'Osumanduas », *Œuvres choisies*, coll. Fagnan, tome I, p. 222sq. Sur la restauration de la statue chantante, décelable dans des graffitis grecs d'Assouan, voir J.-L. FOURNET, « Inscriptions grecques inédites de la rive Ouest d'Assouan : du nouveau sur le colosse chantant de Memnon ? », *BIFAO* 96, 1996, p. 143-170.

[31] A. VARILLE, « L'inscription dorsale du colosse méridional de Memnon », *ASAE* 33, 1933, p. 85-94 ; W. HELCK, *Urk.* IV, 1746,12-1747,1 ; confirmé par le texte de la stèle de Men à Assouan (L. HABACHI, « Varia from the Reign of King Akhenaten », *MDAIK* 20, 1965, p. 86, fig. 11) et par une stèle de Malqatta publiée par W.C. Hayes (« Inscriptions from the Palace of Amenhotep III », *JNES* 10, 1950, fig. 37 c et fig. 39, 3). Une statue d'Amenhotep III trouvée à Ermant portait un nom similaire : G. LEGRAIN, *Répertoire généalogique et onomastique du musée du Caire*, n° 242 = G. DARESSY, « Notes et remarques. CXXXIX. », *RecTrav* 19, 1897, p. 13-14.

Amenhotep fils de Hapou a, par ailleurs, laissé une description de ces statues dont il avait dirigé le chantier [32] :

> J'ai amené des monuments très considérables, à savoir *des statues de Sa Majesté* d'un art raffiné qui ont été conduites d'Héliopolis du Delta à l'Héliopolis du Saïd. *Elles ont atteint leur place à l'Ouest* [de Thèbes].

Force est de constater ici que pas plus la description d'Amenhotep fils de Hapou (qui désigne les colosses comme des *mnw* ou des *twt*) que le nom de *ḥḳꜣ ḥḳꜣw* des dédicaces ne peuvent d'une quelconque manière être mis en relation avec les appellations *Chāma* et *Ṭāma*.

La question de l'origine de l'appellation *Chāma* et *Ṭāma*

Ch. Nims constatait qu'« aucun de ces noms ne semble avoir une signification quelconque en arabe et (que) tous sont parfaitement inconnus des habitants actuels de Gourna ». Pareillement, S. Sauneron devait concéder que l'origine de l'appellation *Chāma* et *Ṭāma* était inconnue [33]. De fait, en arabe, les deux termes ne donnent pas de sens immédiat et c'est dans d'autres directions qu'il faut donc orienter la recherche. Pour les périodes plus anciennes, l'examen des sources copto-arabes avait conduit quelques savants à faire dériver l'appellation « (*Gebel*) *Chāma* » du nom ancien de *Djêmé* (*Ḏꜣ-mwt*). Ainsi Amélineau avait-il estimé qu'il ne serait pas étonnant qu'il s'agisse de la même montagne que celle qui est appelée ⲁϩⲙⲉ dans les documents coptes. Il nuance, cependant, son propos en relevant « que la chose serait contraire à mon système de prononciation, quoique possible en Basse-Égypte » [34]. H.E. Winlock et W.E. Crum, dans leur publication du monastère d'Épiphanius, citent aussi cette hypothèse d'Amélineau, mais Crum tempère à son tour le propos en observant que la prononciation aurait alors dû être « *Shêma*, not *Shama* » [35]. S. Timm admet, lui, dès le départ, l'équivalence entre « Djebel *Chāma* », lieu montagneux où se retirent différents moines selon la version arabe des synaxaires, et la « montagne de *Djême* » de la documentation gréco-copte, mais ne la discute pas [36].

On peut, il est vrai, assez facilement admettre l'évolution suivante : [37] / [38] = *Ṯꜣmt* / *Ḏꜣmt* > *Ḏmꜣt* / *Ḏmꜥ* > * –ϛημις, –sêmis [39] > ⲁϩⲙⲉ / ⲁⲉⲙⲁ / ⲁⲉⲙⲉ / ⲁⲉⲙϩ / ⲁϩⲙⲁ / ⲁϩⲙⲓ / ⲁϩⲙϩ / ⲁϩϩⲙⲉ / ⲧⲁϩϩⲙⲉ / ⲧⲱϩⲙⲉ (voire ⲕϩⲙⲉ) [40] ⲥϩⲙⲓ [41] > *Chāma* (شامه) [42].

---

[32] A. VARILLE, *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou*, *BiEtud* 44, Le Caire, 1968. p. 27, inscription n° 11, et n. 5.
[33] S. SAUNERON, *loc. cit.*, p. 142, n. 2, « La signification de ces deux noms est inconnue ».
[34] E. AMÉLINEAU, *op. cit.* p. 422.
[35] H.E. WINLOCK et W.E. CRUM, *The Monastery of Epiphanius at Thebes* I, *MMAEE*, New York, 1926, p. 4, n. 1.
[36] S. TIMM, *Ägypten arab. Zeit* III, 1012-1034.
[37] R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa*, p. 48, et pl. 22.
[38] *Ibid*, pl. 23.
[39] K. VANDORPE, « City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel » *Hundred-Gated Thebes*, 1995, p. 229 : anthroponymes en —Djêmé : * —σημις, —sêmis : *Pꜣ-Ḏmꜣ* = Πασημις, Pasêmis ; *Bꜣk-n-Ḏmꜣ* = Βοχονσημις, Bokonsêmis. A. BATAILLE, *Les Memnonia*, *RAPH* 24, Le Caire, 1952, p. 97 : le dieu Djêmé donne en grec Σημις.
[40] S. TIMM, *Ägypten arab. Zeit,* III, 1012, sq.
[41] J. ČERNY, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976, p. 358 : ^{S}ⲁϩⲙⲉ et ^{B}ⲥϩⲙⲓ dérivent de *Ḏꜣ-mꜣꜥt* > *Ḏꜣ-mwt*. *Idem* chez V. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Paris, Louvain, 1983, p. 327.
[42] S. TIMM, *Ägypten arab. Zeit* III, 1012, sq.

La réalité est néanmoins un peu plus complexe. Notons pour commencer que la documentation copto-arabe relative aux fondations religieuses chrétiennes de Thèbes-ouest (synaxaires, papyrus coptes de Djêmé, testament de saint Pisenthius, etc.) mentionne nombre de toponymes liés à des églises, des monastères, mais ne fait jamais allusions aux statues colossales de l'Aménophium. En fait, à la réflexion, cette absence est parfaitement explicable : aucun édifice cultuel chrétien n'était apparemment implanté aux alentours des colosses de Memnon. Les fondations religieuses, abondantes sur cette rive de Thèbes, se trouvaient ailleurs, plus près de la frange désertique notamment, et c'est pour cette raison que les statues d'Amenhotep III furent, très logiquement, ignorées de la documentation relative à Djêmé [43].

Si la « montagne de *Djême* » et « *Gebel Chāma* » peuvent désigner la même entité comme S. Timm l'a, nous l'avons vu, déjà proposé, et, par conséquent, si *Chāma* constitue la version arabe du toponyme *Djême*, l'équivalence entre *Djême* et le groupement *Chāma* et *Ṭāma* est, en revanche, bien plus contestable. On notera, en effet, qu'aucune des sources copto-arabes des textes relatifs à *Djême* ne mentionne le doublet *Chāma* et *Ṭāma* : sur le territoire de Thèbes, seul le toponyme (*Gebel*) *Chāma* est attesté.

Par ailleurs, il est extrêmement embarrassant de faire dériver deux noms bien distincts – *Chāma* et *Ṭāma* – d'une seule et même racine qui serait *Djême*, car une évolution régionale dans une direction donnée (*Djême* > *Chāma*), et régie par des lois strictes, exclut pratiquement d'elle-même la possibilité d'une autre évolution qui prendrait, sur le même espace et dans le même temps, une direction notoirement différente (*Djême* > *Ṭāma*). En toute rigueur, ce ne peut être que l'une ou l'autre des évolutions, mais pas les deux.

Une autre voie de recherche pourrait être explorée, dans le domaine des contes, légendes et mythes de la littérature arabe, mais, faute de compétences en la matière, je n'ai pas réussi à la suivre bien loin. Que faire par exemple des *Chāma* et *Ṭāma* de la *Geste du roi Sayf* ? Ce prince, selon l'histoire qui nous y est contée, abandonné enfant par sa mère dans le désert a été recueilli là par un chasseur qui l'élève. Devenu adulte, il souhaite épouser la fille de ce dernier, nommée *Chāma*. Plus loin dans le récit, intervient *Ṭāma*, fille de la magicienne *'Aqila* qui, elle aussi, est destinée à devenir l'épouse du prince [44]… Nous sommes là bien loin de nos statues pharaoniques et il y a peu de profit à tirer de ce récit pour notre enquête.

Une hypothèse concurrente

Une autre piste pourrait dès lors être envisagée. Ce n'est, certes, qu'une hypothèse, et les preuves définitives manquent, mais elle offre, on va le voir, quelques avantages par rapport à

[43] Les principales églises et monastères du secteur étaient les suivants : monastère de Phoebammon à Deir al-Bahari, monastère de saint Cyriaque sur la colline de Cheikh abd-el-Gourna, monastère d'Épiphanius dans l'Assassif, monastère et église Saint-Marc à Gournet Mouraï, monastère et église à Medinet Habou, monastère de saint Isidore à Deir al-Medina, monastère de Deir el-Bakhyt au-dessus de Dra-abou el-Naga, monastère du Ramesseum, monastère du Deir Roumi près de la Vallée des Reines, sans compter les ermitages de la Vallée des Rois ou des autres nécropoles : le Deir al-Mohareb et son église Saint-Théodose, l'église située à l'emplacement du temple funéraire d'Aÿ-Horemheb, et pour finir le Deir Chelouyt à l'extrême sud de la zone. On le voit, aucune implantation n'est recensée près des colosses de Memnon. Voir la liste des *Kirchen, Klöster, Topoï* dans l'index de W.E. CRUM, G. STEINDORFF, *Koptische Rechtsurkunden des achten Jahrhunderts aus Djême (Theben)*, Leipzig, 1912 ; réed. Leipzig, 1971, p. 469 sq.

[44] J. CHELHOD, « La geste du roi Sayf », *RHR* 171/2, 1967, p. 186-188.

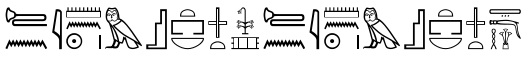
la thèse d'une origine de la tradition toponymique qui trouverait sa source à « Djême », thèse qui, d'ailleurs, ne satisfaisait totalement ni Amélineau ni Crum.

Il se trouve que les documents pharaoniques énumèrent de manière récurrente la Haute et la Basse-Égypte sous la forme, au premier abord un peu surprenante, de *šmʿ* [45] et *Tȝ-mḥy* [46] en binôme [47] (au lieu d'un doublet *Tȝ-šmʿ* et *Tȝ-Mḥy*, plus attendu et effectivement attesté [48], mais en un nombre considérablement moins abondant d'occurrences) ; quelques exemples parmi une infinité de mentions suffiront à illustrer ce propos :

– Stèle de Thoutmosis III de l'an 25 à Serabit el-Khadim [49] :

Lui ont été données la terre Noire et la terre Rouge, la Haute (*šmʿ*) et la Basse Égypte (*Tȝ-Mḥy*) sont dans son poing.

– Listes litaniques de la cour du temple de Louqsor [50] :



Offrande litanique pour Amon-Rê dans toutes les places qui se trouvent en Haute-Égypte (*šmʿ*) ; offrande litanique pour Amon-Rê dans toutes les places qui se trouvent en Basse-Égypte (*Tȝ-Mḥy*).

On pourrait multiplier, sans véritable profit, de telles références, car elles sont extrêmement nombreuses. En tout état de cause, il est patent que les deux colosses d'Amenhotep III sont situés l'un au nord et l'autre au sud, et qu'ils portent, de surcroît, sur le côté de leurs sièges de gigantesques représentations de *Smȝ-Tȝwy* avec les figures emblématiques des Nils de Haute et de Basse-Égypte.

Il n'est pas interdit, dès lors, de supposer que les colosses auraient reçu un nom, ou plutôt un surnom, « géographique », *šmʿ*, « Haute-Égypte » pour la statue du Sud et *Tȝ-Mḥy*, « Basse-Égypte » pour la statue du Nord, que ce surnom, doublet populaire du nom savant contenu

[45] *Wb*. IV, 472 ; H. GAUTHIER, *Dic. Géog*. V, p. 133-34 : « expression désignant la Haute-Égypte, par opposition avec *Tȝ-mḥw* "le pays du Nord" qui désignait la Basse-Égypte, le Delta ». (Pays) de la plante (du désert) *šmʿ* pour P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, p. 6. Pour A. Nibbi (*DiscEg* 19, 1991, p. 53-68 ; *DiscEg* 20, 1991, p. 35-38 ; *DiscEg* 23, 1992, p. 39-44), il s'agirait d'une plante en fleur, emblématique des territoires émergés de la vallée, par opposition au papyrus des terres marécageuses ou immergées, les deux domaines étant en fin de compte considérés comme hostiles et donc « étrangers ».

[46] *Wb*. V, 224 ; H. GAUTHIER, *Dic. Géog*. VI, p. 17 : *Tȝ-mḥw* est « Un des noms de la Basse-Égypte ». « Terre marécageuse / immergée » pour P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, p. 5.

[47] *Wb*. IV, 475, 16 ; D. Meeks, dans les *Anlex*, traduit *Tȝ-Mḥy* et *Šmʿ* respectivement par « Delta du Nil » et « Vallée du Nil » (entendue au sud de Memphis). Ce ne seraient donc pas, à proprement parler, des équivalents de « Nord » et « Sud », mais plutôt « Basse Égypte » et « Haute Égypte ».

[48] *Wb*. V, 227, 12-13 ; on rencontre encore le tour *Tȝ-Mḥy-Šmʿ* qui vaut, en supposant que le mot *Tȝ* soit mis en facteur, pour *Tȝ-Mḥy-Tȝ-Šmʿ*, ce qui ne peut évidemment être entendu de la même manière pour le groupement inverse *Šmʿ-Tȝ-Mḥy*.

[49] *Urk*. IV, 887, 10.

[50] K*RI* II, 626, 2-3.

dans les dédicaces, se serait ensuite transmis oralement, de manière constante et durable, de la fin de l'histoire pharaonique jusqu'à l'époque médiévale.

Un passage d'Hérodote vient en écho conforter cette hypothèse ; l'historien ne dit certes rien des colosses de Memnon, en revanche, il traite de deux statues (de Ramsès II ?) à Memphis, placées devant le temple de Vulcain (Ptah), l'une au nord et l'autre au sud de l'entrée. Ces statues avaient reçu des noms différents et des cultes distincts leur étaient rendus : « Il (= Rhampsinite) fit faire le vestibule du temple de Vulcain qui est à l'occident ; il fit aussi élever vis-à-vis de ce vestibule *deux statues de vingt-cinq coudées* de haut : *l'une au nord, les Égyptiens l'appellent Été ; l'autre au midi, ils la nomment Hiver*. Ils adorent celle qu'ils appellent Été, et lui font des offrandes ; quant à celle qu'ils nomment Hiver, ils la traitent d'une manière tout opposée » [51].

À l'appui de notre hypothèse, on pourra prendre en considération la pérennité de certaines appellations locales, comme celle de « Médinet Habou », « la ville de Habou (= Hapou) », qui tire vraisemblablement son nom de celui d'Amenhotep fils de Hapou, dont le temple funéraire se trouvait dans ce secteur [52]. On peut, dès lors, admettre sans trop de réticence que ce genre de transmission peut s'effectuer de manière durable, sans pour autant laisser beaucoup de traces dans la littérature administrative contemporaine (celle-ci ne semble pas, en effet, mentionner les noms d'Amenhotep ou de Hapou, mais celui de Houy, surnom du sage divinisé) [53]. On en a même en quelque sorte la preuve par l'exception avec le papyrus démotique BM 10240 qui livre, en effet, la rare précision géographique suivante : « (…) dans la partie inférieure de la nécropole de Djême, qui se trouve en deçà de l'adyton (du dieu, à savoir) du scribe royal, *Amenhotep, fils de Hapou* » [54]. Ce texte montre donc que, vers 228-227 av. J.-C., le culte du sage vénéré était encore vivace dans ce secteur, associé au nom plus rare et recherché d'Amenhotep fils de Hapou, soit que le temple du scribe royal ait encore hébergé un oratoire, soit que l'état ruiné de l'édifice ait imposé son transfert au temple voisin de Médinet Habou [55]. On sait d'ailleurs qu'une chapelle lui y avait été dédiée, au moins à

---

[51] HÉRODOTE, *Euterpe* CXXI. Noter que le colosse sud d'Amenhotep III, nommé *ḥkꜣ n ḥkꜣw*, pouvait recevoir, sous le règne d'Amenhotep IV, un culte individuel, comme en témoigne la stèle de Men à Assouan (L. HABACHI, « Varia from the Reign of King Akhenaten », *MDAIK* 20, 1965, p. 86, fig. 11).

[52] R. STADELMANN (*LÄ* III, 1980, col. 1255-1271, *s. v.* Medinet Habu) ne mentionne pas l'hypothèse et se contente prudemment de noter : « "Stadt des Habu", Herkunft unklar » (*ibid*., col. 1268, n. 1). C'est pourtant, à ce jour, la meilleure des hypothèses, d'autant qu'un culte à Amenhotep fils de Hapou y est attesté à Basse Époque : E. TEETER, « Amunhotep Son of Hapu at Medinet Habu », *JEA* 81, 1995, p. 232-236. On a proposé, sinon, de faire dériver Habou de *ḥbj*, « ibis », en justifiant le nom par la présence du culte de Thot au Qasr el-Agouz voisin, ce qui me semble nettement moins probable.

[53] Les documents administratifs du Nouvel Empire mentionnent le temple du scribe royal Amenhotep fils de Hapou comme *tꜣ ḥwt(-kꜣ) (sš-nswt), (iry-pʿt), Ḥwy*, c'est à dire en omettant de mentionner le nom Amenhotep et sans faire allusion à son ascendant Hapou (E. OTTO, *Topographie*, p. 112 ; Cl. ROBICHON, A. VARILLE, *FIFAO* 11, Le Caire, 1936, p. 19-21). On notera encore que les toponymes en Hapou/Habou sont totalement absents des documents coptes relatifs à ce secteur de Thèbes ouest (aucun n'est ainsi recensé chez S. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischen Zeit* III, *TAVO* 41/1), ce qui montre combien ces sources écrites sont insuffisantes à elles seules pour témoigner de la pérennité des toponymes.

[54] Cité par Cl. ROBICHON, A. VARILLE, *ibid*, p. 29. Datation : règne de Ptolémée III.

[55] On doit, du reste, observer que le renom du saint homme était tel que, vers la même époque, Manéthon mentionnait encore, dans un passage célèbre de son histoire de l'Égypte rapporté par Flavius Josèphe, le vieux sage divinisé : « Ce roi (Aménophis = Amenhotep III), dit-il, conçut le désir de voir en face la Divinité, comme Hor, un de ses prédécesseurs sur le trône, l'avait fait. Il fit donc part de son désir à son homonyme *Amenôphis*, *fils de Paapis*, qui, en raison de sa sagesse et de sa connaissance de l'avenir, était réputé participer de la nature divine » (FLAVIUS JOSÈPHE, *Contra Apionem,* I. 26-31, §§ 227-287, fr. 54).

l'époque romaine, comme l'a montré, avec des indices convaincants, E. Teeter, en analysant le vestige d'une statue, sans doute, elle, ptolémaïque, trouvée là [56].

La permanence des toponymes anciens est un phénomène, d'ailleurs, bien établi en Égypte [57], avec, notamment, des cas de transmissions d'appellations secondaires, demeurées finalement plus vivaces que les dénominations officielles, comme Dendara (*<'Iwnt-nt>-tȝ-nṯrt*, dénomination secondaire, le nom officiel étant simplement *'Iwnt*), Ermant (*Pr-Mnṯw*, dénomination secondaire, le nom officiel étant *'Iwnj<-šmʿ>*), Akhmim (*Ḫnty-Mnw*, dénomination secondaire, le nom officiel étant *'Ipw*).

En somme, pour tenter d'expliquer ces toponymes obscurs associés aux colosses de Memnon – les propositions antérieures demeurant plutôt insatisfaisantes –, je serais enclin à proposer l'hypothèse suivante : à Basse Époque, les deux statues monumentales de l'Aménophium auraient été connues, dans le parler local de la rive gauche, comme *šmʿ* et *Tȝ-Mḥy*. La dénomination aurait perduré dans le langage courant, en copte et en arabe, et *šmʿ* aurait ainsi évolué en *Chāma* (شامه) et *Tȝ-Mḥy* en *Ṭāma* (طامه), avec perte de la syllabe finale pour garder, par cette abréviation, le rythme binaire de *Chāma* [58], indice que le sens géographique des expressions s'était rapidement perdu [59] : on n'aurait plus retenu que le doublet avec son rythme et sa sonorité empreints de mystère et de poésie. Ces deux noms n'auraient, dans ce cas, pas de lien avec la dénomination *Gebel Châma* et son origine probable, *Djêmé*. En tout état de cause, le tourisme du XX^e^ siècle aura eu raison de cette tradition pluriséculaire et peut-être même bimillénaire.

---

[56] E. TEETER, *loc. cit.*

[57] Les exemples en sont légion comme permet de le réaliser l'échantillonnage suivant: Assouan (*Swnw*), <Kom-> Ombo (*Nwbt*), Asfoun (*Ḥwt-Snfrw*), Esna (*Snȝ*), Chenhour (*š-n-Ḥr*), Tôd (*Ḏrty*), Medamoud (*Mȝdw*), Qeft/coptos (*Gbtyw*), Hou (*Ḥwt-<Sḫm-ḫpr-kȝ-Rʿ>*), Chotb (*šȝs-ḥtp*), Tahta (*Tȝ-ḥwt-Tỉy*), Akhmim (*Ḫnty-Mnw*), Assiout (*Sȝwt*), Achmounein (*Ḫmnw*), Ahnassiah <el-Madina> (*Hwt-nn-nswt*), Al-Qûsîyah/Cusae (*Qỉs*) ; Atfih (*Ḥwt-tp-iḥt*), Fayoum (*Pȝ-Ym*), Meidoum (*Mrj-'Itm*), Samanhoud (*Ḏb-nṯr*), <Tell> Atrib/Athribis (*Ḥwt-ḥry-ỉb*), <Tell> Basta/Bubastis (*Pr-Bstt*), <Tell al>-Balamun (*Pȝ-ỉw-n-'Imn*), Saft <el-Henna> (*<Pr>-Spdw*), Behbet <el-Hagar> (*Pr-ḥbyt*), el-Keis (*Sȝ-kȝ*), Abousir (*Pr-Wsỉr*), Sakha / Xoïs (*Ḫȝsww*), Sâ <el-Hagar> / Saïs (*Sȝw*), Sân (el-Hagar) / Tanis (*Ḏʿnt*), <Tell el>-Defenneh / Daphné (*Tȝwy=w-ʿȝm-pȝ-nhs*), Damanhour (*Dmỉt-n-Ḥr*) ou encore Aboutig (qui constitue un cas un peu différent, puisque le nom dérive du Grec *Apotheke*). J. Yoyotte a exposé les principes et méthodes des études de toponymie dans « La Toponymie », dans *Textes et langages de l'Égypte pharaonique : cent cinquante années de recherches (1822-1972), Hommage à Jean-François Champollion*, *BiEtud* 64/1, Le Caire, 1972, p. 231-239, et en a effectué la mise en pratique dans plusieurs articles : *id.*, « Réflexions sur la topographie et la toponymie de la région du Caire », *BSFE* 67, 1973, p. 26-35 ; *id.*, « Processions géographiques mentionnant le Fayoum et ses localités », *BIFAO* 61, 1962, p. 79-138.

[58] L'allitération ou la réduplication des termes et des rythmes constituent des ressorts classiques des contes et des mythes : vient naturellement à l'esprit – avec un nombre plus important de syllabes – le jeu Papageno/Papagena, Pamino/Tamina de *La flûte enchantée* … noms supposés se référer, du reste, à l'Égypte ancienne.

[59] Les termes *Šmʿ* et *Tȝ-Mḥy* paraissent bien n'avoir eu aucune descendance en Copte, où sud et nord se disent, respectivement, ⲣⲏⲥ et ⲙⲡⲉⲓⲧ / ⲙⲫⲉⲓⲧ / ⲙⲉⲫⲓⲧ (W.E. CRUM, *A Coptic Dictionnary*, 1939, p. 299b et p. 212a), dérivant donc des racines égyptiennes *rs* et du seul terme *mḥyt*, dépourvu de *tȝ*.

Smenkhkarê à Ugarit ?

Marc Gabolde

GRÂCE À SA PARFAITE maîtrise des sources classiques aussi bien que des documents hiéroglyphiques, Jean-Claude Grenier est devenu au fil de ses articles le « déchiffreur » incontesté de plusieurs cartouches d'empereurs romains aux libellés souvent abscons. À sa redoutable sagacité on doit l'« invention » des versions hiéroglyphiques des noms de Dioclétien [1], Constantin [2] et Licinius [3]. On peut encore porter à son crédit, avec les réserves dont il a lui-même su prudemment parer ses intuitions, la révélation des noms en hiéroglyphes de Gordien [4], Aurélien [5] et même, peut-être, de Trébonien-Galle [6]. Au total ce sont donc les nouveaux cartouches de pas moins de six empereurs dont les valeurs ont été ainsi éclairées par ses soins. La validité de sa méthode n'est donc plus à prouver et c'est, d'ailleurs, en m'inspirant largement de sa démarche que j'ai pu découvrir, pour une période beaucoup plus ancienne, le nom rare de Neferneferouaton-Akhetenhyes, « celle qui est bénéfique pour son époux », porté par la reine pharaon qui succéda à Akhenaton et qui demeurait obscurci par les usurpations anciennes et les lectures approximatives plus récentes [7].

Il me semble donc naturel de présenter, en hommage à cet amateur de défis encartouchés, l'étude d'un document singulier portant un nom royal gravé vers la fin du XIV^e^ siècle avant notre ère par une main visiblement non égyptienne dans le lointain royaume d'Ugarit.

L'objet en question est un fragment de plaque d'ivoire trouvé par Claude Schaeffer dans le bassin de la cour n° V du palais royal en 1954, au point topographique n° 1314 [8]. Il a été publié récemment par Jacqueline Gachet-Bizollon [9] qui ne donne pas d'information particulière sur les signes hiéroglyphiques jugés illisibles en raison d'une gravure maladroite [10]. En dépit d'importantes lacunes et d'un état de conservation médiocre, il est

---

[1] J.-Cl. GRENIER, *BIFAO* 83, 1983, p. 197-208, et précision dans *id*., *BIFAO* 103, 2003, p. 273-276.
[2] *Id*., *BIFAO* 102, 2002, p. 247-258 ; *id*., *BIFAO* 103, 2003, p. 267-279.
[3] *Id*., *BIFAO* 102, 2002, p. 247-258 et, depuis, *id*., *BIFAO* 103, 2003, p. 273-276.
[4] *Id*., *ChronEg* 63/125, 1988, p. 63-66.
[5] *Ibid*., p. 69-71.
[6] *Ibid*., p. 66-69.
[7] M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, *CIAHA* 3, Lyon, 1998, p. 153-157. Pour la confirmation de cette lecture, voir désormais J.P. ALLEN, « The original Owner of Tutankhamun's Canopic Coffins », dans Z. Hawass, J. Houser-Wegner (éd.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman*, *CASAE* 39/1, 2010, p. 27-41 ; J.K. HOFFMEIER, J. VAN DIJK, « New Light on the Amarna Period from North Sinai », *JEA* 96 2010, p. 191-205, et, spécialement, p. 201-202, et pl. IVb.
[8] Inventaire RS 21.166 [A-G], Musée de Damas n° 8609, cf. J. GACHET-BIZOLLON, *Les ivoires d'Ougarit et l'art des ivoiriers du Levant au Bronze Récent*, *RSO* 16, Paris, 2007, p. 172.
[9] *Ibid*., p. 172, p. 291-292 (n^os^ 321-327), p. 389, pl. 39 (n^os^ 321-326), p. 451, pl. 102 (n^os^ 321-325).
[10] *Ibid*., p. 291, n° 321. J. Gachet-Bizollon, spécialiste des ivoires orientaux au Bronze-Récent, n'est pas égyptologue, ce qui explique son commentaire prudent.

possible de reconstituer au moins partiellement le décor d'une ou deux de ces plaques [fig. 1-2].

Fig. 1. Ivoire d'Ugarit n° 321 (cliché aimablement transmis par J. Gachet-Bizollon).

À l'intérieur d'un encadrement constitué d'une frise de spirales, un sphinx marchant, maîtrisant peut-être sous ses pattes un ennemi ou un animal, progressait vers la droite sur la première plaque et en direction opposée sur une seconde, selon une libre restitution. Bien que le visage soit en grande partie emporté, il est assuré que la tête humaine du sphinx était coiffée du voile-*nms* des pharaons. Au-dessus de l'échine de l'animal fabuleux et partiellement masqué par la queue recourbée du sphinx, un rapace protecteur – probablement un faucon – déployait sa voilure. Chacune de ses serres maintenait un anneau-*šn* qui protégeait la croupe de la chimère pour l'un et un cartouche royal gravé derrière la tête du sphinx pour l'autre.

Quoique tous les motifs soient bien connus de l'art égyptien, les proportions du sphinx avec sa croupe pesante, comme la technique de gravure assurent qu'il s'agit de l'œuvre d'un Oriental, probablement d'un Syrien d'Ugarit ou des environs en raison du lieu de la trouvaille. En revanche, l'absence d'ailes sur l'échine du sphinx montre que le thème n'a pas été réinterprété localement et qu'il est conforme à son prototype nilotique [11]. En effet, les nombreuses représentations des sphinx orientaux les figurent, à l'inverse de leur modèle

[11] Pour l'adaptation des motifs nilotiques, notamment du sphinx, voir A. CAUBET, « Égyptien ou égyptisant ? L'égyptomanie est vieille de cinq mille ans », dans *Des Ivoires et des Cornes dans les mondes anciens (orient-occident)*, *CIAHA* 4, Lyon, 2000, p. 119-123 et, spécialement, p. 122 pour le sphinx. Pour cette iconographie voir, depuis, Th. PETIT, *Œdipe et le Chérubin – Les sphinx levantins, cypriotes et grecs comme gardiens d'Immortalité*, *OBO* 248, Fribourg, Göttingen, 2011, p. 19-21.

égyptien, systématiquement avec des ailes ; d'où l'appellation un peu abusive de « chérubins » qui leur est parfois accordée [12].

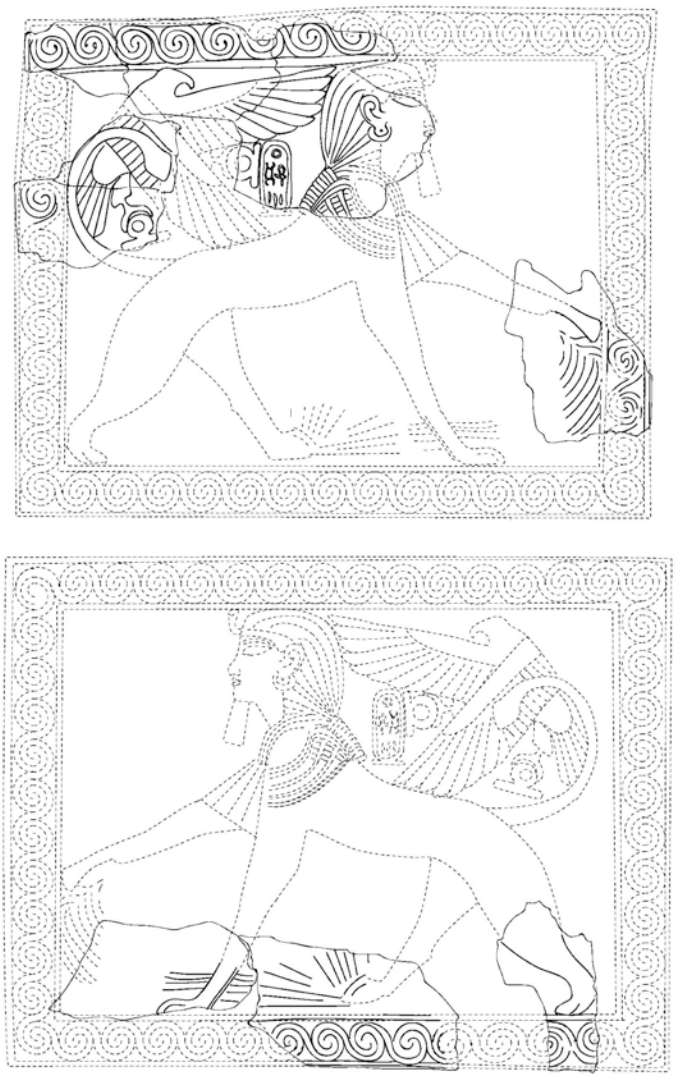


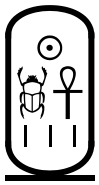
Fig. 2. Reconstitution hypothétique de deux plaques d'ivoire d'Ugarit d'après les fragments n° 321-326 (dessin de l'auteur d'après les photographies aimablement mises à disposition par J. Gachet-Bizollon et sa publication *RSO* 16, 2007, p. 389, pl. 39 et p. 452, pl. 102).

Les hiéroglyphes contenus dans le cartouche, incisés à faible profondeur par un artiste visiblement peu familier des signes égyptiens, sont d'une lecture délicate en raison du *ductus*

[12] Pour de telles figurations, voir J.R.D. BARNETT, *A Catalogue of the Nimrud Ivories with other Examples of Ancient Near-Eastern Ivories in the British Museum*, Londres, 1957, pl. I, C 62, A4, C 60, A6 [?], pl. XIX, S13 ; pl. XX, S17, S23, S15, S14 ; pl. XXI, S6, S18 ; pl. XXVII, S19 ; pl. XLI, S68 ; pl. XLVI, S70 ; pl. CXXXIII, suppl. 24, 30, 36 ; pl. CXXXIV, suppl. 11, 23, 27, 33 ; J. GACHET-BIZOLLON, *Les ivoires d'Ougarit*, p. 318, pl. 28, 30, n° 272 ; p. 395, pl. 45, n° 386.

inattendu. Dans l'anneau du cartouche, au contour intérieur marqué d'une incision, deux groupes de signes sont parfaitement reconnaissables : le disque solaire au sommet du cartouche et les trois traits du pluriel à la base. La partie inférieure du cartouche manque, mais le faible espace disponible au-dessus du garrot du sphinx montre que seul le lien du cartouche fait défaut et que tous les signes hiéroglyphiques sont préservés. Deux petites lignes incurvées à la base du disque solaire laissent penser que l'artiste avait peut-être envisagé à l'origine un disque solaire pourvu d'uræi ou muni de rayons [13]. Ces traces sont néanmoins si ténues qu'elles pourraient encore n'être que de simples défauts de l'ivoire, des accidents de gravure ou des dommages ultérieurs. La lecture *Rʿ* de ce signe n'en est pas affectée. Au registre médian du cartouche, deux signes verticaux sont gravés. Le premier, à droite, présente une boucle au sommet tandis que sa base est un trait vertical. Le milieu du signe est indistinct, mais on devine des traces à droite et à gauche. Le signe qui convient le mieux pour correspondre à ces vestiges est le hiéroglyphe *ʿnḫ*. Le second signe, à gauche de celui-ci, est plus problématique. C'est un signe vertical comme le précédent. Une partie centrale ovoïde semble prolongée aussi bien en haut qu'en bas par deux courtes lignes irrégulières et curvilignes espacées de la largeur de la partie centrale ovoïde. Le hiéroglyphe égyptien qui correspondrait à ces contours serait un signe *ʿḏ* disposé verticalement. Outre le fait que ce signe n'est jamais disposé ainsi au Nouvel Empire, sa présence n'offrirait aucune solution à la lecture de ce cartouche. L'issue est donc ailleurs. La fourchette chronologique pour la facture de cet ivoire permet de limiter les possibilités. L'objet a été gravé entre les XVIII^e^ et XX^e^ dynasties égyptiennes, dates extrêmes pour le contexte archéologique du Bronze Récent de la trouvaille. Dans cet intervalle de temps, un seul nom de pharaon présente un cartouche avec un disque solaire en haut, un signe-*ʿnḫ* et un signe vertical adjacent au milieu et trois traits du pluriel à la fin : le nom de trône Ânkhkheperourê (*ʿnḫ-ḫpr.w-Rʿ*). À la lumière de cette identification et, par élimination, le signe à gauche du signe-*ʿnḫ* doit donc être un scarabée. L'absence des deux pattes intermédiaires n'est pas problématique : celles-ci, sur les prototypes égyptiens, sont souvent discrètes et, en cas de place limitée ou d'échelle réduite, peuvent disparaître [14]. En outre, il faut garder à l'esprit que le graveur n'était visiblement pas familier des hiéroglyphes égyptiens et que son tracé souffre de cette ignorance. Mais une fois que l'on à l'esprit la possibilité qu'il s'agisse d'un scarabée, l'examen des traces permet de reconnaître ce signe sans grandes difficultés.

Le cartouche au complet offre donc le nom royal dépourvu d'épithètes complémentaires :



ʿnḫ-ḫpr.w-Rʿ.

---

[13] Des graphies de noms royaux avec disque solaire muni d'uræus sont bien attestées, notamment à l'époque amarnienne. Voir, *inter alia*, W.M.Fl. PETRIE, *Tell el Amarna*, Londres, 1894, pl. XIV, n° 31 (*Nb-mȝʿ.t-Rʿ*) ; W.M.Fl. PETRIE, *Scarabs and Cylinders with Names*, Londres, 1917, pl. XXXVII, n° 11 (*Nb-ḫpr.w-Rʿ*). Ces cartouches utilisent néanmoins des graphies partiellement « cryptographiques ».

[14] Cf. par exemple, la paléographie de quelques scarabées bien égyptiens sur les anneaux suivants, W.M.Fl. PETRIE, *Tell el Amarna*, Londres, 1894, pl. XIV, n° 52, n° 60 ; pl. XV, n° 104, n° 109, n° 137 ; p. XXI, n° 6.

Ce nom de couronnement peut néanmoins concerner deux personnages distincts : le roi Smenkhkarê et la reine-pharaon Neferneferouaton … Des deux rois appelés de la sorte, c'est assurément Smenkhkarê qui est le plus régulièrement désigné ainsi et le roi féminin ne porte ce nom d'intronisation, sans aucune épithète, que sur de petites rondelles en or provenant de la tombe de Toutânkhamon (Carter 46gg) où, de surcroît, ce *prænomen* est apparié au *nomen Mr(y.t)-Jtn*, « Mer(yt)aton », c'est-à-dire le véritable nom de naissance de ce souverain [15]. On peut donc envisager que le cartouche de l'ivoire d'Ugarit a statistiquement beaucoup plus de chances de désigner le roi Smenkhkarê que le roi féminin qui lui succéda.

Le meuble qu'ornaient ces plaques d'ivoire ne peut être identifié. Les motifs sont, en revanche, généralement associés au mobilier royal et, plus spécialement, aux fauteuils d'apparat.

Le sphinx marchant soumettant des ennemis est extrêmement fréquent sur les accoudoirs des trônes royaux. Pour la fin de la XVIII[e] dynastie, on le rencontre sur les accoudoirs de Thoutmosis IV [fig. 3] et ceux d'Amenhotep III tels qu'ils figurent dans la tombe d'Aanen à Thèbes (TT 120) [fig. 4] et celle de Sourero (TT 48) [fig. 5].

Fig. 3. Accoudoir du trône de Thoutmosis IV retrouvé dans sa tombe (MMA acc. N° 30.8.45a–c, d'après le site du Metropolitan Museum of Arts, New York [16]).

[15] Toutes les tentatives pour lire sur ces sequins le nom de Smenkhkarê et celui de son épouse Merytaton ou de reconnaître dans le second cartouche une épithète masculine « L'aimé d'Aton » sont à rejeter, cf. J.R. HARRIS, *AcOr* (L) 36, 1974, p. 16 ; R. KRAUSS, *ChronEg* 65/130, 1990, p. 213-216 et p. 209, fig. 1, et p. 210, fig. 2 (1) et (2). Les exemples parallèles du sequin en or d'Édimbourg (inv. n° 1959.451) et des sequins de Kansas City (Nelson and Atkins Museum of Art, inv. n° 67-21, 5-6), dont il est certain qu'ils proviennent de la tombe de Toutânkhamon, montrent que, en conformité avec les sens de lecture, on a *dans tous les cas* affaire au *praenomen* d'un roi suivi de son *nomen* et que toutes ces rondelles d'or ne concernent qu'un seul et même souverain, le roi féminin Ânkh(et)kheperourê … Neferneferouaton. Cette dernière reine-pharaon est, au vu des sequins du Musée du Caire, nécessairement identique à la fille aînée d'Akhenaton, Merytaton.

[16] Illustration accessible à :
http://www.metmuseum.org/works_of_art/collection_database/all/objectview.aspx?OID=100001192.

Fig. 4. Accoudoir d'Amenhotep III, tombe d'Aanen (TT 120) (d'après le fac-similé de N. de G. Davies conservé au Metropolitan Museum of Arts, New York [17]).

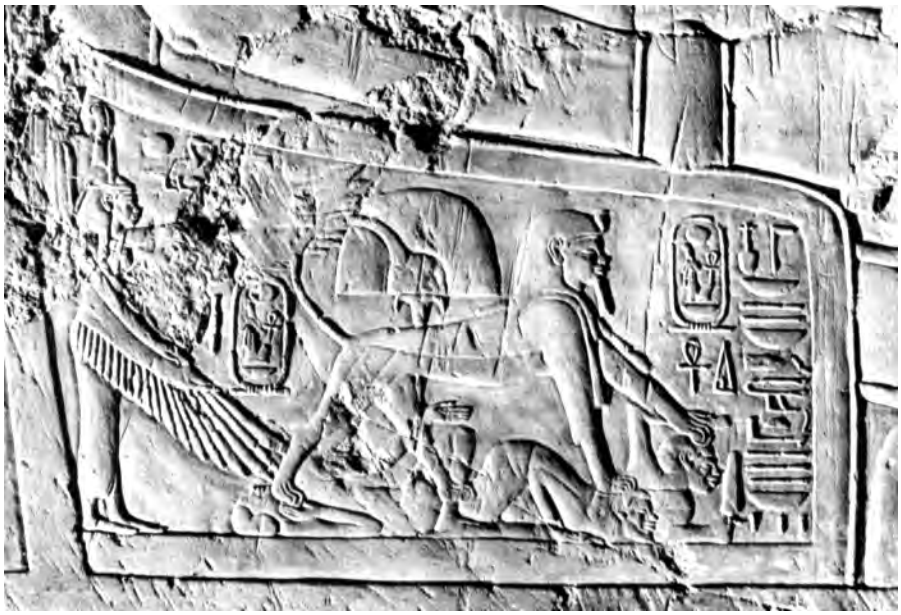


Fig. 5. Accoudoir d'Amenhotep III, tombe d'Amenemhat-Sourero (d'après T. Säve-Söderbergh, *Four Eighteenth Dynasty Tombs at Thebes*, *PTT* 1, Oxford, 1957, pl. XXXVa.

C'est encore ce motif qui apparaît dans le décor de l'estrade royale sous Amenhotep III [fig. 6] et sur l'ornementation du caisson d'un des chars de Toutânkhamon [fig. 7].

[17] Illustration accessible à :
http://www.metmuseum.org/works_of_art/collection_database/egyptian_art/amenhotep_iii_and_queen_tiye_enthroned_beneath_a_kiosk_nina_de_garis_davies/objectview_zoom.aspx?page=1133&sort=0&sortdir=asc&keyword=&fp=1&dd1=10&dd2=0&vw=1&collID=10&OID=100005473&vT=1&hi=0&ov=0

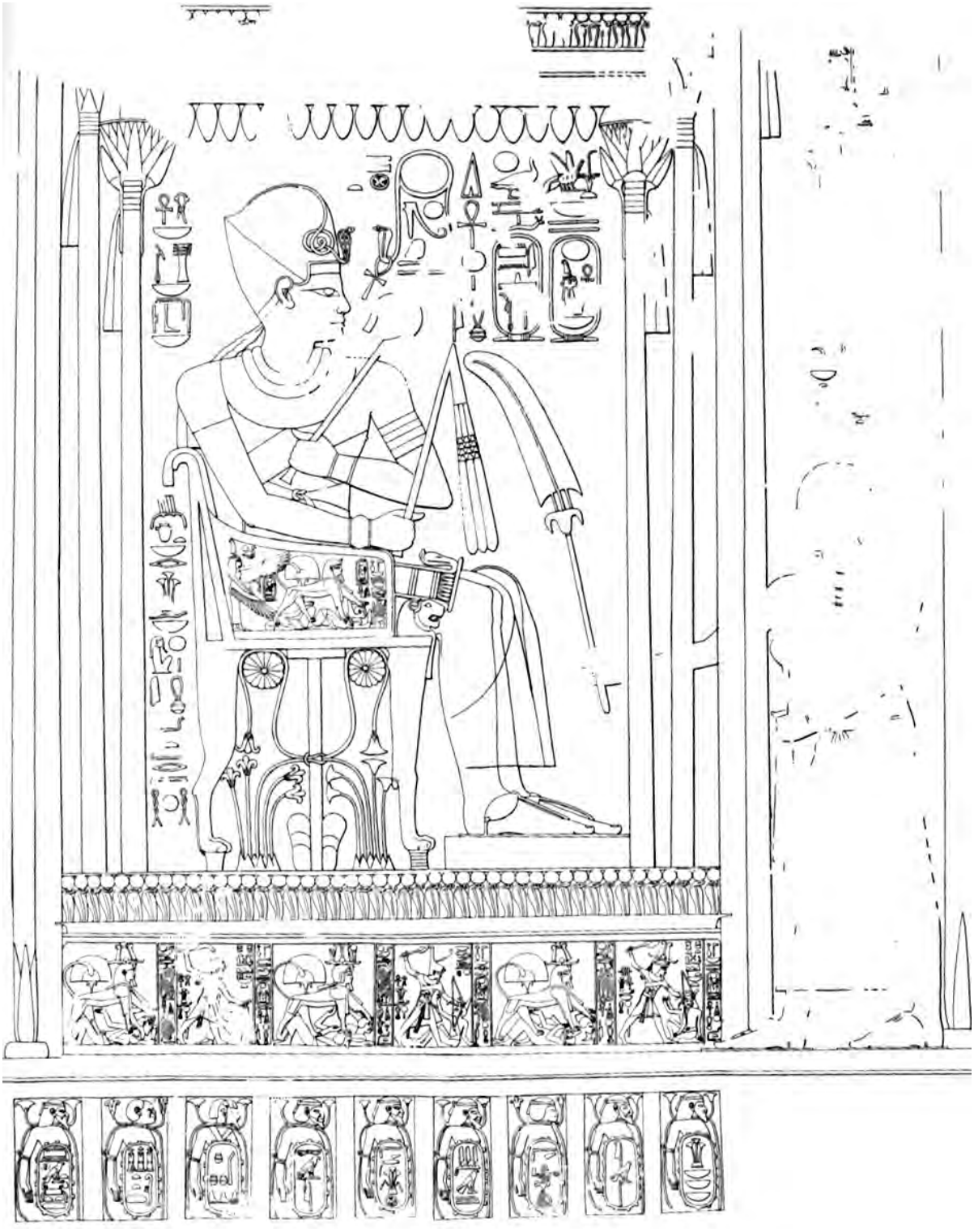


Fig. 6. Dais royal d'apparat d'Amenhotep III, tombe d'Amenemhat-Sourero montrant le motif du sphinx sur l'accoudoir du trône et sur le piédestal (d'après T. Säve-Söderbergh, *Four Eighteenth Dynasty Tombs at Thebes*, pl. XXX).

Fig. 7. Décor du caisson du char Carter n° 120 (JE 61989a-b-c, JE 61989l, JE 62746) de la tombe de Toutânkhamon (photographie recadrée d'après le cliché de © Robert Harding World Imagery/Corbis [18]).

Par ailleurs, la frise d'encadrement avec succession de spirales, d'inspiration peut-être mycénienne ou minoenne [19], se trouve déjà dans les peintures de la tombe de Senenmout où elle est manifestement une reprise du décor du gobelet d'un *Kftyw* figuré sur une des parois de la même sépulture[20]. On rencontre encore ce type de frise sur des chaises et fauteuils de la fin de la XVIII[e] dynastie et du début de la XIX[e] dynastie, notamment :

A- l'encadrement du dossier du fauteuil de la princesse Satamon, fille d'Amenhotep III [fig. 8] (CG 51112) [21] ;

B- la partie supérieure des accoudoirs du trône de Toutânkhamon en cèdre Carter n° 87 = JE 62029 [22] ;

C- les parties arrière du trône sacerdotal de Toutânkhamon Carter n° 351 = JE 62030 [23] ;

D- les côtés des accoudoirs du fauteuil d'enfant de Toutânkhamon Carter n° 39 = JE 62033 [24] [fig. 9] ;

---

[18] Illustration accessible à :
http://www.corbis.co.in/searchresults.php?s=Pharaoh&rm=&rf=&mr=&loc=&col=&listRF=&orient=&view=&people=&pht=&max=&p=5

[19] J. GACHET-BIZOLLON, *Les ivoires d'Ougarit*, p. 172, n. 26.

[20] P.F. DORMAN, *The Tomb of Senenemut. The Architecture and Decoration of Tombs 71 and 353*, New York, 1991, pl. 28-29, pour les motifs des plafonds et pl. 21d pour le gobelet d'un *Kftyw* qui est vraisemblablement la source d'inspiration pour le motif.

[21] Th.M. DAVIS, *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, Londres, 1907, p. 43, fig. 4.

[22] M. EATON-KRAUSS, *The Thrones, Chairs, Stools, and Footstools from the Tomb of Tutankhamun*, Oxford, 2008, p. 59, n. 4.

[23] *Ibid*., p. 79, et n. 87.

[24] *Ibid*., p. 94, et n. 6.

E- le dossier de la chaise de Sennedjem JE 27256 [25].

Fig. 8. Dossier du trône de Satamon (d'après H. Carter, dans Th.M. Davis, *The Tomb of Iouiya and Touiyou*, Londres, p. 43, fig. 4).

Fig. 9. Décor des accoudoirs du fauteuil de Toutânkhamon Carter n° 39 (JE 62033) (détail d'après le catalogue *Treasures of Tutankhamun*, New York, 1976, pl. 6).

[25] A.G. SHEDID, *Das Grab des Sennedjem. Ein Künstlergrab der 19. Dynastie in Deir el Medineh*, Mayence, 1994, p. 12, 15, Abb. 5.

L'ensemble constitué par le motif du sphinx et son encadrement est, à l'issue de cette rapide enquête iconographique, caractéristique du décor des chaises et fauteuils du palais. Du fait de la présence du sphinx et du cartouche, on peut considérer cet ornement comme spécifique du trône royal et de son environnement proche (dais, baldaquin). La richesse du matériau – l'ivoire d'éléphant –, confirme encore que l'on a affaire à une pièce très luxueuse de mobilier palatial. Comme il est douteux que le cartouche ait été gravé pour ces seules vertus « décoratives », on doit supposer que la « personnalisation » du meuble auquel ce fragment de décor appartenait répondait à la nécessité impérieuse de nommer précisément le roi « Smenkhkarê » sur cette pièce. Or, s'il existe bien des cartouches inscrits retrouvés en Orient, il s'agit généralement soit de cartouches composés sur place et nommant des roitelets locaux [26], soit d'œuvres égyptiennes exportées, portant généralement les noms de pharaons bien connus [27]. Une question essentielle émerge alors : pour quelle raison un artiste probablement syrien a-t-il gravé dans la région d'Ugarit un tel motif avec le nom d'un roi d'Égypte particulièrement obscur qui, s'il doit être identifié à Smenkhkarê, n'a peut-être même jamais régné [28] ?

Des éléments de réponse peuvent être glanés dans l'examen du contexte historique. Trois sources doivent être sollicitées : les *Lettres d'Amarna*, les trouvailles d'objets égyptiens à Ugarit et les étiquettes de jarre provenant d'Amarna.

---

[26] On peut mentionner, notamment, les rois byblites contemporains de la fin du Moyen Empire, cf. P. MONTET, *Byblos et l'Égypte*, *BAH* 11, Paris 1928, p. 165, n° 618, cartouche d'Ypichemouabi ; p. 212, n° 852, cartouche d'Abi ; p. 212, n° 853, cartouche d'Abichemou. Pour une période postérieure à l'époque amarnienne, voir encore les cartouches que l'on rencontre sur les ivoires syriens, notamment de Nimrud dont, *inter alia*, l'œillère en ivoire du Metropolitan Museum of Art figurant également un sphinx et inscrite du cartouche de *Ḏwnn* [MMA n° 54.117.1] et les ivoires suivants publiés par R.D. BARNETT, *op. cit.*, p. 177, n° C.48 [118120] cartouche de *Jwbnwrʿ* ; p. 177, plaque n° C. 50 [123855], fig. 68 ; p. 178, plaque C. 55a [131974], fig. 69 ; p. 178, n° C. 55b [131971] ; p. 213, n° S 292 [t], cf. pl. lxxxvii, bouton d'ivoire avec, dans un cartouche égyptien, « à Milkiram » en caractères phéniciens.

[27] À titre indicatif, en prenant en exemple les trouvailles représentatives de Byblos et Ugarit, on relève parmi les noms de rois égyptiens : Khâsekhemouy, (P. MONTET, *Kêmi* I, 1928, p. 84, I) ; Khéops (*ibid.*, p. 85-86, i) ; Mykérinos (*id.*, *BAH* 11, 1928, p. 68, n° 45) ; Ounas (*ibid.*, p. 69-70, n° 46) ; Tety (*id.*, *Kêmi* I, 1928, p. 87, i) Pepy I^er^ (*id.*, *Kêmi* 1, 1928, p. 87-89, n° I-XI ; *id.*, *BAH* 11, 1928, p. 71, n° 48, n° 49, n° 50) ; Pepy I^er^ ou II (*ibid.*, p. 72, n° 51 ; p. 73, n° 57) ; Pepy II (*ibid.*, p. 72-73, n° 56) ; Amenemhat III (*ibid.*, p. 155-156, n° 610) ; Amenemhat IV (*ibid.*, p.157-159, n° 611) ; Neferhotep (*id.*, *Kêmi* 1, 1928, p. 90-92) ; Ramsès II (*id.*, *BAH* 11, Paris, 1928, p. 225, n° 883 ; p. 227, n° 890). Pour Ugarit, outre les vases aux noms d'Amenhotep III et d'Amenhotep IV qui seront examinés plus loin, on rencontre les cartouches d'Horemheb et de Ramsès II, cf. B. LAGARCE, « Réexamen des monuments du palais royal d'Ougarit inscrits en hiéroglyphes égyptiens conservés au musée national de Damas », dans V. Matoïan, *Le mobilier du palais royal d'Ougarit*, *RSO* 17, 2008, p. 261-280 ; p. 268, fig. 6 ; p. 269, fig. 6 (sic), R.S. 17.420-1 [Horemheb] ; p. 270, fig. 7-9, R.S. 15.201, R.S. 15.212, R.S. 27.69 ; p. 275, fig. 12, R.S. 11.261 ; p. 275, fig. 13, R.S. 11.869 ; p. 276, fig. 14, R.S. 11.848 ; p. 276, fig. 15, R.S. 1-11 [115] [Ramsès II].

[28] On considère ici que le règne de Smenkhkarê ne fut jamais effectif et que tous les monuments portant son nom furent confectionnés en prévision d'un couronnement qui n'eut probablement jamais lieu. Le fait que la reine-pharaon porte, aux désinences féminines facultatives près, le même nom de couronnement que Smenkhkarê est un argument de poids en ce sens dans la mesure où deux pharaons successifs ne peuvent *a priori* porter le même nom de couronnement. Si le roi féminin, que l'on identifie volontiers à Merytaton, a repris ce nom d'intronisation de son époux et éphémère « prédécesseur », c'est que ce nom était encore « disponible » et qu'il n'avait donc, à proprement parler, jamais été « utilisé », cf. M. GABOLDE, *Égypte, Afrique & Orient* 35, 2004, p. 9.

Les *Lettres d'Amarna*

Les *Lettres d'Amarna* sont pratiquement les seules sources cunéiformes utilisables pour l'étude des relations entre l'Égypte et Ugarit. En effet, aucune tablette du XIV^e^ siècle provenant d'Égypte n'a été retrouvée dans les archives diplomatiques du palais royal d'Ugarit. On avait cru identifier un courrier mentionnant Amenhotep III, mais ce document s'est avéré en fin de compte traiter d'affaires entre Chypre et Ugarit et la mention même d'Amenhotep III a été contestée [29]. Cette absence de l'Égypte « amarnienne » des textes cunéiformes d'Ugarit étonne, notamment si on la compare à l'abondance des textes contemporains mentionnant d'autres acteurs internationaux comme Aziru – bien connu des *Lettres d'Amarna* – et, surtout, l'entreprenant souverain hittite šuppiluliuma, qui a été le contemporain des rois d'Égypte depuis Amenhotep III jusqu'à Toutânkhamon au moins. Certes, le territoire hittite était beaucoup plus proche d'Ugarit que ne l'était l'Égypte et le traité entre Niqmaddu III (II) [30] et šuppiluliuma a lié les deux royaumes si étroitement que la profusion des textes concernant les Hittites s'en trouve naturellement expliquée. Plus surprenante néanmoins est l'absence de toute allusion au commerce avec l'Égypte dans les lettres de négoce. On peut toujours invoquer le hasard pour expliquer ce vide documentaire ou la destruction accidentelle ou volontaire de lots d'archives. C'est une solution aussi commode qu'invérifiable et donc fort insatisfaisante pour l'esprit. On peut aussi avancer d'autres raisons dont une, notamment, est simple affaire de logique : s'il n'existe pas de dossier égyptien pour le XIV^e^ siècle av. J.-C. dans la correspondance internationale d'Ugarit, ne serait-ce pas tout simplement parce que les relations entre la cour d'Égypte et celle d'Ugarit étaient fort limitées, voire, pour une partie de la période, pratiquement inexistantes ? On objectera que les vases aux noms d'Amenhotep III et d'Amenhotep IV retrouvés sur place comme le scarabée de Tiyi sont la preuve évidente du contraire et que quelques-unes des *Lettres d'Amarna* témoignent d'échanges épistolaires, culturels et commerciaux nombreux. Ce n'est pas si simple.

Les tablettes retrouvées à Amarna sont heureusement plus disertes que la documentation d'Ugarit. De l'avis de Knutzon comme de celui de W. Moran, les lettres EA 45 à 49 (et, sans doute, EA 50) seraient toutes originaires d'Ugarit. Cinq ou, peut-être, six lettres, c'est à la fois peu et beaucoup : peu si l'on considère que la correspondance d'Amarna couvre environ vingt-cinq ans et qu'une lettre tous les cinq ans en moyenne, c'est tout de même un peu léger ; beaucoup si l'on compare à d'autres dossiers comme la correspondance avec les Hittites, réduite à 4 tablettes (EA 41, 42, 43, 44). Il y a d'ailleurs, peut-être, un lien entre le faible nombre des tablettes d'Ugarit et le faible nombre des tablettes hittites à Amarna [31].

---

[29] E. LIPINSKI, « An Ugaritic Letter to Amenophis III concerning Trade with Alasiya », *Iraq* 39, 1977, p. 213-217 et la réfutation de B.A. KNAPP, « An Alashiyan Merchant at Ugarit », *Tel Aviv*, 10, 1983, p. 38-45.

[30] On adopte ici la nouvelle numérotation des rois d'Ugarit. À titre indicatif, l'ancienne numérotation est rappelée entre parenthèses.

[31] À noter que les archives royales de Boghaz Koï n'ont, pour le XIV^e^ siècle av. J.-C., livré qu'un brouillon de lettre au roi d'Égypte et des témoignages indirects au travers de la *Geste de šuppiluliuma* et des prières et textes annalistiques de son fils Muršilli II. Bref, un dossier épistolier de nouveau remarquablement pauvre. L'extrême tension entre l'Égypte et les Hittites pendant le règne d'Akhenaton et de ses successeurs explique sans doute en partie cette situation. Il y a, peut-être, une relation à établir entre cette indigence des documents égyptiens à Boghaz Koï et l'absence de lettre d'Égypte à Ugarit. Il faut relever cependant, dans le même esprit, qu'aucune lettre d'Ugarit n'a été retrouvée à Boghaz Koï, cf. A. HAGENBUCHNER, *Die Korrespondenz der Hethiter I* = *Texte der Hethiter*, 16/1, Carl Winter – Universitätsverlag, Heidelberg, 1989, p. 173 : « Ugarit wird außer in Kbo I 10 + Rs 14 und Kbo XVIII 44.4' nicht in die hethitischen Briefen gennant ». Pour cette particularité, voir

Toujours est-il que cinq tablettes échangées entre Ugarit et l'Égypte pour l'ensemble du XIV^e^ siècle av. J.-C., en prenant en considération à la fois les archives d'Amarna et celles d'Ugarit, c'est malgré tout l'indice d'une pauvreté documentaire qui est, peut-être, en elle-même signifiante.

Deux d'entre elles, EA 45 et EA 49, émanent respectivement d'Ammištamru II (I^er^) et de Niqmaddu III (II), deux rois d'Ugarit bien connus. Les formules obséquieuses comme le fait que les rois d'Ugarit se considèrent comme les serviteurs du pharaon ont longtemps fait croire qu'Ugarit était vassale des Égyptiens. C'est une illusion.

L'excessive humilité des discours des rois d'Ugarit dans leur correspondance avec le pharaon ne signifie rien de plus que ce que la géographie enseigne : Ugarit était un petit État et l'Égypte un grand pays. On retrouve, d'ailleurs, cette phraséologie d'une modestie outrancière à l'époque ramesside. Dans la lettre RS 88.2158, le roi, probablement Niqmaddu IV (III), se déclare un « serviteur » de Merenptah aux pieds duquel il se jette « sept fois et sept fois » [32], alors que toute la documentation d'Ugarit montre que son seul suzerain était le roi hittite ou, par délégation, le roi de Qarqemiš. Il s'agit simplement de reconnaître la supériorité du roi d'Égypte et, en conséquence, de rappeler sa propre infériorité de fait par rapport au pharaon. J. Freu l'a bien compris pour la période ramesside, mais n'a pas su en tirer les conséquences pour les périodes antérieures, d'où un énorme malentendu sur le rôle d'Ugarit à la fin de la XVIII^e^ dynastie [33]. Même si le florissant emporium du nord de la Syrie était un riche comptoir, il ne pouvait rivaliser avec les super-puissances de l'époque qu'étaient les Hittites, les Égyptiens et le prince d'Ugarit n'hésitait pas à le rappeler humblement dans sa correspondance. Il est assez facile de démontrer que les lettres d'Ugarit retrouvées à Amarna ne sont pas à proprement parler celles d'un État « vassal ». On peut même avancer qu'elles utilisent des traits caractéristiques en usage dans plusieurs lettres des grands rois entre eux et qu'elles se distinguent nettement des lettres des véritables « vassaux » du roi d'Égypte. Trois points remarquables de ces courriers suffisent à le mettre en évidence :

> 1- En EA 45 et EA 49, le roi d'Ugarit souhaite à son correspondant: « que tout aille bien pour le roi, (…) sa maison, sa femme de premier rang, ses (autres) femmes, ses fils, ses archers et toute autre chose qui appartient au roi ». Or ce genre de salutations est l'apanage des grands rois et les « vassaux » ordinaires ne sont jamais autorisés à l'utiliser [34]. C'est donc que le roi d'Ugarit pouvait employer des formulations réservées aux égaux du pharaon, ce qui le plaçait d'évidence au-dessus des simples « vassaux ».
>
> 2- EA 48 est particulière dans la mesure où elle émane de la reine d'Ugarit (plutôt que d'une princesse) et est adressée à sa « maîtresse », probablement la reine d'Égypte (Tiyi ou Nefertiti ?). C'est peut-être également la même reine qui expédia EA 50. Avec EA 12, c'est une des rares lettres de femme et, là encore, force est de constater que les contacts épistoliers entre

---

encore Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* V, 1968, p. 607-768 ; et le compte rendu de H. KLENGEL, *UF* I, 1968, p. 127 *sq* ; G.A. LEHMANN, *UF* 2, 1969, p. 39-73. Consulter également V. KOROŠEC, « Les Hittites et leurs vassaux à la lumière des nouveaux textes d'Ougarit (*PRU* IV) », *RHA* 18, 1960, p. 65-79.

[32] Pour la phraséologie de cette lettre, voir S. LACKENBACHER, « Une correspondance entre l'administration du pharaon Merneptah et le roi d'Ougarit », dans M. Yon, M. Sznycer, P. Bordreuil (éd.), *Le pays d'Ougarit autour de 1200 av. J.-C.*, *RSO* 11, 1995, p. 77-83.

[33] J. FREU, *Histoire politique du royaume d'Ugarit*, *Kubaba* série Antiquité 11, Paris, 2006 (J. FREU, *Ugarit*, 2006, par la suite), p. 142-143 ; p. 194-195.

[34] Seule EA 59, des citoyens de Tunip, échappe à la règle en souhaitant sobrement au pharaon : « pour toi que tout aille bien ». Et encore, cette formule est-elle bien éloignée des souhaits très développés des lettres d'Ugarit et de la correspondance entre grands rois.

premières dames, même si les correspondantes ne sont pas mises sur un pied d'égalité dans le cas présent, sont une caractéristique des échanges entre cours de rois égaux et sont absents des lettres de vassaux [35]. Si l'on comprend sans peine que, beaucoup plus tard, la reine d'Égypte Nefertari (Naptera) et la reine hittite Puduḫepa aient eu des choses à se dire [36], on imagine mal à l'inverse la femme de l'intarissable Ribhaddi de Byblos écrivant à Nefertiti. Au Bronze Récent on ne mélange pas les torchons et les serviettes. Le simple fait qu'une princesse ougaritaine écrive à la reine d'Égypte indique qu'Ugarit a un statut supérieur à celui des « vassaux ».

3- En EA 49, envoyée par Niqmaddu III (II), le roi d'Ugarit demande au pharaon « deux serviteurs kachites [= kouchites, guerriers nubiens] du palais et un serviteur du palais qui soit aussi un médecin ». La demande d'un médecin est là encore l'indice du statut privilégié du roi d'Ugarit. Une telle demande serait inconcevable de la part d'un vassal. Les échanges de thérapeutes spécialisés ne se retrouvent que dans la correspondance des grands rois entre eux : c'est Ḫattušilli III demandant à Ramsès II un obstétricien qui pourrait permettre à sa sœur Matanazzi / Massanuzi de concevoir au-delà de la ménopause [37] ou encore le même Ḫattušilli III écrivant à Kadašman-Enlil II pour le remercier de l'envoi d'un praticien particulièrement compétent mais qui, malgré toute sa science, n'a toutefois pas pu se sauver lui-même [38].

En définitive, les lettres d'Ugarit, malgré des formules communes aux lettres de vassaux, s'en distinguent profondément. La conclusion s'impose d'elle-même, Ugarit ne fut *jamais* ni tributaire ni vassale de l'Égypte. Tout roi qui n'était pas considéré comme un égal par le pharaon était *de facto* considéré comme un personnage de rang inférieur ; ce qui implique toutefois ni qu'il ait été un subordonné ni même qu'il ait dû payer un tribut. Ugarit comme l'Amurru voisin n'avaient pas la « masse critique » pour que leurs chefs puissent se prétendre les « frères » des pharaons et, dans ce cas, il n'y avait pas d'alternative : la phraséologie était limitée à celle que l'on rencontre dans les lettres dites de vassaux [39].

Ce mince dossier ougaritain des lettres d'Amarna est en outre très instructif pour la chronologie. Si les restitutions de EA 45 sont exactes, elles font état des premières tentatives hittites pour s'allier le roi d'Ugarit, en l'occurrence Ammištamru II (I[er]), peu avant la fin du règne d'Amenhotep III. Cette haute date est relativement assurée car le courrier d'Ugarit EA 49 adressé par Niqmaddu III (II), qui est nécessairement postérieur à EA 45 d'Ammištamru II (I[er]), mentionne le fonctionnaire égyptien [Ḫa]ramassa (en égyptien

---

[35] EA 26 est adressée à Tiyi mais émane de Tušratta lui-même. Les deux lettres EA 273 et EA 274 ont été écrites au roi par la régente au nom incertain d'un fief insignifiant. Le fait que cette régente s'adresse directement au roi est simplement l'indice de son statut élevé dans sa cité, peut-être au titre de reine-mère comme le suggère Moran ou simplement à titre d'héritière légitime, voire parvenue au pouvoir par ses qualités propres. Cela n'a rien à voir avec les lettres de souveraine à souveraine.

[36] Cf. en dernier lieu G. BECKMANN, *Hittite diplomatic Texts*, *Writings from the Ancient World Series* 7, Atlanta, 1996, p. 129, n° 22B.

[37] *Ibid*., p. 138, n° 22 G

[38] *Ibid*., p. 143, n° 23, § 12. L'envoi de la déesse Šaušga de Ninive par Tušratta du Mitanni à Amenhotep III en l'an XXXVI de ce dernier était peut-être également lié aux vertus prophylactiques prêtées à la représentation de la déesse, notamment à l'occasion du mariage du roi avec la fille du Mitannien, cf. EA 23.

[39] Conclusions en grande partie similaires chez J. MYNÁŘOVÁ, « Ugarit: "International" or "Vassal" Correspondance? », dans P. Charvát, B. Lafont, J. Mynářová, L. Pecha (éd.), *L'État, le pouvoir, les prestations et leurs formes en Mésopotamie ancienne (Actes du Colloque assyriologique franco-tchèque, Paris, 7-8 novembre 2002)*, Prague, 2006, 119-128 ; et A. ALTMAN, « Ugarit's Political Standing in the Beginning of the 14th Century BCE Reconsidered », *UF* 40, 2008, p. 25-64, et, spécialement, p. 38-41 (référence aimablement communiquée par D. Kahn que je remercie).

Hormès), qui n'est cité ailleurs dans les *Lettres d'Amarna* que dans une lettre de Tušratta à Amenhotep III (EA 20, 33s) ; c'est donc un courrier qui remonte à la toute fin du règne d'Amenhotep III ou au début de celui de son fils. À cet appel du pied de la part du Hittite, Ammištamru II (Ier) ne semble pas avoir répondu. Le fait qu'il ait signalé cette proposition hittite au pharaon était peut-être un moyen de faire monter les enchères du côté égyptien, sans succès semble-t-il puisqu'Amenhotep III n'a apparemment pas levé le petit doigt pour défendre Ugarit. C'est le fils d'Ammištamru II (Ier), Niqmaddu III (II) qui en fin de compte finalisera l'alliance avec les Hittites. šuppiluliuma n'a certainement pas attendu quinze ou vingt ans comme cela est parfois suggéré pour placer Ugarit sous tutelle : Ugarit était une proie facile et la convoitise qu'elle inspirait à ses voisins offrait au roi hittite de constants prétextes pour intervenir afin de « sauver » son futur vassal. S'il s'était écoulé plus d'une décennie entre l'offre faite à Ammištamru II (Ier) et celle faite à Niqmaddu III (II), on pourrait s'étonner de l'absence totale de réaction du Hittite au refus de son offre, surtout quand on connaît l'habileté de šuppiluliuma pour dénicher des concurrents, opposants ou prétendants divers, pour essayer de remplacer les roitelets qui avaient l'imprudence de lui être hostiles.

L'auteur inconnu de EA 47 pourrait être Niqmaddu III (II) tout juste monté sur le trône. Le rappel de la loyauté de ses ancêtres envers l'Égypte est en effet une mention fréquente dans les correspondances aux débuts des règnes. Le roi d'Ugarit n'hésite pas à reprocher au roi d'Égypte de n'avoir pas envoyé de messager et stigmatise l'attitude d'un officiel égyptien du nom de [Ḫa]nya. Le nom de ce personnage avait été rapproché abusivement de celui de l'envoyé égyptien à la cour hittite, Ḫani, lors de la fameuse affaire de la veuve du roi d'Égypte écrivant à šuppiluliuma pour lui demander un fils en mariage à la fin de la période amarnienne [40]. Un tel rapprochement obligeait à dater cette correspondance assez tard dans la période amarnienne. En fait, deux personnages distincts au moins sont connus sous le nom de Ḫani / Ḫanya dans les Lettres d'Amarna et il s'agit certainement ici du plus ancien d'entre eux, Ḫanya fils de Maireya, cité en EA 301 [41], EA 367 [42] et EA 369 [43].

En somme, les quelques indications chronologiques que l'on peut retirer des *Lettres d'Amarna* provenant d'Ugarit concordent pour dater cette correspondance de la fin du règne d'Amenhotep III au tout début du règne d'Amenhotep IV au plus tard.

En dehors des lettres provenant d'Ugarit (EA 45-EA49, EA 50 [?]), le grand port syrien est encore mentionné dans quatre missives qui permettent de compléter le tableau :

En EA 1, 39 : Kadašman-Enlil Ier reprochait à Amenhotep III que la femme supposée être sa

---

[40] J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 51.

[41] EA 301 été écrite, comme EA 302 à EA 306, par šubandu, le maire d'une ville inconnue de Palestine. Dans un autre courrier, EA 303, šubandu cite (P)taḫmašši (égyptien Ptahmose) qui est également mentionné dans EA 265 de Tagi de Gintikirmil, le beau-père de Milkilu de Gazru (Gezer) et EA 364 Ayyab d'Aštartu (Achtaroth) qui appartiennent tous deux à la période initiales des *Lettres d'Amarna*, cf. W.L. MORAN, *LAPO* 13, 1987, p. 51 ; M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutankhamon*, p. 198, n. 1446. Le nom de [Ta]ḫm[aya] lu en EA 316 de Pu-baalu est tellement incertain (Albright : Ḫania ; Knudtzon : Ḫabiaia, etc…) qu'il est imprudent d'en tirer un argument chronologique. D'ailleurs, la mention de Reanapa (égyptien Rânefer) dans la correspondance de Pu-Baalu (EA 315), assure que ce dernier est contemporain de la fin des archives d'Amarna et non du début.

[42] EA 367 d'Endaruta roi d'Akšapa appartient à la période initiale des lettres d'Amarna. Il est cité en EA 366 avec šurata d'Akko qui est le prédécesseur de šatatna (cf. EA 8) et avec Abdiḫeba, le maire de Jérusalem, dont les lettres datent elles encore de la fin du règne d'Amenhotep III jusqu'au début de celui d'Amenhotep IV.

[43] EA 369 cite le dieu Amon : elle est donc antérieure a priori à l'an VI d'Akhenaton.

fille montrée à ses messagers était peut-être en réalité la fille de quelque Gašguéen (peuple du nord de l'Anatolie souvent confronté aux Hittites), la fille de quelqu'un de Ḫanigalbat (Mitanni) ou de quelqu'un d'Ugarit. Le choix de ces trois contrées n'est pas innocent et montre qu'Ugarit, aux yeux du condescendant Babylonien, est placée au même rang que les opposants traditionnels des Hittites ou les Mitanniens.

En EA 89, 51, Ribhaddi de Byblos compare Tyr à Ugarit en vantant la richesse de cette dernière cité comme il avait auparavant, en EA 84, 37, comparé Byblos à Memphis (Ḫikuptaḫ) [44]. Nul doute que la comparaison ne vaut que si le prestige d'Ugarit est supposé aussi grand aux yeux du pharaon qu'aux yeux du Byblite.

En EA 98, 9, Yapaḫḫadda reproche au commissaire Yanḫamu d'avoir été négligent concernant Ṣumur de sorte que tous les pays de Byblos à Ugarit sont au service de l'Amorrite Aziru et hostiles au roi d'Égypte.

En EA 126, 6, Ribhaddi de Byblos ne peut fournir de buis (?) au roi d'Égypte car on n'en trouve qu'au pays de Saḫli et à Ugarit, qui sont, d'évidence par le contenu même de la lettre, inaccessibles en raison du blocus organisé par Aziru.

En EA 151, 55 Abimilki de Tyr signale dans un rapport d'espionnage (le Tyrien répond à une injonction du pharaon : « écris-moi ce que tu as entendu en Canaan ») qu'il sait par ouï-dire que la moitié du palais d'Ugarit a brûlé et qu'il n'y a pas de troupes hittites aux environs (d'Ugarit ? de Tyr ?). Ce message, par sa proximité avec les lettres EA 153-EA 155, est à dater des toutes dernières années d'Akhenaton.

Ces trois derniers messages montrent sans ambiguïté que le commerce entre l'Égypte et Ugarit a été perturbé par les agissements d'Aziru et que le pharaon n'a que des informations indirectes sur ce qui se passe à Ugarit. Contrairement à ce qu'avance J. Freu[45], ces missives montrent indiscutablement que le trafic a été durablement interrompu entre l'Égypte et Ugarit pendant le règne d'Akhenaton.

Si l'on résume les informations concernant les relations politiques entre l'Égypte et Ugarit dans les *Lettres d'Amarna*, trois faits saillants apparaissent :

– Ugarit ne fut jamais vassale de l'Égypte.

– La correspondance d'Ugarit retrouvée à Amarna date de la fin du règne d'Amenhotep III et du début de celui d'Amenhotep IV.

– Les relations commerciales entre Ugarit et l'Égypte ont été au moins ralenties, si ce n'est stoppées, pendant le reste du règne d'Akhenaton.

---

[44] Illirapiḫ, le successeur de Ribhaddi, utilisera de même cette dernière comparaison, cf. EA 139, 5-12.

[45] Les analyses de J. Freu des relations entre Ugarit et l'Égypte sont contradictoires. D'une part il affirme qu'Ugarit est restée dans le giron égyptien pendant toute la période amarnienne – ce qui n'est pas le cas – (J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 50, p. 51, p. 57, p. 142-143, p. 194-195) et, d'autre part, il suppose d'une manière paradoxale l'existence d'une « dégradation progressive des relations entre le palais d'Ugarit et la cour d'Égypte » (*ibid*., p. 50), en admettant que le trafic commercial entre l'Égypte et Ugarit a été empêché par l'attitude d'Aziru (*ibid*., p. 41-42). On ne peut pas affirmer une chose et son contraire dans le même élan et force est de constater que les postulats de départ comme les conclusions de l'étude historique de J. Freu ne résistent pas au réexamen des sources. Voir d'ailleurs, depuis, J. MYNÁŘOVÁ, *ibid*., p. 119-128.

Les objets inscrits en écriture hiéroglyphique égyptienne retrouvés à Ugarit et datant de la période amarnienne

Plusieurs objets inscrits de hiéroglyphes égyptiens ont été retrouvés à Ugarit. Une partie d'entre eux est actuellement étudiée par Bérénice Lagarce qui a déjà publié un article à leur sujet [46]. Pour la fin de la XVIII[e] dynastie, le compte est le suivant :

– Amenhotep III :

Trois vases en calcite portent le nom de ce souverain, tous contemporains des jubilés du roi, c'est-à-dire des années XXX à XXXVIII du monarque : RS 17.58 [47] ; RS 11.239 [48] et RS 1-11.[116] [49].

Un quatrième vase, RS 16.340 [50] a été attribué de manière erronée à Amenhotep III mais l'examen de la photographie montre qu'il s'agit en fait d'un vase au nom d'Amenhotep IV. Enfin, un dernier récipient, qui n'a toutefois pas pu être identifié par B. Lagarce au Musée de Damas (RS 17.[476]), pourrait, peut-être, compléter cette liste [51].

Ces témoins s'ajoutent au grand scarabée commémoratif d'Amenhotep III et son épouse Tiyi (nommant ses parents) [52] et à une autre pièce du même ordre, mais de dimensions bien moindres [53].

– Amenhotep IV – Akhenaton :

Trois vases portant le nom de ce roi sont connus : RS 16.340, datant d'avant l'an VI [54] ; RS 15.202, gravé entre l'an IV et les années XIII-XIV [55] et RS 15.203, postérieur à l'an VI d'après la graphie du nom de Nefertiti [56].

---

[46] B. LAGARCE, *RSO* 17, 2008, p. 261-280.

[47] Musée de Damas, trouvé dans le bassin de l'« ex-cour V » du palais, point topographique n° 766, profondeur 0,40m ; *ibid*., p. 263-264, fig. 2 ; p. 272.

[48] Musée du Louvre, supposé provenir de la butte nord-ouest du tell, « Sud Résidence » ; *ibid*., p. 272 et fig. 10.

[49] Musée du Louvre, provenant peut-être de la butte nord-ouest du tell (région du Palais royal) ; *ibid*. p. 272 et p. 273, fig. 11.

[50] *Ibid*., p. 263 et fig. 1.

[51] *Ibid*., p. 265 et 273. Proviendrait du « locus 68 » du palais, point topographique 1032, profondeur 0,50m.

[52] RS [52]-16.19, cf. P. [POSENER]-KRIÉGER, « Le scarabée du mariage d'Aménophis III avec la reine Tij trouvé dans le palais royal d'Ugarit », dans Cl. Schaeffer (éd.), *Ugaritica* III, *Mission de Ras Shamra VIII*, *BAH* 64, Paris, 1956, p. 221-226.

[53] M. GABOLDE, dans *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet* (Musée des Beaux-Arts de Lyon), Lyon, Paris, 2004, p. 108, n° 83.

[54] B. LAGARCE, *op. cit*., p. 263. Le vase est abusivement attribué à Amenhotep III par l'éditrice. L'épithète « grand dans sa durée de vie », non reconnue par B. Lagarce, est caractéristique d'Amenhotep IV. Le vase est inscrit avec le *nomen* du roi en vigueur entre l'an I et l'an VI. En outre, le fait qu'il soit brûlé est, peut-être, significatif. Le fac-similé et la photographie ne sont guère utilisables. On distingue néanmoins dans le premier cartouche nettement les traces de l'épithète *Wʿ-n-Rʿ*. Au-dessus du second cartouche figurent quelques traces non signalées. L'épithète du *nomen* est *Nṯr-ḥqȝ-Wȝs.t* et non *Ḥqȝ-Wȝs.t*. Enfin, on l'a déjà fait remarquer, les vestiges au-dessous du second cartouche correspondent à l'épithète *ʿȝ-m-ʿḥʿw=f* dont seul le signe *m* est vaguement reconnaissable sur le dessin.

[55] *Ibid*., p. 266. À gauche, le 1[er] nom d'Aton est celui qui eut cours entre l'an IV et l'an XIII-XIV d'Amenhotep IV Akhenaton. Le noircissement de la surface pourrait indiquer qu'il a subi l'action du feu. Ce vase, comme le signale B. Lagarce (*ibid*., p. 273), est régulièrement attribué à Amenhotep II.

[56] *Ibid*., p. 266-267, et fig. 5. D'un point de vue épigraphique, le texte original fourmille d'erreurs : le titre dominant le *prænomen* (roi de Haute et Basse-Égypte) est inversé, le *prænomen* lui-même est dans le bon sens de lecture, mais l'épithète « unique-de-Rê » comme le souhait « doué de vie » sont inversés. Par ailleurs, la graphie du nom de Nefertiti ne présente pas l'inversion régulière du nom d'Aton que l'on trouve généralement.

Il faut ensuite attendre le règne d'Horemheb pour retrouver un vase de calcite inscrit, avec les fragments RS 17.420 et RS 17.421 [57].

On doit rester mesuré sur l'exploitation et le sens à donner de ces trouvailles. Les scarabées d'Amenhotep III sont, par exemple, des objets extrêmement mobiles qui avaient une forte valeur talismanique, favorisant leur dispersion [58]. Néanmoins, un rapide compte des trouvailles permet d'affirmer que l'on a trois vases d'Amenhotep III datant de la toute fin de son règne et trois datant de la première partie du règne de son fils, de l'an I à une date comprise entre l'an VI et l'an XIII. Il faut ensuite attendre le règne d'Horemheb pour retrouver un vase égyptien inscrit d'un nom royal. En somme, pour la période proprement amarnienne, six vases inscrits couvrent une période de vingt ans au maximum, de l'an XXX d'Amenhotep III aux environs de l'an XIII d'Akhenaton *au plus tard*. Si l'on ajoute à ces six récipients gravés les deux scarabées nommant Amenhotep III, cela porte à huit le nombre des objets égyptiens datant des règnes d'Amenhotep III et Amenhotep IV / Akhenaton. En regard d'autres époques, ce chiffre est remarquablement élevé et concerne en fin de compte une période extrêmement courte.

Seuls deux objets semblent pouvoir être intercalés entre la fin du règne d'Akhenaton et celui d'Horemheb : la plaque d'ivoire discutée ici même et le vase dit du « mariage » dont la datation doit, en fait, être revue (voir Excursus I).

Les étiquettes de jarres d'Amarna

Plusieurs étiquettes de jarres (tessons inscrits) ont été retrouvées à Tell el Amarna dont une part était tracée sur des jarres cananéennes. Un de ces groupes de jarres, le « group 4 » de Margaret Serpico provient de la région d'Ugarit et servait au transport de l'huile d'olive [59]. Il

---

En tout état de cause, cette abondance d'erreurs indique une certaine négligence, bien que le ductus des signes soit sans aucun doute l'œuvre d'un artisan rompu aux graphies égyptiennes. C'est en tout cas un ouvrage certainement indigne de figurer dans le mobilier royal d'Amarna ; ce qui a peut-être précipité son « exportation ». La graphie du nom de Nefertiti indique de son côté que le vase est postérieur à l'an VI du règne d'Akhenaton. Même si le texte présente des incohérences, le fac-similé publié par B. Lagarce ne lui rend pas honneur : dans le cartouche *nomen*, l'oiseau-*ꜣḫ*, dont la crête est en partie emportée dans une fissure non notée, a été grossièrement lié au signe *n* qui suit dont les dentures sont pourtant bien visibles sur la photographie.

[57] B. LAGARCE, *op. cit.*, p. 268. L'épithète usuelle du roi *mr(y)~n Jmn* n'a pas été reconnue par l'éditrice. Pour les vases égyptiens exportés, consulter R.Th. SPARKS « Egyptian Stone Vessels and the Politics of Exchange (2617-1070 BC) », dans R. Matthews, C. Roemer (éd.), *Ancient Perspectives on Egypt*, Londres, 2003, Chapitre III, p. 39-56 et, spécialement, p. 49, fig. 3.3 ; p. 50-52 pour la vaisselle de pierre inscrite avec des cartouches de pharaons retrouvée en Syrie et Palestine.

[58] À titre de comparaison, on peut évoquer le sceau en cornaline gravé d'hiéroglyphes égyptiens au nom probable du roi babylonien Kurigalzu II retrouvé à Medsamor, en Arménie, dans une nécropole de l'Âge du fer (B.B. PIOTROVISKII, E.V. KHANZADIAN, « A Cylinder Seal with Ancient Egyptian Hieroglyphic Inscription from the Metsamor Gravesita », *Soviet anthropology and archeology* 30/4, White Plains, NY, 1992, p. 61-74) ou les vases égyptiens inscrits au nom du roi hyksos Apopi et retrouvés à Almuñeçar en Espagne (J. PADRÓ, F. MOLINA, « Un vase de l'époque des Hyksos trouvé à Almuñeçar », dans *Hommages Daumas* II, Montpellier 1986, p. 517-524). Il n'y a, dans ces deux cas, aucun lien direct entre le nom gravé en hiéroglyphes et le lieu comme le contexte chronologique de la trouvaille.

[59] M. SERPICO, « The Canaanite Amphorae Project », accessible sur le site de la mission britannique à Amarna : http://www.amarnaproject.com/pages/recent_projects/material_culture/canaanite.shtml. On se range ici à l'opinion selon laquelle l'huile-*nḥḥ* désigne l'huile d'olive. Pour les étiquettes de jarres mentionnant l'huile-*nḥḥ*, voir R. KRAUSS, « *Nḥ(ḥ)*-Öl = Olivenöl », *MDAIK* 55, 1999, p. 293-298 ; P. TALLET, « Les oliveraies du pharaon au Nouvel empire », dans B. Menu (éd.), *La dépendance rurale dans l'antiquité égyptienne et proche*

faut rappeler que, jusqu'à la fin de la XVIII[e] dynastie, l'huile d'olive consommée en Égypte était presqu'en intégralité importée d'Ugarit [60]. Une jarre, peut-être égyptienne (?), porte néanmoins l'indication « huile-*nḥḥ* fraîche d'Akhetaton pour la fête d'Akhetaton » [61] et témoigne d'une tentative plus ou moins réussie de produire de l'huile d'olive en Égypte même durant le règne d'Akhenaton.

Ces jarres, bien que fabriquées en Syrie, ont toutes été inscrites à leur arrivée à Amarna. On ne s'expliquerait pas autrement les mentions du raffineur et du gardien comme la présence du nom de l'institution destinataire du produit [62]. Par ailleurs, les noms des capitaines sont, à Amarna, purement égyptiens. Le fait que l'huile était raffinée en Égypte même semble confirmé par l'existence de multiples scellements de ces jarres [63]. Ceci indique que l'huile, une fois extraite des jarres pour être clarifiée par coction, était – assez logiquement du reste –, transvasée dans des jarres en général du même lot que celui dans lequel elles avaient été acheminées [64]. Le texte est stéréotypé et seuls les noms propres changent :

> An II (ou III), huile-*nḥḥ* pour le domaine d'Aton, convoyée par le capitaine du navire Râ fils de May [65], (ou Mery (?) [Houÿ (?)] [66], ou Touÿ [67]), raffinée par le bouilleur-d'onguents Râÿ fils de Râmay[68], (ou Any[69]), sous la garde d'Ipy.

Les plus anciennes de ces étiquettes de jarres à huile d'olive connues en Égypte remontent à l'an XXXIV d'Amenhotep III et ont été retrouvées à Malqatta [70]. Or, très curieusement,

---

orientale, *BiEtud* 140, Le Caire, 2004, p. 53-75. À noter toutefois qu'au moins une jarre du « groupe 5 », produite sur la côte libanaise, bien loin au sud d'Ugarit, comportait un libellé identique à celui des amphores du « groupe 4 ».

[60] P. TALLET, *op. cit.*, p. 58, et p. 64-66 pour Amarna.

[61] J.D.S. PENDLEBURY *et al.*, *The City of Akhenaten* III. *The Central City and the official Quarter. The Excavations at Tell el Amarna during the seasons 1926-1927 and 1931-1936* (vol. I-II), *EESM* 44, Londres, 1951, (*CoA* III par la suite), pl. XCV, n° 271 ; R. KRAUSS, *MDAIK* 55 (1999), p. 296.

[62] Les jarres n'étaient certainement pas inscrites sur le lieu de production. Comment imaginer qu'aux confins de la Syrie un scribe égyptien ait pu décider d'attribuer au « domaine d'Aton » d'Amarna, par exemple, une jarre à huile ? Il faut renoncer à la proposition de P. TALLET, « Les circuits économiques selon les étiquettes de jarre de Deir el-Médineh », dans *Deir el-Medineh et la vallée des rois*, Paris 2003, p. 262, qui évoque du personnel égyptien en Palestine à l'origine des étiquettes de jarres. M. Serpico est beaucoup plus réservée, déclarant, à propos des étiquettes : « they were probably written on the jars either at the origin of shipment, or more likely, en route or at the destination » :
http://www.amarnaproject.com/pages/recent_projects/material_culture/canaanite.shtml.

[63] Pour les multiples scellements, voir C. HOPE, *Malkata and the Birket Habu. Jar Sealings and Amphoræ*, *Egyptology Today* 2 (vol. 5), Warminster, 1978, p. 7-8. M. Serpico, à l'occasion d'une communication personnelle, m'a signalé l'existence sporadique de traces de plusieurs scellements successifs sur des jarres cananéennes. Pour les nombreuses vies des jarres, voir également son article : M. SERPICO, « Post-Firing Polychrome Painted Decoration on Canaanite Amphorae at Amarna: the evidence from previous excavations », dans A. Dodson, S. Ikram (éd.), *Beyond the Horizon. Studies in Egyptian Art, Archaeology and History in Honour of Barry J. Kemp*, Le Caire, 2008, p. 477-496.

[64] Il est significatif qu'au moins une jarre du « group 5 » de M. Serpico (UC 32229), dont l'analyse pétrographique révèle qu'elle fut tournée et cuite le long de la côte libanaise, porte le même libellé, avec les noms des mêmes transporteur, raffineur et gardien, que des jarres du « group 4 », produites dans la région d'Ugarit. C'est l'indice à la fois que le contenu des jarres était, après raffinage, placé dans des conteneurs apparentés aux conteneurs d'origine et que les jarres n'étaient inscrites ni en Syrie ni en Palestine, cf.
<http://www.amarnaproject.com/pages/recent_projects/material_culture/canaanite.shtml>.

[65] UC 32229 = Petrie n° 32 ; UC 32226 ; UC 32236 ; UC 32232 ; 32238 ; UC 32242 ; UC 33230 = Petrie n° 37.

[66] UC 32227 = Petrie 36.

[67] *CoA* III, n° 268 et, peut-être, G.T. MARTIN, A. EL-KHOULY, *CASAE* 33, 1987, pl. 17, n°12.

[68] UC 32229 = Petrie n° 32 ; UC 32226 ; UC 32236 ; UC 32232 ; 32238 ; UC 32242 ; UC 33230 = Petrie n° 37.

[69] UC 32227 = Petrie 36 ; *CoA* III, n° 268.

malgré l'abondance des tessons, *il n'existe aucune étiquette de jarre datée des 17 années du règne d'Amenhotep IV-Akhenaton* [71]. En revanche, de manière paradoxale, il existe vingt-sept jarres au moins datées des années II et III du successeur d'Akhenaton [72]. Certes, ce soudain apport de jarres correspond pour une part à une trouvaille unique faite dans une seule pièce qui se situe au sud-est du « Coronation Hall de Smenkhkarê » [fig. 10] [73], ainsi nommé parce que l'on y a trouvé des briques estampillées du nom de couronnement de ce roi [74].

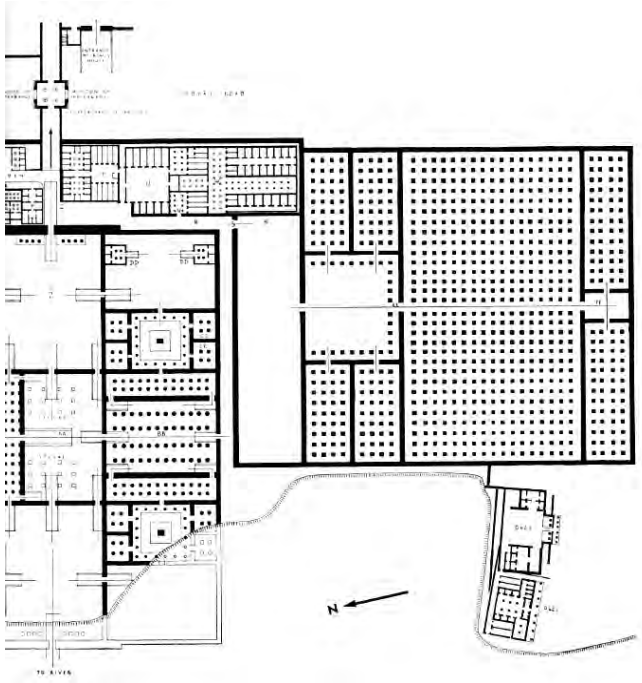


Fig. 10. Le supposé « Coronation Hall » de Smenkhkarê à Amarna, d'après *CoA* III, pl. XIV. La pièce où furent retrouvé l'essentiel des jarres cananéennes de l'an II se situe à droite (sud) du grand espace à pilier et en haut (est).

---

[70] W.Chr. HAYES, *JNES* 10, 1951, [p. 54], fig. 14, type n° 200, cf. p. 93 et n. 142 (deux exemplaires).

[71] Il existe néanmoins quelques tessons dépourvus de date mais mentionnant l'huile-*nḥḥ*, cf. *CoA* III, n° 272, citant le « domaine de la fille royale Maket[aton] » et de l' « huile-*nḥḥ* », mais le formulaire est atypique dans la mesure où le produit figure en seconde ligne. Voir encore *CoA* III, pl. XCV, n° 273 signalant de l'« huile-*nḥḥ* comestible ».

[72] Dix-huit jarres sont indubitablement de l'« an II » : UC 32226, UC 32227 = Petrie n° 36 ; UC 32229 = Petrie n° 32 ; UC 33230 = Petrie n° 37 ; UC 32231 ; UC 32232 ; UC 32233 ; UC 32234 ; UC 32235 ; UC 32236 ; UC 32240 ; UC 32241 ; UC 32242 ; UC 32243 ; UC 32245 ; UC 32246 ; UC 32247 ; UC 32248). Cinq tessons sont de date incertaine : UC 32238 ; UC 32244 ; UC 32247 ; UC 32248 et, probablement également *CoA* I, p. 168, n. 2. Comme le texte de ce dernier tesson implique les mêmes personnes que celles mentionnées sur les étiquettes précédentes, il est probable que ces inscriptions sont également à dater de l'« an II ». On doit ajouter deux autres étiquettes de l'« an II » : *CoA* III, n° 268 et G.T. MARTIN, A. EL-KHOULY, *CASAE* 33, 1987, pl. 17, n° 12 (cf. P. TALLET, *op. cit.*, p. 59) et une, partiellement en lacune, de l'« an III » : UC 32228 = Petrie n° 35.

[73] W.M.Fl. PETRIE, *Tell el Amarna*, Londres, 1894, p. 7 : « In the south-east corner of the south-east Small hall, many wine and oil-jars had been cast aside ; they mostly bore dates in year 2, which appears to be of the reign of Akhenaten's successor ». Voir encore, p. 32, le commentaire de F.Ll. Griffith et, depuis, R. KRAUSS, *MDAIK* 55, 1999, p. 296.

[74] Le nom pourrait tout autant concerner la reine-pharaon dont le *prænomen* est semblable. Sur cette structure à piliers qui serait être en réalité un vignoble à pergola, voir Cl. TRAUNECKER, Fr. TRAUNECKER, « Sur la salle dite "du couronnement" à Tell el-Amarna », *BSEG* 9-10, 1984-1985, p. 285-307.

Toutefois, deux autres jarres à huile d'olive datées ont été exhumées depuis la découverte de W.M.Fl. Petrie et, de manière significative au regard de la probabilité statistique, toutes deux sont, de nouveau, de l'an II. L'une fut exhumée au centre-ville et l'autre dans la nécropole royale [75].

Même s'il convient de se méfier de toute extrapolation sur la « représentativité » de ces jarres à huile d'olive de l'an II et III, notamment du fait que les jarres d'origine cananéenne représentent une part non négligeable des tessons exhumés des fouilles d'Amarna dont seule une très faible proportion était inscrite, on ne peut attribuer au seul hasard des découvertes la préservation de ce lot conséquent daté uniquement des deux dernières années d'occupation du site [76]. Le parallélisme que l'on peut établir avec les étiquettes concernant le vin montre qu'une lacune de plus de dix années (entre l'an VII d'Akhenaton et l'an I de son successeur) dans ce type de documentation serait invraisemblable dans le cadre d'une production et d'une consommation relativement continue. Il est donc nécessaire d'envisager une explication historique, soit à caractère politique, soit à caractère économique, pour rendre compte de cette particularité statistique.

Le meilleur scenario pour expliquer autant que faire se peut cette disparité de répartition dans les dates est de considérer que la livraison d'huile d'olive d'Ugarit à Amarna a été considérablement ralentie, voire totalement interrompue pendant une grande partie du règne d'Akhenaton. Ceci est cohérent avec le contenu des lettres d'Amarna EA 98, EA 126 et EA 151 qui atteste sans ambiguïté qu'il y eut une paralysie du trafic commercial entre l'Égypte et Ugarit pendant le règne d'Akhenaton. Les objets inscrits en hiéroglyphes retrouvés à Ugarit montrent de leur côté que la seconde partie du règne d'Akhenaton correspond également à un hiatus documentaire qui, à l'exception de la pièce d'ivoire de Smenkhkarê, a duré jusqu'au règne d'Horemheb.

Une explication vraisemblable pour rendre compte de cette situation est de supposer que l'accord entre Niqmaddu III (II) d'Ugarit et šuppiluliuma date au plus tard du milieu du règne d'Amenhotep IV – des environs de l'an X. On attribue habituellement une date tardive à cet accord dans le règne de šuppiluliuma, postérieure généralement au règne d'Akhenaton, du fait que les documents en relation avec le traité portent des sceaux de šuppiluliuma qui mentionnent sa deuxième et dernière épouse, la reine d'origine babylonienne Tawananna. Mais la date de l'union entre Tawananna et šuppiluliuma est une affaire plus complexe qu'il n'y paraît au premier abord (voir Excursus II).

Si l'on admet qu'Ugarit est ainsi devenue l'alliée des Hittites pendant le règne d'Akhenaton, il reste maintenant à expliquer la soudaine arrivée de jarres d'huiles d'olives en l'an II de son successeur. On a montré ailleurs que cet an II correspond au règne de la reine-pharaon

---

[75] *CoA* III, n° 268 et G.T. MARTIN, A. EL-KHOULY, *CASAE* 33, 1987, pl. 17, n° 12 (cf. P. TALLET, *op. cit.*, p. 59).

[76] L'examen que m'a confié B.J. Kemp des étiquettes hiératiques provenant du village des ouvriers d'Amarna confirme que les dernières années d'occupation du site sont surreprésentées. Comme les étiquettes portant les dates les plus récentes sont, *en moyenne*, de dimensions légèrement supérieures aux tessons plus anciens, on doit envisager que le piétinement des couches de dépôt a vraisemblablement morcelé les éclats céramiques les plus vieux. Ce phénomène, peu pris en compte, perturbe la représentativité des lots et permet de relativiser les conclusions sur la production et la consommation dressées à partir des seules dates conservées.

Merytaton et non à celui de Toutânkhamon qui n'a jamais régné à Amarna [77]. On a supposé également, à la suite de R. Krauss, que Merytaton était la veuve de pharaon qui écrivit à šuppiluliuma pour lui demander un fils en mariage. On a aussi envisagé, avec des arguments qui ont convaincu quelques collègues [78] et dérouté beaucoup d'autres, que le règne de ce prince hittite, connu dans les archives de Boghaz Koï sous le nom de Zannanza, avait été préparé en Égypte et que ce dernier était le mystérieux Smenkhkarê, figuré en qualité d'époux de Merytaton dans l'une des tombes d'Amarna [79]. Les deux cartouches de ce souverain sont

---

[77] L'absence totale de monument au nom de Toutânkhamon à Amarna en est la preuve irrévocable. On rappelle, pour mémoire, qu'il n'existe pas de bas-relief mentionnant ou représentant ce roi à Amarna. Le dernier nom royal gravé est celui de la reine-pharaon Neferneferouaton, cf. G. ROEDER, *Amarna-Reliefs aus Hermopolis* II. *Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis 1929-1939*, *WVPM* 6, Hildesheim, 1969, pl. 10, n° 826-VIII A. Il n'existe pas davantage de peinture mentionnant Toutânkhamon. La dernière peinture, qui décorait le « North Riverside Palace », était au nom du roi féminin Neferneferouaton, cf. M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, p. 153-154, fig. 2 ; pl. XXIIb. On ne connaît pas de brique estampillée au nom de Toutânkhamon et la dernière empreinte royale frappée à Amarna était au nom du roi Ânkhkheperourê, cf. *CoA* III, p. 60, p. 150 et p. 194 ; Cl. et Fr. TRAUNECKER, *BSEG* 9-10, 1984-1985, p. 285-307, p. 285-307 et, spécialement, p. 291. Aucune jarre provenant d'Amarna ne porte le nom de Toutânkhamon et le dernier nom royal figurant sur une étiquette est celui de Ânkhkheperourê-Djeserkheperou, cf. *CoA* III, pl. LXXXVI, n^{os} 35-36 ; R. KRAUSS, *MDOG* 129, 1997, p. 225-250. Parmi les nombreuses stèles du culte privé, pas une seule ne porte le nom de Toutânkhamon. La stèle UC 410 du Petrie Museum est le dernier monument de ce type et est gravé au nom du roi féminin Neferneferouaton, cf. M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 162-166, pl. XXIVa. Les stèles Berlin n° 17813 et n° 20716 concernent probablement le même « roi », toutes deux sont inachevées. La stèle Berlin 14197 figurant Toutânkhaton et Amon, dite provenir d'Amarna d'après PM IV, 232, est en fait de provenance inconnue selon son éditeur, cf. A. ERMAN, *ZÄS* 38, 1900, p. 112. De manière tout aussi significative, aucune des tombes d'Amarna ne mentionne Toutânkhamon. Le dernier roi cité est Smenkhkarê et le tableau est inachevé, cf. N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* II, *ASEM* 14, Londres, 1905, pl. XLI. Les trouvailles les plus récentes ne font que confirmer cette absence totale de Toutânkhamon des monuments de la cité, cf. B.J. KEMP, *Amarna Report* VI, 1995, p. 451 ; *id.*, *JEA* 90, 2004, p. 16-17. La présence du nom de Toutânkhamon sur les bagues et scarabées atteste que la ville était encore habitée sous son règne, mais en aucun cas cela ne peut indiquer que le roi y résidait. Il est certain que s'il avait habité Amarna, ne serait-ce que quelques semaines, une fondation à son nom aurait été identifiée et il est tout aussi assuré dans ce cas que les peintures du North Riverside Palace auraient été actualisées.

[78] Ainsi, récemment, D. LABOURY, *Akhénaton*, Paris, 2010, p. 329-352.

[79] M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, p. 221-226. Cette suggestion avait le mérite de la simplicité et permettait d'expliquer l'arrivée soudaine du roi Smenkhkarê comme sa disparition tout aussi immédiate. Elle a été presque unanimement rejetée, cf. W.J. MURNANE, *OLZ* 96/1, 2001, col. 9-22 ; R. KRAUSS, M. EATON-KRAUSS, *BiOr* 58, 2001, col. 91-97), J. FREU, *Šuppiluliuma et la veuve du pharaon. Histoire d'un mariage manqué*, *Kubaba* Série Antiquité 5, Paris, 2004, p. 84-92 ; P. GRANDET, *Les pharaons du Nouvel Empire : une pensée stratégique* (1550-1069 avant J.-C.), Paris, 2008, p. 171, n. 303 (qui juge même la proposition « consternante » et « fondée sur du vent »). Selon les avis traditionnels, Smenkhkarê, considéré tantôt comme un frère, tantôt comme un fils d'Akhenaton, quand il n'est pas assimilé à Nefertiti (laquelle aurait donc épousé sa fille !), aurait eu la primauté sur Merytaton et Toutânkhamon puisqu'il régna avant eux. Pourtant, aucun prince Smenkhkarê n'est connu alors que Merytaton et Toutânkhamon, *a priori* plus jeunes, sont bien attestés en qualité de rejetons royaux. Rappelons que tous les rois de la XVIII^{e} dynastie postérieurs à Thoutmosis III, c'est-à-dire Amenhotep II, Thoutmosis IV, Amenhotep III, Amenhotep IV-Akhenaton, Merytaton, Toutânkhamon, Aÿ et Horemheb, sont connus par des documents datant d'avant leur accession au trône. Seul Smenkhkarê échappe à cette règle ; ce qui peut s'expliquer s'il n'est pas un prince égyptien. Pour ces témoignages, cf. P. DER MANUELIAN, *Studies in the Reign of Amenophis II*, *HÄB* 26, 1987, p. 190-191 [Amenhotep II] ; B.M. BRYAN, *The Reign of Thutmose IV*, Baltimore, 1991, p. 38-49 ; M. GABOLDE, *BIFAO* 104, 2004, p. 235-238 [Thoutmosis IV] ; A. CABROL, *Amenhotep III le Magnifique*, Paris, 2000, p. 73-74, p. 456 [Amenhotep III] ; W.Chr. HAYES, *JNES* 10, 1951, p. 162, [p. 172], fig. 27, n° kk [Amenhotep IV] ; M. GABOLDE, *BSFE* 155, 2002, p. 40-41, et fig. 7, p. 40 [Toutânkhaton / Toutânkhamon] ; Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte et la Vallée du Nil* II. *De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995, p. 478-479 [Aÿ] ; N. KAWAI, « Ay versus Horemheb: The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited », *JEH* 3/2, 2010, p. 261-292 [Horemheb].

en effet, curieusement, deux noms de couronnement et non un nom de couronnement et un nom de naissance comme de coutume ; ce qui suscita la confusion chez les anciens scribes [80]. Ces noms royaux ont, à notre avis, vraisemblablement été composés de toutes pièces en prévision d'une intronisation qui, on l'a vu, n'eut vraisemblablement jamais lieu. Smenkhkarê décédé, sa veuve régna seule pour un peu plus de deux années [81]. Le soudain afflux d'huile d'olive en l'an II de ce roi féminin pourrait fort bien correspondre aux conséquences du réchauffement des relations égypto-hittites lors des négociations en vu du mariage dans l'année qui suivit la mort d'Akhenaton.

En somme, si l'on réunit les informations concernant les relations entre Ugarit et l'Égypte à la fin de la période amarnienne en prenant en compte à la fois les *Lettres d'Amarna*, les trouvailles épigraphiques en hiéroglyphes égyptiens de Ras Shamra et les étiquettes de jarres en écriture hiératique, on peut dresser un tableau profondément différent des reconstitutions proposées jusqu'alors, aussi bien du point de vue de l'histoire politique et événementielle que du point de vue de l'histoire économique.

Il apparaît clairement qu'après une période de relations cordiales entre la fin du règne d'Amenhotep III et le milieu de celui d'Amenhotep IV – Akhenaton, les contacts ont été plus distendus, en raison, notamment, de l'influence croissante du royaume d'Amurru dirigé par un redoutable trublion, l'habile Aziru. Ce dernier, jouant un double jeu vis à vis des Hittites et des Égyptiens, réussit à couper la route entre l'Égypte et Ugarit comme l'attestent les *Lettres d'Amarna*. À Ugarit, les vases inscrits en écriture égyptienne, relativement abondant depuis les alentours de l'an XXX d'Amenhotep III jusqu'aux environs de l'an X d'Akhenaton, avec six pièces pour cette courte période, ne sont de nouveau attestés ensuite que sous le règne d'Horemheb, laissant un vide documentaire significatif pour la période s'étendant de la fin du règne d'Akhenaton à celui d'Aÿ. En Égypte, les livraisons d'huile d'olive importées, dont on avait quelques traces sous Amenhotep III, cessent brutalement pendant le règne d'Amenhotep IV-Akhenaton pour ne reprendre, avec une ampleur surprenante, qu'un peu plus d'un an après la mort d'Akhenaton.

Le remarquable ivoire d'Ugarit nommant Smenkhkarê vient à point nommé fournir une nouvelle pièce à ce puzzle. Son existence même et son décor apportent les informations suivantes :

> – Retrouvé dans le palais royal d'Ugarit, on peut supposer que ce panneau fragmentaire servit là d'ornement à une pièce de mobilier. Toutefois, rien de son histoire antérieure n'est connu et il

---

[80] M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 218, et fig. 6c, citant les monuments suivants où *nomen* et *prænomen* sont intervertis : W.M.Fl. PETRIE, *Tell el Amarna*, pl. XIII, n° 38 ; cliché Egypt Exploration Society TA 1935-36, n° O 28-166). Étant donné la rareté du nom de Smenkhkarê, la confusion des anciens scribes est particulièrement significative ; elle indique au moins qu'un prince égyptien du nom de Smenkhkarê n'a jamais existé car il est invraisemblable d'envisager que les scribes royaux aient pu ignorer les noms de leurs princes de sang au point de confondre leurs *nomina* et *prænomina*.

[81] Pour les étiquettes de l'an III, cf. H.W. FAIRMAN, dans *CoA* III, p. 159 ; R. KRAUSS, *MDOG* 129, 1997, p. 225-250. Une étiquette de la même année provenant de la maison de Ranefer qualifie le domaine royal de « domaine du roi solitaire » (*pr n(y)-sw.t wʿ*), cf. M. GABOLDE, dans B.J. Kemp, A. Stevens (éd.), *Busy Lives at Amarna : Excavations in the Main City (Grid 12 and the House of Ranefer, N49.18)* II. *The Objects*, *EESM* 91, 2010, p. 35-36, n° 34123, fig. 3.1.

est toujours possible d'envisager qu'il était destiné aux cours hittite ou égyptienne et que le lieu où il fut trouvé n'était à l'origine qu'une étape. Il peut encore s'agir d'une pièce offerte bien après sa gravure à une haute personnalité d'Ugarit. On pressent néanmoins qu'il y a un lien fort entre le lieu de découverte, le nom royal inscrit et le sens qu'il convient d'attribuer à l'ensemble.

– La défense d'éléphant fut travaillée par un ivoirier non-égyptien comme la technique de gravure et le style en témoignent, mais s'inspirant fidèlement d'un modèle égyptien comme le prouve, notamment, l'absence d'ailes au dos du sphinx. L'artisan a pu être un manufacturier d'Ugarit comme le lieu de trouvaille le suggère, mais on ne peut écarter la possibilité d'une œuvre réalisée dans une autre ville de Syrie, voire, beaucoup moins probablement, d'un ouvrage authentiquement hittite, sans parallèle dans ce cas [82].

– L'iconographie est royale du simple fait de la présence d'un cartouche et d'un sphinx. Elle reprend un modèle fréquent sur les éléments de mobilier entourant le trône des rois d'Égypte et le trône lui-même.

– Il s'y trouve gravé un nom royal de la fin de l'époque amarnienne concernant un roi problématique, Smenkhkarê, dont l'origine hittite a été suggérée.

Ces faits établis et le contexte historique reconstitué, il est loisible de proposer une interprétation plus globale où l'imagination doit être sollicitée pour combler les lacunes de la documentation.

Si Zannanza, le fils de šuppiluliuma envoyé en Égypte pour devenir roi, est bien identique au roi Smenkhkarê comme beaucoup de points permettent de l'envisager, cet ivoire s'explique parfaitement. Ugarit, sous domination hittite depuis le milieu du règne d'Akhenaton, était idéalement placée pour être un intermédiaire de choix entre Égyptiens et Hittites. šuppiluliuma venait de placer ce fleuron du commerce international en vasselage et, pour les Égyptiens, les échanges avec Ugarit étaient un enjeu important notamment pour l'approvisionnement en huile d'olive, mais aussi pour l'acheminement du cuivre chypriote vers la vallée du Nil. Quelque temps après la mort d'Akhenaton, alors que šuppiluliuma venait d'infliger une défaite aux Égyptiens en soutenant le prince de Qadeš, Aïtakama, il reçut une proposition d'union dynastique de la « veuve » d'Akhenaton, très vraisemblablement Merytaton. Les *Lettres d'Amarna* EA 10, EA 11 et EA 155 montrent en effet qu'elle fut élevée à la dignité d'épouse royale à la fin du règne de son père [83], ce que confirme l'épithète « Celle qui est bénéfique pour son époux » qu'elle inclura ultérieurement, de manière sporadique, dans ses cartouches. Les négociations durèrent une bonne partie de l'année qui a suivi la mort d'Akhenaton et šuppiluliuma se résolut finalement à envoyer son fils Zannanza en Égypte. Le règne de ce dernier fut préparé, mais il mourut, assassiné selon les Hittites, avant son intronisation et son nom de couronnement, *ʿnḫ-ḫpr.w-Rʿ*, fut finalement attribué à Merytaton elle-même. Quoique baignées de méfiance, les relations égypto-hittites avaient repris à cette occasion un tour plus cordial. Avec la bénédiction du Hittite, le trafic

[82] Il n'est guère fait allusion sur les tablettes d'Ugarit à la circulation du mobilier au Proche-Orient. On doit néanmoins citer l'inventaire du trousseau de la reine Ahatmilku qui mentionne « un siège d'ébène, incrusté d'ivoire, avec marche-pieds », cf. F. MALBRAN-LABAT, dans *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*, p. 158, n° 142 ; J. GACHET-BIZOLLON, *RSO* 16, 2007, p. 129.

[83] M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, p. 174-178.

commercial entre Ugarit et l'Égypte reprit et l'huile d'olive de Syrie alimenta de nouveau les magasins d'Amarna, pourvoyant aux besoins de la cour jusqu'en l'an III de Merytaton-roi.

Il se peut qu'en Syrie en général et à Ugarit en particulier, la perspective d'une alliance égypto-hittite ait été envisagée avec sympathie. On sait que d'autres cités syriennes, notamment Barga, associée, peut-être, au royaume d'Amurru, ont servi d'intermédiaires entre Égyptiens et Hittites pour les événements de la fin de l'affaire Zannanza [84]. Or, Barga comme l'Amurru entretenaient toutes deux des relations étroites avec Ugarit [85].

Toujours est-il qu'un meuble somptueux, probablement un trône, fut confectionné à cette occasion en Syrie du nord par des artisans locaux, alors que la cité portuaire était depuis peu sous suzeraineté hittite. Son décor, constitué, entre autres, de plaques d'ivoire, portait l'iconographie traditionnelle des trônes égyptiens, notamment le sphinx marchant. Ce chef-d'œuvre, destiné peut-être à célébrer l'alliance souhaitée entre les deux plus grandes puissances de l'époque, fut gravé au nom du roi qui aurait dû matérialiser cette union, le prince Zannanza, fils de šuppiluliuma, appelé à régner en Égypte sous le nom de Smenkhkarê.

Le mariage n'eut jamais lieu et le précieux meuble, dans des circonstances que l'on ignore, finit son existence à Ugarit où, peut-être, il servit d'ornement au fauteuil d'apparat de Niqmaddu III (II), avant d'être démantelé.

Tout hypothétique que soit cette reconstitution, elle permet néanmoins d'accorder entre eux *tous* les documents, des *Lettres d'Amarna* aux étiquettes de jarres retrouvées à Amarna, et donne une explication vraisemblable à la présence d'un ivoire au nom de Smenkhkarê à Ugarit.

À l'inverse, si l'on s'en tient à la vision traditionnelle qui fait de Smenkhkarê un prince égyptien, il est beaucoup plus difficile d'élaborer une explication globale qui permette simplement de justifier l'existence de cet objet et de le replacer dans un contexte cohérent. La documentation égyptienne concernant ce souverain, déjà contradictoire et paradoxale, devient incompréhensible si l'on conserve les improbables reconstructions du siècle dernier fondées sur de nombreuses conjectures invérifiables et des interprétations malheureuses des témoignages épigraphiques. Dans la plupart des débats, s'en tenir au principe de parcimonie du *Rasoir d'Ockham* qui préconise l'économie des hypothèses se révèle souvent salutaire, notamment lorsqu'une seule proposition permet de donner une solution à plusieurs interrogations [86]. En conséquence, à la lumière des informations apportées par l'ivoire d'Ugarit examiné ici, l'hypothèse selon laquelle Smenkhkarê serait le prince Zannanza est désormais celle qui répond le mieux aux questions en suspens et donc celle qu'il convient d'adopter.

Deux points délicats subsistent néanmoins en regard de cette nouvelle reconstitution des relations égypto-ougaritaines durant la période amarnienne : la date de l'accord entre

---

[84] M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 192, et n. 1420 ; p. 193, n. 1428.

[85] Pour Barga, voir RS 15.019 = *PRU* III, p. 13 ; I. SINGER, dans W.G.E Watson, N. Wyatt (éd.), *Handbook of Ugaritic Studies*, *HdO* I/39, 1999, p. 666, n. 119 et, pour l'Amurru, cf. J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 55-58.

[86] Nombre des reconstructions historiques sur la fin de la période amarnienne sont encore imprégnées des idées reçues qui avaient cours dans les années 1970 et ignorent les apports considérables des trente dernières années. L'inertie confortable qui fait obstacle à l'évolution des mentalités en matière d'histoire est compréhensible, elle résulte toutefois souvent d'une paresse intellectuelle aussi préjudiciable qu'inexcusable.

šuppiluliuma et Niqmaddu III (II) et celle de la gravure du vase dit du « mariage ». Ces deux points méritent une nouvelle enquête (Excursus I et II).

Addendum

Une étiquette de jarre du British Museum a récemment été portée à mon attention par Stéphane Pasquali que je remercie (numéro d'enregistrement 1891.0716.66 = BM 26867, acquisition 1891 de George Willoughby Fraser avec comme provenance Amarna). R. Parkinson et J. Taylor ont bien voulu m'en faire parvenir des photographies qui permettent, avec des réserves, d'établir ainsi le texte :

1) An XI,

2) huile-*ḥḥ* du/pour le domaine d'Aton [. . .]

3) le capitaine (*ḫry pḏ.t*) Hat, fils de May[. . .]

4) l'agent (*sḏmw*) In[y][. . .]

Le formulaire est assez proche d'une étiquette publiée par W.M.F. Petrie (*Tell el Amarna*, Londres, 1894, pl. XXIII, n° 35). Le nom de Hat et son ascendance doivent peut-être encore être reconnus sur la même étiquette n° 35 et, également, sur l'étiquette n° 32.

La céramique *semble* palestinienne, mais rien n'indique a priori le « Group 4 » comme atelier ni donc Ugarit comme provenance.

Excursus I

La date du « vase du mariage » d'Ugarit (RS 15.329)

Le vase dit du mariage de Niqmaddu généralement est attribué à la fin de la XVIII^e^ dynastie [87] et témoignerait de l'union entre Niqmaddu III (II) et une noble égyptienne, voire une princesse amarnienne [88] ; ce qui ne s'accorde guère avec la présente reconstitution des événements [fig. 11].

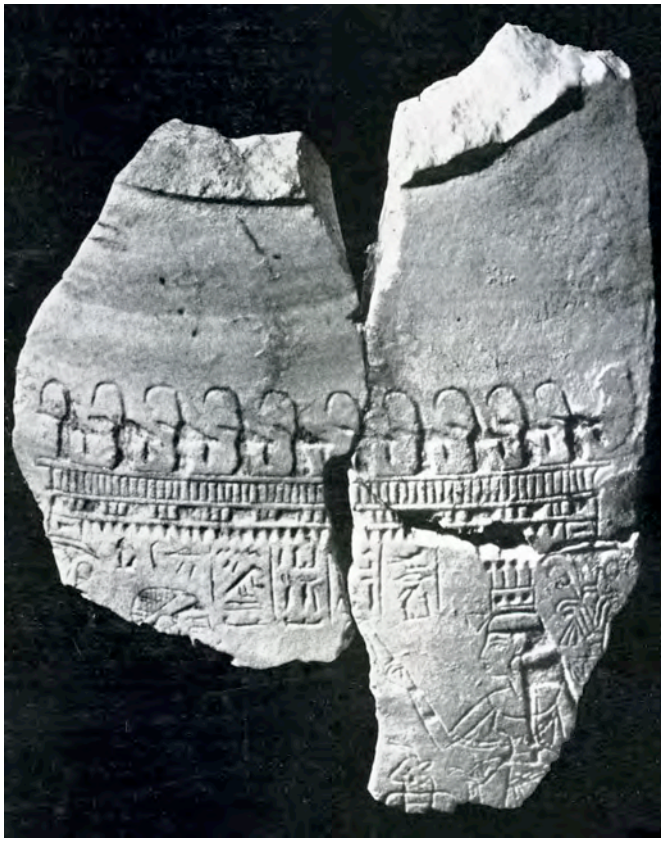


Fig. 11. Vase dit « du mariage » d'Ugarit (RS 15.239) (d'après *Ugaritica* III, 1956, p. 180, fig. 126).

Si l'on reprend un à un les arguments développés jadis par Chr. Desroches Noblecourt en faveur d'une datation vers la fin de la XVIII^e^ dynastie, il s'avère qu'aucun de ceux-ci n'est en fait déterminant. Quelques points suffisent pour s'en convaincre. Un examen attentif de la silhouette féminine montre qu'elle est manifestement plus élancée qu'on ne l'attendrait pour la fin de la XVIII^e^ dynastie et convient mieux aux proportions en usage sous les XIX^e^ et XX^e^ dynasties [89]. Le petit nez busqué de la jeune femme et son menton fuyant sont, de leur côté,

[87] Je m'étais, d'ailleurs, rangé jadis à cette *opinio communis*, cf. *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*, p. 154-155, n° 137.

[88] Chr. DESROCHES NOBLECOURT, « Interprétation et datation d'une scène gravée sur deux fragments de récipient en albâtre provenant des fouilles du palais d'Ougarit », dans Cl. Schaeffer, *Ugaritica* III, p. 179-220.

[89] G. ROBINS, *Proportion and style in ancient Egyptian art*, Austin, 1994, p. 134-135, fig. 6.16, 6.17, 6.18, 6.19, 6.20, pour les proportions des figures féminines amarniennes, et p. 253, fig. 10.37 et p. 254, fig. 10.38, pour les

carrément ramessides. La coiffure de courtisane avec les tiges rectilignes, bien attestée à la XVIII^e^ dynastie, se retrouve quant à elle encore avec la même raideur des supports végétaux sous Ramsès III [90] et Ramsès IV [91]. La position du bandeau inférieur retenant la coiffe, légèrement oblique [92], est, de son côté, tout à fait en vogue à la XX^e^ dynastie [93].

D'un point de vue stylistique et iconographique, la gravure du « vase du mariage » d'Ugarit serait en conséquence à dater plutôt de la fin de la XIX^e^ dynastie que de la fin de la XVIII^e^ dynastie.

L'écriture du nom d'Ugarit ne permet pas d'affiner la datation. La graphie est proche de celle que l'on trouve à Soleb sous Amenhotep III [94] mais elle se rencontre encore, à la période ramesside, sur une étiquette de jarre de Deir el-Médineh [95]. Les textes littéraires ramessides privilégient la terminaison avec *t* à la terminaison *tj*, mais ce n'est en aucune façon un critère de datation fiable [96].

Le contexte de la trouvaille semblait *a priori* moins favorable à une datation « récente ». Les vases en travertin gravés retrouvés à proximité dans les pièces n° 30 et n° 31 portaient des cartouches d'Amenhotep IV / Akhenaton [97] et Ramsès II [98] (après l'an XXI), ce qui correspond à peu de chose près à la fourchette chronologique des vases de calcite inscrits retrouvés sur l'ensemble du site d'Ugarit qui couvrent la période allant du règne d'Amenhotep III [99] à celui de Ramsès II [100] avec les mentions déjà signalées d'Amenhotep IV / Akhenaton [101] et, également, d'Horemheb [102]. Les tablettes associées retrouvées dans les pièces n° 30 et n° 31 étaient, semble-t-il, toutes du règne d'Ammištamru III (II) [103] dont le décès est contemporain du règne de Ramsès II. Le *terminus*

---

proportions ramessides, notoirement plus allongées.

[90] Chr. DESROCHES NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 203, fig. 172 et 174 = U. HÖLSCHER, *Das hohe Tor von Medinet Habu (Eine Baugeschichtliche Untersuchungen…)*, Leipzig, 1910, Abb. 8 et Abb. 41.

[91] Chr. LEBLANC, *Ta set neferou. Une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire* I, Le Caire, 1989, pl. CC, tombe n° 74 de Douatentipet.

[92] Ainsi que l'on peut s'en rendre compte en examinant la photographie (*Ugaritica* III, 1956, p. 180, fig. 126) plutôt que le dessin (*ibid.*, p. 165, fig. 118) qui lui attribue une moindre inclinaison.

[93] Chr. DESROCHES NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 210, fig. 186 ; B. WATTERSON, *Women in Ancient Egypt*, New York, 1991, p. 100, illustration sans référence.

[94] L. MARJERUS, dans M. Schiff-Giorgini, Cl. Robichon, J. Leclant, *Soleb. Le temple, Bas-reliefs et inscriptions*, *Soleb* 5, Le Caire, 1998, p. 223, col. IV N 5.

[95] Y. KOENIG, *Catalogue des étiquettes de jarres hiératiques de Deir el-Medineh (n^os^ 6242-6492)*, *DFIFAO* 21/2, Le Caire, 1980, pl. 28-28a, n° 6249.

[96] G*DG* I, p. 110.

[97] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, p. 164 ; p. 167, fig. 120 ; B. LAGARCE, *RSO* 17, p. 266, n° RS 15.202 ; p. 267, n° RS 15.203.

[98] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, p. 164 ; p. 167, fig. 122 ; B. LAGARCE, *ibid.*, p. 271, RS 15.20 (Ramsès II).

[99] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, p. 164 ; B. LAGARCE, *op. cit.*, p. 264, n° RS 17.58 ; p. 272, RS 11.239 ; p. 272-273, RS 1-11.[116]. La gravure de ces trois vases est contemporaine des fêtes-*sed*. Le vase RS 16.340, abusivement attribué à Amenhotep III, concerne en fait Amenhotep IV (*ibid.*, p. 263).

[100] *Ibid.*, p. 275-276.

[101] *Ibid.*, p. 263, RS 16.340 (attribué à Amenhotep III, en fait Amenhotep IV) ; et, déjà signalés, p. 266, n° RS 15.202 ; p. 267, n° RS 15.203.

[102] *Ibid.*, p. 268, RS 17.420 et RS 17.421 (épithète *mr(y)~n Jmn* non reconnue par B. Lagarce).

[103] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, 1956, p. 164 et n. 1 : RS 15.109 ; RS 15.155 ; RS 15.127 ; RS 15.126 ; RS 15.132 ; RS 15.124 ; RS 15.167 ; RS 15.70 ; RS 15.141 ; RS 15.140 ; RS. 15.000. Six de ces missives, écrites en akkadien, ont été republiées par S. Lackenbacher et portent effectivement la signature de ce souverain, cf. S. LACKENBACHER, *Textes akkadiens d'Ugarit. Textes provenant des vingt-cinq premières campagnes*, *LAPO* 20, Paris, 2002 : RS 15.70, p. 322 ; RS 15.109, p. 307 ; RS 15.126, p. 312 ; RS 15.132, p. 227; RS 15.155,

post quem semblait donc, au premier abord, ne pas concerner les époques postérieures au règne de Ramsès II. Toutefois, entre la mort d'Ammištamru III (II) et celle de Niqmaddu IV (III), il ne s'est guère écoulé plus de vingt ans [104] et, si l'on élargit le contexte archéologique à la pièce n° 66, dont l'accès se trouve juste en face de la porte de la pièce n° 30 dans la cour IV, la datation peut être étendue jusqu'à la régence de la reine šarelli [105]. En effet, quatre tablettes au nom de cette souveraine furent découvertes à quelques pas du seuil de ce local n° 66 [106], c'est-à-dire à moins de 15 m du lieu où reposaient les fragments du vase du mariage. Cl. Schaeffer était, du reste, persuadé que la princesse du vase était la reine šarelli [107].

La graphie du nom de Niqmaddu offre peut-être une indication supplémentaire. En effet, le déterminatif qui termine le nom du roi est assurément celui des divinités masculines. Un tel déterminatif peut être employé pour terminer certains noms propres d'origine étrangère. C'est ainsi que le nom du roi mitannien šuttarna est déterminé sur certains scarabées commémoratifs d'Amenhotep III [108] et c'est encore ce signe qui clôt le nom du Babylonien Kurigalzu sur le sceau retrouvé à Medsamor en Arménie [109]. Du fait de l'impeccable correction des graphies en hiéroglyphes du vase d'Ugarit [110], on peut toutefois évoquer une autre interprétation. Le hiéroglyphe divin, conformément à sa valeur étymologique, pourrait indiquer ici que Niqmaddu est « divinisé » sur ce vase et donc décédé. Plutôt qu'un vase de « mariage », ce document serait, dans ce cas, davantage un monument commémoratif mettant en scène la veuve du roi et son défunt mari. Ainsi interprétée, cette pièce offrirait un contrepoint saisissant au rituel funéraire republié par P. Bordreuil et D. Pardee [111] et à la stèle du temple de Dagan où, selon l'interprétation de J. Freu, la reine šarelli présenterait une offrande « mortuaire » à Dagan [112].

Il se trouve, par ailleurs, que, pour la fin de la XIX^e^ dynastie égyptienne, on possède à Ugarit des témoignages d'intenses échanges entre la cité maritime et l'Égypte. Un synchronisme est indirectement fourni par la correspondance du début du règne du roi-enfant Ammurapi II, fils de Niqmaddu IV (III) qui mentionne des šikila à Ugarit (RS 34.129) [113]. Ce peuple marin est, en effet, identique aux *šklš* de la documentation égyptienne dont la première attestation

---

p. 316 ; RS 15.167, p. 319. Les cinq autres documents sont, sans doute, en ougaritique. À noter, par souci d'exactitude, qu'une lettre au moins exhumée dans la pièce n° 30 était plus ancienne puisqu'elle remontait au règne de Niqmaddu III (II) : RS 15.85 = *PRU* III, p. 52-53, pl. XIX, cf. *ibid*., p. 225.

[104] S. LACKENBACHER, *LAPO* 20, p. 357 ; J. FREU, *Ugarit*, p. 260.

[105] RS 17.86+241+208 ; RS 17.102 ; RS 17.325 ; S. LACKENBACHER, *LAPO* 20, p. 292-293.

[106] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, p. 80 et p. 166 pour la localisation (points topographiques n^os^ 857-860).

[107] *Ibid*., p. 82 et p. 168.

[108] C. BLANKENBERG-VANDELDEN, *The Large Commemorative Scarabs of Amenhotep III*, Leyde, 1969, p. 129-133, pl. XXIX, D1-D4 : Berlin Saatliche Museen n° 11002 (D1) l. 8-9 ; British Museum n° 49707 (D2), l. x+7, x+8 ; Caire JE 85739 (D3), l. 8-9 ; Touna-el-Gebel (Sami GABRA), (D4), l. 7-8.

[109] B.B. PIOTROVISKII, E.V. KHANZADIAN, « A Cylinder Seal with Ancient Egyptian Hieroglyphic Inscription from the Metsamor Gravesita », *Soviet anthropology and archeology* 30/4, White Plains, NY, 1992, p. 71, fig. 3.

[110] Malgré les remarques de Chr. Desroches Noblecourt (*Ugaritica* III, 1956, p. 219) la paléographie est indubitablement égyptienne et les quelques écarts relevés par cet auteur s'expliquent aisément par l'influence de l'hiératique.

[111] P. BORDREUIL, D. PARDEE, « Le Rituel funéraire ougaritique RS 34.126 », *Syria* 59, 1982, p. 121-128.

[112] Le texte préciserait en effet : « Stèle sacrée que Ṯarriyelli a offerte à Dagan : offrande mortuaire et un bœuf comme nourriture », cf. J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 146, citant RS 6.021 ; R. DUSSAUD, « Deux stèles de Ras Shamra portant une dédicace au dieu Dagan », *Syria* 16, 1935, p. 177, et pl. XXXI (traduction différente).

[113] F. MALBRANT-LABAT, *Ras Shamra Ougarit* VII, 1991, p. 38-39, n° 12.

remonte à l'an V de Merenptah [114]. Il est probable que ces apparitions simultanées à Ugarit et en Égypte des futurs « Sicules » sont peu ou prou contemporaines [115]. Merenptah dut donc monter sur le trône vers le milieu ou la fin du règne de Niqmaddu IV (III). C'est, d'ailleurs, probablement Niqmaddu IV (III) qui écrivit à Merenptah pour lui demander des sculpteurs et des menuisiers afin de « faire la statue de Marniptah Hatpamua (Merenptah-Hetephermaât) » [116]. Il existait à ce moment-là à Ugarit un important parti égyptophile avec, à sa tête, šiptibaal. Ce dernier, désigné comme « šiptibaal l'Égyptien » (*Ṯptbʿl.mṣr[y]*) sur une missive retrouvée à Ras Ibn Hani [117], n'hésitait pas à utiliser un sceau égyptien à son nom pour sceller en qualité de témoin des actes fonciers de la reine šarelli, la veuve de Niqmaddu IV [118] [fig. 12].

Fig. 12. Sceau du héraut Siptibaal (d'après *Ugaritica* III, 1956, p. 85, fig. 106).

L'épée au nom de Merenptah retrouvée sur le site est un témoignage supplémentaire des bonnes relations et des échanges entre l'Égypte et Ugarit sous le règne de ce roi [119], sans compter la stèle de Mamy mentionnant Baâl-Saphon qui pourrait bien encore dater de cette époque [120].

En somme, le règne de Merenptah offre un contexte particulièrement favorable pour servir d'arrière-plan à la gravure du vase dit du « mariage » d'Ugarit. Il s'ensuit que ces fragments de travertin concernent beaucoup plus vraisemblablement Niqmaddu IV (III) que Niqmaddu III (II) et que la jeune femme qui lui rend un hommage probablement funéraire a de fortes chances d'être la reine šarelli figurée à l'égyptienne et non quelque princesse ou noble dame venue des bords du Nil à la fin de la période amarnienne [121].

---

[114] K*RI* IV, p. 2, 14 ; 4, 1 ; H. SOUROUZIAN, *Les monuments du roi Merenptah*, *DAIK Sonderschrift* 22, 1989, p. 212.

[115] J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 148.

[116] RS 88. 2158 ; S. LACKENBACHER, « Une lettre d'Égypte », *Ras Shamra Ougarit* 14, 2001, p. 239-248, n° 1 ; J. FREU, *op. cit.*, p. 199.

[117] RIH 78/19 = CAT 4.755 ; J.-P. VITA, J. GALÁN, « Šipti-Baʿalu, un "Égyptien" à Ougarit », *UF* 29, 1997, 709-713 ; J. FREU, *Ugarit*, 2006, p. 153.

[118] S. LACKENBACHER, *LAPO* 20, p. 284 et n. 1007, voit en šarelli plutôt l'épouse d'Ibiranu que celle de Niqmaddu IV (III). On se range ici à l'avis de J. Freu selon lequel šarelli est indubitablement l'épouse de Niqmaddu IV (III), cf. J. FREU, *Histoire politique du royaume d'Ougarit*, p. 144-145.

[119] M. GABOLDE, dans *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*, p. 109, n° 82.

[120] I. CORNELIUS, *The Iconography of the Canaanite Gods Reshep and Baʿal*, *OBO* 140, 1994, p. 151-152.

[121] Une datation plus tardive que celle généralement acceptée du « vase du mariage d'Ougarit » avait déjà été suggérée, cf. F. PINTORE, *Il matrimonio interdinastico nel Vicino Oriente durante i secoli XV-XIII*, *Orientis Antiqui Collectio* 14, Rome, 1978, p. 78-79. Cette proposition avait été combattue par H. VAN SOLDT, *Studies in the Akkadian of Ugarit: Dating and Grammar*, *AOAT* 40, Neukirchen-Vluyn, 1991, p. 13, n. 115.

Excursus II

La date de l'union entre Šuppiluliuma et Tawananna

La date de l'accord entre šuppiluliuma et Niqmaddu III (II), généralement placée très tardivement dans le règne šuppiluliuma, dépend de la chronologie relative des épousailles des deux reines successives de šuppiluliuma, Henti et Tawananna. En effet, le sceau de cette dernière épouse du roi hittite figure sur plusieurs pièces du dossier relatif au traité Niqmaddu-šuppiluliuma.

Un examen comparé des sceaux des deux reines de šuppiluliuma, Henti et Tawananna montre en fait que les incertitudes sur l'histoire de ces reines sont considérables et que les jalons chronologiques que l'on peut tirer de leurs documents sont paradoxaux.

Henti

La reine Henti (« la Perle » en hourrite) a succédé à Taduḫepa en qualité de « souveraine » *Tawananna* et, outre son titre de « Grande Reine », elle était également « Fille de roi » ce qui, en raison de l'interdit des mariages incestueux dans la société hittite, oblige à des constructions généalogiques complexes [122]. D'après un témoignage malheureusement fragmentaire datant du règne de son fils Muršilli II, Henti aurait été bannie par šuppiluliuma, puis exilée en pays achéen (Aḫḫijawa) [123]. T. Bryce [124] comme J. Freu [125] sont d'accord pour proposer que la reine Henti fut la mère des cinq fils reconnus par šuppiluliuma ; l'héritier Arnuwanda ; Telepinu, le « Prêtre » (futur roi d'Alep à l'issue de la « guerre de six ans ») ; Piyaššili (ultérieurement šarri-Kusuḫ, roi de Qarqemiš) ; Zannanza (Smenkhkarê [?]) et Muršilli II, qui montera finalement sur le trône à la mort d'Arnuwanda II. À l'exception peut-être de Muršilli II, tous les autres fils du roi avaient atteint l'âge adulte pendant le règne de leur père. Il est clair que la plupart d'entre eux sont nés au moins vingt ans avant la mort de šuppiluliuma [126]. Même si, comme on en convient généralement, Henti s'était unie à

---

[122] Pour les schémas complexes de succession des reines Tawananna et de transmission du pouvoir royal, essentiellement à l'Ancien Empire hittite, voir M. FINKELBERG, *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*, Cambridge, 2005, p. 71-80.

[123] F. SOMMER, *Die* Aḫḫijavā-*Urkunden*, Munich, 1932 (réimpression Hildesheim, 1975), p. 298-306 [KBo XIV, 2] ; T. BRYCE, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1998, p. 172-173 ; J. FREU, M. MAZOYER, *Les débuts du Nouvel Empire Hittite = Les Hittites et leur Histoire* 2, Collection Kubaba-Série Antiquité – Université Paris I Panthéon Sorbonne, Paris, 2007, p. 210.

[124] T. BRYCE, *op. cit.*, p. 174.

[125] J. FREU, M. MAZOYER, *op. cit.*, p. 210.

[126] Le décret instaurant la prêtrise de Telepinu et la gérance du Kizzuwatna (en succession de Kantuzzili ?) mentionne la Grande Reine [Hen]ti, le frère de šuppiluliuma et chef de la garde prétorienne Zita (cf. EA 44) et le prince héritier Arnuwanda (KUB XIX 25-26, CTH 44). Il est certain que Telepinu et Arnuwanda sont non seulement majeurs, mais ont déjà une belle carrière derrière eux à cette date, cf. A. GOETZE, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Heaven, 1940, p. 12-16. Cette nomination de Telepinu à la prêtrise du Kizzuwatna est, malheureusement, de date incertaine dans le règne de šuppiluliuma, cf. T. BRYCE, « The Role of Telepinu, the Priest, in the Hittite Kingdom », *Hethitica* XI, *BCILL* 59, 1992, p. 5-18 ; J. FREU, « Deux princes-prêtres de Kizzuwatna, Kantuzzili et Telepinu », *Hethitica* XV, *BCILL* 109, 2002, p. 65-80 et, spécialement, p. 75-77.

šuppiluliuma avant qu'il ne devienne roi et lui avait donné des enfants probablement avant sa prise de pouvoir, il est frappant de constater combien cette souveraine, mère des héritiers, est peu représentée dans la documentation sigillaire si l'on compare le nombre de ses sceaux à la quantité de ceux de la dernière épouse de šuppiluliuma, Tawananna. Th. Beran recensait deux sceaux de Henti [127]. H. Otten a porté ce nombre à trois en corrigeant le chiffre de Th. Beran [128]. D. Bawanypeck compte quatre empreintes à Nişantepe correspondant à deux matrices [129]. Au bout du compte, sept empreintes sigillaires seulement préservent le nom de la reine Henti.

Tawananna

En regard, la reine Tawananna, sous le règne de šuppiluliuma, est représentée par dix fragments de sceaux chez H. Otten [130], et soixante-dix empreintes chez D. Bawanypeck [131]. Il faut ajouter à cette série les trois empreintes de Ras Shamra [132] ; ce qui porte le total à quatre-vingts-trois pièces d'argile imprimées.

Une élémentaire règle de trois, fondée sur la conjecture que le nombre de sceaux serait proportionnel à la durée du mandat des titulaires, conduit à la conclusion que Tawananna serait demeurée aux côtés de šuppiluliuma à peu de chose près douze fois (83/7) plus longtemps que Henti. Un tel compte n'est assurément pas favorable à une date « tardive » pour le mariage entre Tawananna et šuppiluliuma. Mais une approche purement statistique est cependant insuffisante à elle seule pour rendre compte des importances respectives des reines Henti et Tawananna. En effet, les sceaux de Tawananna se répartissent qualitativement en deux groupes distincts par leur contenu qui correspondent, en outre, à deux aires géographiques bien définies.

L'analyse de ceux-ci est, de plus, perturbée par le fait que le nom d'adoption hittite « Tawananna » avec lequel šuppiluliuma rebaptisa sa dernière épouse d'origine babylonienne était la dénomination usuelle des souveraines – les « Grandes Reines », épouses de premier rang selon l'ordre matriarcal des origines de la royauté hittite [133]. Nul doute qu'en donnant

---

[127] Th. BERAN, *Die hethitische Glyptik von Boğazköy* I. *Die Siegel und Siegelabdrücke der vor- und althethitischen Perioden und die Siegel der hethitischen Grosskönige*, *WVDOG* 76, p. 39, n^os^ 206-207.

[128] H. OTTEN, *Die hethitischen Königssiegel der frühen Grossreichszeit*, *AGSWK* 7, Mayence, Stuttgart, 1995, p. 11-12, p. 33, Abb. 10 = Çorum 93/9, avec, étrangement, le titre de « Grande Princesse » (DUMU.MUNUS.LUGAL GAL) qui semble en faire une fille de roi, ce qui n'est pas sans poser de problème en raison de l'interdit des unions incestueuses en pays hittite ; H. OTTEN, *op. cit.*, p. 12 et p. 33, n° 11 = Bo 90/964. Un dernier sceau, SBo I 5, est signalé comme appartenant à cette série, H. OTTEN, *op. cit.*, p. 13. Voir encore *id.*, « Die hethitische Grosskönigin Ḫenti und ihren siegeln », *ZA* 84, 1994, p. 253-261 et Abb. 6-7, p. 258.

[129] D. BAWANYPECK, « Die Königinnen auf den Siegeln », dans A. Archi, R. Francia (éd.), *VI Congresso Internazionale di Ittitologia, Roma 5-9 settembre 2005*, *SMEA* 49/1, 2007, p. 49-58, et, spécialement, p. 50, Abb. 1.

[130] Bo 90/623 ; Bo 90/779 ; Bo 90/1068 ; Bo 90/1068 ; Bo 90/747 ; Bo 90/919 ; Bo 90/822 Bo 90/846 ; Bo 90/907 ; Bo 90/886, 908, 1061 ; Bo 90/826, cf. H. OTTEN, *AGSWK 7,* 1995, p. 13-16 et p. 34-35, Abb. 12-21. Le compte d'H. Otten complète et améliore celui de Th. BERAN, *WVDOG* 76, 1967, p. 39, n^os^ 206-207.

[131] D. BAWANYPECK, *SMEA* 49/1, 2007, p. 50, Abb. 1.

[132] Cl. Schaeffer (éd.), *Ugaritica* III, p. 2-8 : RS.17.227 ; RS. 17.340 ; RS. 17.373.

[133] D. SURENHAGEN, « Verwandtschaftsbeziehungen und Erbrecht im althethitischen Königshaus vor Telipinu – ein erneuter Erklärungversuch », *AOF* 25, 1998, p. 75-94 ; M. FINKELBERG, *Greeks and Pre-Greeks*, p. 71-80.

ainsi à sa dernière épouse un nom qui sonnait comme le plus haut titre féminin du royaume, šuppiluliuma repondait à une exigence précise.

Dans la tradition de succession royale hittite, il ne pouvait y avoir deux *Tawananna* (titre) [134] en même temps. Tant que Henti, la première épouse de šuppiluliuma, demeura vivante, Tawananna, sa dernière épouse, ne put être « Grande Reine », c'est-à-dire, paradoxalement, en hittite, *Tawananna*.

Sur les quatre-vingts sceaux retrouvés à Boghaz Koï, Tawananna n'est, d'ailleurs, jamais qualifiée de « Grande Reine » [135] durant le règne de šuppiluliuma, mais porte seulement le titre « Grande Princesse » [136] qui rappelle qu'elle était la fille d'un roi de Babylone [137].

En revanche, le titre de « Grande Reine » lui est accordé durant les règnes d'Arnuwanda II [138] et Muršilli II [139]. On en a conclu que Tawananna ne fut promue au rang de « Grande Reine » (et donc au rang de *Tawananna* [titre]) qu'après la mort en exil de Henti qui aurait eu lieu très tardivement dans le règne de šuppiluliuma [140].

Cette qualité de « Grande Reine » de Tawananna n'apparaît clairement que sur deux et, peut-être, trois empreintes de sceaux d'Ugarit, contemporaines de šuppiluliuma. La première, RS 17.227 (Ø 42 mm), est la mieux conservée et porte indibutablement le titre de « Grande Reine », aussi bien dans la légende en hiéroglyphes louvites qu'en écriture cunéiforme [141]. Le second sceau, également complet, RS 17.340 [142] serait de composition identique quoique venant d'une matrice plus petite (Ø 37 mm). Le dernier sceau, plus fragmentaire, RS 17.373 [143] aurait préservé les mêmes légendes, mais il est difficile de s'en assurer d'après la

---

[134] Par convention, lorsqu'il est question ici de la reine Tawananna, épouse babylonienne de šuppiluliuma, son nom est écrit en caractère romain et, lorsque l'on a affaire au titre hittite de *Tawananna*, ce dernier est écrit en italique.

[135] MUNUS.LUGAL.GAL en sumérogrammes et MAGNUS.DOMİNA, en hiéroglyphes louvites.

[136] DUMU.MUNUS.LUGAL en sumérogrammes et, en hiéroglyphes louvites, REX.FİLİA MAGNUS.

[137] D. BAWANYPECK, *SMEA* 49, 2007, p. 55-57. On fait généralement de Tawananna une fille de Burna-Buriaš II. On ne peut écarter cependant la possibilité qu'elle ait été une fille de Kadašman-Enlil I^er^, réputé à la cour d'Égypte pour accorder aisément la main de ses filles contre quelque dédomagement conséquent, cf. EA 1, 52-62 de Kadašman-Enlil I^er^ lui-même : « mes filles qui ont épousé des rois voi[si]ns (…) » ou EA 2, 6-11 d'Amenhotep III à Kadašman-Enlil I^er^ : « C'est du joli que tu donnes des filles afin d'obtenir une *pépite d'or* de tes voisins ! » (mais restaurations très conjecturales de Moran). L'identification de Tawananna à Malnigal est, semble-t-il, à rejeter, cf. L. MORA, « La datazione di "Malnigal" », *OrAnt* 28, 1989, p. 183-191 ; M. SALVINI, « Malnigal », *SMEA* 29, 1992, p. 155-156 ; O. CARRUBA, « Tawananna I Babylonia Hieroglyphica », *ZA* 88, 1998, p. 114-126.

[138] H. OTTEN, *AGSWK 7,* 1995, p. 17-18 : SBo I 11 (attribué à šuppiluliuma par Th. Beran) ; Bo 91/1143 ; Bo 90/559 ; Bo 91/2087 ; Bo 86/593 ; Bo 91/1576 ; Bo 91/1450, cf. p. 35-37, Abb. 22-29 ; D. BAWANYPECK, *SMEA* 49, 2007, p. 50, Abb. 1, où sont recensées treize empreintes correspondant à deux matrices. Soit, au total, vingt empreintes.

[139] H. OTTEN, *AGSWK* 7, 1995, p. 19-24, p. 37-39, Abb. 30-36 : Bo 90/597 ; Bo 91/1963 ; Bo 91/485 ; Bo 91/727 ; Bo 91/254 ; Bo 90/672 ; D. BAWANYPECK, *SMEA* 49, 2007, p. 50, Abb. 1, comptant trente-quatre sceaux correspondant à sept matrices différentes. Soit, au total, quarante empreintes.

[140] Sur l'exil de Henti, voir F. SOMMER, *Die* Aḫḫijavā-*Urkunden*, Munich, 1932 (réimpression Hildesheim, 1975), p. 298-306 [KBo XIV, 2] ; T. BRYCE, *The Kingdom of the Hittites*, Oxford, 1998, p. 172-173 ; J. FREU, M. MAZOYER, *Les débuts du Nouvel Empire Hittite. Les Hittites et leur Histoire* 2, Paris, 2007, p. 210.

[141] Cl. Schaeffer (éd.), *Ugaritica* III, p. 2-4, fig. 2-4 ; E. LAROCHE, dans Cl. Schaeffer (éd.), *op. cit.*, p. 98-99.

[142] Cl. SCHAEFFER, *op. cit.*, p. 6, fig. 6.

[143] *Ibid.,* p. 4 et p. 5, fig. 5 avec RS 17.340 par erreur (?).

photographie publiée. La matrice était en tout état de causes de dimensions plus importantes (Ø 46 mm). Le cachet hiéroglyphique est partiellement en lacune sous le disque ailé et il faut faire confiance aux commentaires de Cl. Schaeffer et E. Laroche. Selon leur opinion, les trois empreintes proviendraient, d'ailleurs, de trois matrices différentes, ce qui est également très remarquable [144].

En somme, à Boghaz Koï, tous les sceaux de Tawananna contemporain de šuppiluliuma – soit quatre-vingts pièces provenant d'au moins deux matrices – ne lui accordent que le titre de fille royale. À l'inverse, tous les sceaux d'Ugarit contemporains du même roi et mentionnant la même princesse accordent à cette dernière le titre de reine. Une telle différence est étonnante. Quand bien même Tawananna (nom propre) n'aurait été *Tawananna* (titre) que peu de temps sous šuppiluliuma, il serait surprenant qu'aucun des sceaux provenant de la capitale de l'empire ne fasse état de cette qualité, notamment en regard de ceux, très nombreux, qui lui accordent le titre de fille de roi. Rappelons qu'à Boghaz Koï Tawananna est citée au total sur pas moins de cent quarante sceaux [145].

Plutôt qu'une indication chronologique, l'apparition du titre de « Grande Reine » pour Tawananna à Ugarit est, peut-être, tout simplement l'effet d'une particularité locale.

La correspondance entre les titres féminins hittites et ceux en vigueur à Ugarit n'était pas nécessairement une chose aisée. H. Otten avait remarqué, pour le cas particulier de la reine hittite Henti, une sorte de parallèle entre le titre ougaritain de *rabītu*, qui désignait l'épouse du roi qui porterait l'héritier [146], et celui de « Fille du Grand Roi » ou « Grande fille royale / Grande Princesse » (DUMU.MUNUS.LUGAL en sumérogrammes) [147]. De son côté, D. Pardee avait évoqué la possibilité que les règles strictes de succession des *Tawananna* (titre) en pays hittite n'étaient, malgré les apparences, pas observées à Ugarit pour la succession des souveraines [148], ce qui confirmerait que les titres régaliens féminins n'étaient pas rigoureusement équivalents dans les deux sociétés. Confrontés à ces problèmes, les scribes d'Ugarit ont fort bien pu forger une titulature royale féminine qui s'accordait avec les titres et le nom de Tawananna et qui correspondait grosso modo au modèle des titulatures des reines d'Ugarit.

Car, comme le relevait H. Otten, il est très probable que les sceaux de šuppiluliuma et Tawananna d'Ugarit n'ont pas été gravés dans la capitale hittite [149]. Ceci est confirmé par le fait que les tablettes où figurent ces sceaux présentent également un ductus et des graphies assez éloignés de ce que l'on rencontre à Ḫattuša [150]. H. Otten suggérait que ces documents de chancellerie avaient pu être confectionnés à Qarqemiš [151] sous la direction de Piyaššili/šarrikušuḫ. Cette dernière proposition impliquerait toutefois que ces sceaux seraient à dater des six dernières années de règne de šuppiluliuma au plus tôt, ce qui, on va le voir,

---

[144] *Ibid*., p. 3.

[145] Quatre-vingts pour le règne de šupiluliuma, vingt pour celui d'Arnuwanda II et quarante pour celui de Muršilli II, cf. ci-dessus, n. 133, n. 134 ; D. BAWANYPECK, *SMEA* 49, 2007, p. 50 et p. 55-57.

[146] C.H. GORDON, *Ugaritic Textbook*, *AnOr* 38, 1998, p. IX.

[147] H. OTTEN, *ZA* 84, 1994, p. 259-260.

[148] D. PARDEE, *Syria* 81, 2004, p. 127, n. 387. Voir, également, W. VAN SOLDT, « The Queens of Ugarit », *JEOL* 29, 1985-1986, p. 68-73.

[149] H. OTTEN, *AGSWK* 7, 1995, p. 23-24.

[150] *Ibid*., p. 23-24, n. 57.

[151] *Ibid*., p. 24.

n'est guère envisageable. Il est, en fait, plus simple d'envisager que le dossier des tablettes relatives à ce premier traité entre les Hittites et Ugarit est une affaire essentiellement ougaritaine. Que des matrices aient pu tenir compte, au moment de la gravure, des particularités locales est une éventualité qui pourrait permettre d'expliquer avantageusement l'invraisemblable différence entre les titres présents sur les trois sceaux de Tawananna d'Ugarit et ceux rencontrés sur les quatre-vingts sceaux de la même princesse babylonienne retrouvés dans la capitale hittite contemporains de šuppiluliuma.

On sait, par ailleurs, que des sceaux impériaux hittites pouvaient être conservés à Ugarit. Le cas exemplaire de la matrice intacte du sceau de Muršilli II – qui ne correspond en outre à aucune des empreintes retrouvées sur place – montre qu'il pouvait y avoir une sigillographie provinciale ou, à tout le moins, des dépôts de sceaux impériaux chez les vassaux [152].

Supposer que Tawananna ne fut promue au rang de « Grande Reine » que pendant l'une des six dernières années de šuppiluliuma soulève, par ailleurs, plusieurs objections de poids.

En premier lieu, ceci signifierait que Henti mourut également très tardivement pendant le règne de šuppiluliuma. Dans ce cas, les sept empreintes sigillaires qui la font connaître sont en nombre ridiculement insignifiant par rapport à ceux de Tawananna représentée par quatre-vingts-trois empreintes sous le même règne.

En second lieu, toujours en prenant en compte la représentativité statistique du matériel sigillaire provenant de Ḫattuša, on doit remarquer que, sous Arnuwanda II, auquel on n'attribue généralement guère plus de deux années de règne au maximum, correspondent vingt sceaux où il est associé à Tawananna. Ceci laisse envisager qu'aux trois ou quatre dernières années de šuppiluliuma devraient correspondre une trentaine de sceaux dont une partie au moins devrait faire état de la promotion de Tawananna au rang de « Grande Reine ». Or, ce n'est absolument pas le cas. Force est donc d'en déduire que la chancellerie hittite a délibérément ignoré le titre éventuel de « Grande Reine » pour Tawananna sous le règne de son époux.

Enfin, en dernier lieu, la Babylonie est citée comme ennemie potentielle des Hittites dans le traité Aziru – šuppiluliuma [153] et dans le traité Tette – šuppiluliuma [154], ce qui ne serait guère envisageable si, au moment de la signature de ces traités, šuppiluliuma était devenu depuis peu le gendre du roi de Babylone. J. Freu contourne la difficulté en supposant que ces listes sont stéréotypées [155]. Mais cet argument purement *had hoc* ignore le fait que la Babylonie n'est pas signalée comme ennemie dans les traités Shattiwaza – šuppiluliuma et Niqmaddu – šuppiluliuma. Il faut donc considérer que ces deux derniers traités sont bien antérieurs à ceux liant Aziru et Tette au roi hittite et qu'entretemps les relations entre Hittites et Babyloniens s'étaient passablement dégradées. Tawananna pourrait d'ailleurs être la cause de ce

---

[152] Cl. SCHAEFFER, *Ugaritica* III, p. 87-93, fig. 109-112.
[153] G. BECKMAN, *Hittite Diplomatic Texts*, *Society of Biblical Literature*, *Writing from the Ancient World* 7 (2e éd.), Atlanta, 1999, p. 38.
[154] *Ibid*., p. 55.
[155] J. FREU, M. MAZOYER, *Les débuts du Nouvel Empire hittite*, p. 268 (traité avec Tette) : « L'alliance offensive envisage que le roi de Ḫatti fasse campagne contre les pays de Ḫurri, d'Égypte, de Karduniaš, d'Aštata ou d'Alši, ce qui montre que la liste est stéréotypée, le roi kassite étant devenu depuis peu l'allié et le beau-père du Grand Roi hittite ».

refroidissement des relations entre les Hittites et la Babylonie [156]. Or, le traité Aziru – šuppiluliuma est certainement antérieur à la « guerre de six ans » à l'issue de laquelle šuppiluliuma mourut car le préambule historique mentionne encore Qarqemiš, prise au début de la « guerre de six ans », comme une cité hostile à šuppiluliuma. Tout ceci conduit à supposer que l'union entre šuppiluliuma et Tawananna eut lieu relativement tôt dans le règne de šuppiluliuma, mais que sa promotion au rang de Grande Reine ne fut simplement jamais reconnue en pays hittite du vivant de son époux [157]. À l'inverse, dans les provinces de l'empire et, notamment à Ugarit, son nom et ses titres furent habilement combinés selon le modèle local des titulatures royales féminines, laissant incidemment entendre – peut-être involontairement – que Tawananna était déjà « Grande Reine », à l'opposé du point de vue qui prévalait à Ḫattuša.

[156] Les jugements sévères de Muršilli II sur Tawananna, à qui l'on reproche à la fois l'ignorance des usages hittites et l'importation de coutumes babyloniennes, montrent le peu d'estime dans lequel les Hittites tenaient les Babyloniens du vivant même de Tawananna, après la mort de šuppiluliuma. Cette méfiance a très vraisemblablement commencé du vivant même de šuppiluliuma, cf. E. LAROCHE, *Ugaritica* III, 1956, p. 102-103.

[157] Sur Tawananna comme nom propre féminin, voir maintenant Th. ZEHNDER, *Die hethitischen Frauennamen – Katalog und Interpretation = Dresdner Beiträge zur Hethitologie* 29, Wiesbaden, 2010, p. 289, NH 1316. Je laisse aux hittitologues le soin d'expliquer cette particularité. Toutefois, qu'une princesse renommée à dessein Tawananna (nom propre) ne puisse être simultanément *Tawananna* (titre) laisse perplexe le non-spécialiste. À titre de comparaison, on peut relever en Égypte, pour une période peu ou prou contemporaine, le cas curieux de l'épouse secondaire d'Amenhotep IV nommée Kiya. Cette princesse, peut-être d'origine mitannienne (identique à Tadughepa [?]), possède une titulature qui, dans sa forme développée, est beaucoup plus longue que celle de Nefertiti : « L'épouse très aimée du roi de Haute et Basse-Égypte Neferkheperourê-Waenrê le bel enfant du disque solaire qui vit ici pour toujours et à jamais, Kiya ». En revanche, en conformité avec l'absence de cartouche et d'uræus, la princesse n'est jamais « épouse royale » et encore moins « grande épouse royale ». L'impression qui subsiste est celle d'une titulature hypertrophiée (qui est néanmoins essentiellement occupée par un protocole singulier concernant le roi) destinée à compenser par une hyperbole la moindre importance de la titulaire dans la hiérarchie. Il est envisageable que ce fut là une exigence du beau-père mitannien d'Amenhotep IV afin de renforcer la dignité de sa fille à sa cour. Se pourrait-il que, de son côté, le Babylonien ait exigé de šuppiluliuma que sa fille devint une *Tawananna* et que, subtilement, le souverain hittite ait répondu à cette demande en accordant à la princesse le nom de Tawananna, sans lui donner ni le titre ni les prérogatives des *Tawananna* ?

Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis[*]

Claudio Gallazzi

NEL 1995 WILLIAM M. BRASHEAR, elencando le poco più di 50 domande oracolari in lingua greca allora conosciute, citava un solo esemplare proveniente da Tebtynis, P. Mil.Vogl. III 127, attribuito alla fine del III o all'inizio del II sec. *a.C.* [1]. Cinque anni dopo, in P. Carlsberg III, p. 1-23, Karl-Theodor Zauzich, trattando delle domande oracolari scritte in demotico, enumerava i 49 pezzi pubblicati (p. 10) e precisava che di questi ben 23 erano stati raccolti a Tebtynis (p. 20) ; nello stesso tempo segnalava che una gran quantità di biglietti oracolari erano venuti alla luce poco tempo prima nella stessa località (p. 1) [2]. A quel materiale, rinvenuto dalla Missione congiunta franco-italiana costituita dall'Institut français d'archéologie orientale del Cairo e dall'Università degli Studi di Milano, era stato fatto un sommario accenno in Cl. Gallazzi, « La ripresa degli scavi a Umm-el-Breigât (Tebtynis) », *Acme* 48/III, 1995, p. 3-24, in partic. p. 24, pochi mesi dopo che erano state raccolte le prime decine di pezzi. Successivamente ne era stata fatta menzione in N. Grimal, « Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1995-1996 », *BIFAO* 96, 1996, p. 489-617, in partic. p. 534, e Cl. Gallazzi, « Due campagne di scavo a Umm-el-Breigât (Tebtynis) : 1995 e 1996 », *Acme* 50/III, 1997, p. 3-30, in partic. p. 30. Dopo questi riferimenti assai succinti, in seguito al cospicuo ritrovamento effettuato nell'ottobre del 1997, apparvero notizie un poco più estese in N. Grimal, « Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1997-1998 », *BIFAO* 98, 1998, p. 497-608, in partic. p. 534, e soprattutto in Cl. Gallazzi, « Lo scavo di una discarica a Umm-el-Breigât (Tebtynis), ovvero, le sorprese del pattume », *NAC* 27, 1998, p. 185-207, in partic. p. 200 *sqq.* ; *id.*, « Nuovi ritrovamenti di papiri ed ostraka : il caso di Tebtynis », in W. Clarysse, H. Verreth (ed.), *Papyrus Collections World Wide. 9-10 March 2000 (Brussels – Leuven)*, Bruxelles, 2000, p. 101-106, in partic. p. 103 *sq.* ; *id.*, « Umm-el-Breigât (Tebtynis) : campagne de fouilles 1997 », *ASAE* 76, 2000-2001, p. 31-44, in partic. p. 42 *sq.*, dove fu fornito qualche ragguaglio sul contenuto e sul formulario delle domande recuperate. Della scoperta del '97 si parlò pure in Cl. Gallazzi, « Further surprises from Tebtunis », *EgArch* 14, 1999, p. 16-17, in partic. p. 16, ed in *id.*, « I lavori a Umm-el-Breigât (Tebtynis) degli anni 1997-1999 », *Acme* 55/I,

---

[*] Le edizioni dei papiri greci e demotici sono citate facendo ricorso alle abbreviazioni proposte in J.F. OATES *et al.*, *Checklist of editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic papyri, ostraca and tablets* (5th ed.), *BASP Suppl.* 9, New York, 2001, e nell'aggiornamento informatico del medesimo repertorio disponibile in : http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist_papyri.html.

[1] W.M. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994) », in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: *Principat*, Band 18.5: *Religion*, Berlin, New York, 1995, p. 3380-3684, in partic. p. 3453 *sqq*. Oltre a P. Mil.Vogl. III 127, nell'elenco è inserito un secondo reperto venuto alla luce a Tebtynis, P. Tebt. II 284 (I sec. *a.C.*), il quale però non è un biglietto oracolare, ma una lettera che allude ad un responso fornito dal dio Soknebtynis, come segnala lo stesso Brashear a p. 3453.

[2] K.-Th. ZAUZICH, « Die demotischen Orakelfragen – eine Zwischenbilanz », in P.J. Frandsen, K. Ryholt (ed.), *A Miscellany of Demotic Texts and Studies*, *The Carlsberg Papyri* III, *CNIP* 22, Copenhagen, 2000, p. 1-23.

2002, p. 3-31, in partic. p. 30, ma sia in un articolo sia nell'altro in maniera assai sommaria. Per contro, Christina Di Cerbo, cui i papiri demotici rinvenuti nel '97 erano stati affidati per l'edizione, presentando il materiale in « Neue demotische Texte aus Tebtynis. Überblick zu den demotischen Papyri der italienisch/französischen Ausgrabungen in Tebtynis aus den Jahren 1997-2000 », in F. Hoffmann, H.J. Thissen (ed.), *Res severa verum gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburstag am 8. Juni 2004*, Louvain, 2004, p. 109-119, in partic. p. 110 *sqq*., diede informazioni più dettagliate sui biglietti scritti in lingua egiziana, che erano inclusi fra i reperti a lei assegnati : ne precisò il formulario, segnalò gli argomenti delle richieste e diede pure la trascrizione di uno degli esemplari trovati, che adesso è conosciuto come P. Zauzich 10. Da ultimo, si è fatto parola delle domande oracolari rinvenute a Tebtynis in *BIFAO* 108, 2008, p. 402-403 [3], dove si è annunciato il ritrovamento di un altro centinaio di esemplari avvenuto alla fine di ottobre del 2007 [4].

Purtroppo, mentre i lavori citati apparivano tra il 1995 e il 2008, nessuno dei biglietti raccolti è stato pubblicato, fatta eccezione per quello demotico edito come P. Zauzich 10 ; ed anche successivamente la situazione non è mutata, dal momento che le persone cui il materiale era stato affidato per lo studio, a causa delle nuove posizioni accademiche occupate o dei nuovi impegni professionali assunti, sono state obbligate a rinunciare all'incarico o a rinviare il completamento del lavoro intrapreso. Quindi per qualche tempo ancora, fino a quando nella serie *Fouilles franco-italiennes. Tebtynis* non usciranno il I volume dei papiri demotici ed il II dei papiri greci con le edizioni delle domande, gli articoli menzionati rappresenteranno l'unica fonte di informazione sui biglietti oracolari scoperti. Senza dubbio quelle pagine offrono qualche ragguaglio sul modo in cui i pezzi sono stati trovati, forniscono alcune indicazioni sulla struttura delle domande e danno un'idea del loro contenuto ; ma, siccome sono state scritte via via che i lotti di biglietti affioravano o sono state dedicate solamente a una parte dei ritrovamenti, non permettono di avere una visione globale del materiale raccolto e non consentono di trarre da esso tutte quelle informazioni che solo un esame complessivo può dare. Conseguentemente, nell'attesa che le edizioni dei testi siano approntate, non sembra inutile presentare una descrizione generale dei ritrovamenti effettuati, nella quale si possa operare una sintesi delle informazioni già date in precedenza, sia possibile rettificare delle notizie imprecise, che pure sono talvolta apparse, e si abbia l'opportunità di riportare alcuni dettagli mai segnalati prima.

Complessivamente i biglietti raccolti a partire dal 1994, anno in cui si fecero i primi ritrovamenti, ammontano a poco più di 300 ; sicché rappresentano quasi il triplo di tutte le domande oracolari greche e demotiche sino ad ora conosciute, che sono all'incirca un

[3] Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, « Tebtynis », in L. Pantalacci, S. Denoix, « Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 2007-2008 », *BIFAO* 108, 2008, p. 371-521, in partic. p. 399-403.

[4] Le scoperte delle domande oracolari effettuate a Tebtynis dalla Missione franco-italiana sono state annunciate pure in J. LECLANT, G. CLERC, « Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1995-1996 », *Orientalia* 66, 1997, p. 222-363, in partic. p. 276 ; J. LECLANT, A. MINAULT-GOUT, « Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1997-1998 », *Orientalia* 68, 1999, p. 313-424, in partic. p. 368 *sq.* ; N. GRIMAL, E. ADLY, A. ARNAUDIÈS, « Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 2006-2008 », *Orientalia* 77, 2008, p. 186-270, in partic. p. 215. Inoltre si è fatto accenno ai biglietti ritrovati pure in D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires d'Égypte : histoire de la recherche, nouveautés et perspectives », in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (ed.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jean Quaegebeur* II, Leuven, 1998, p. 1055-1071, in partic. p. 1065 e 1067 ; C.J. MARTIN, « Questions to the Gods : Demotic Oracle Texts from Dimê », in *Res severa verum gaudium, Festschrift für Karl-Theodor Zauzich*, p. 413-426, in partic. p. 414, nt. 8, e W. CLARYSSE, « Egyptian Religion and Magic in the Papyri », in R.S. Bagnall (ed.), *The Oxford Handbook of Papyrology*, Oxford, 2009, p. 561-589, in partic. p. 571 e 579. Tuttavia in queste pubblicazioni non sono fornite informazioni più estese rispetto a quelle contenute negli articoli citati sopra nel testo.

centinaio [5]. Fatta eccezione per pochissimi pezzi, meno di una decina, tutto il materiale è contemporaneo e proviene dalla stessa area. I testi risalgono ai decenni centrali o alla seconda metà del III sec. *a.C.*, come palesano le caratteristiche della scrittura, in particolare di quella greca, la cui evoluzione è adeguatamente nota, e come indica l'analisi stratigrafica del settore in cui i papiri sono venuti alla luce [6]. Essi sono stati ritrovati nello spazio libero posto a est del tempio di Soknebtynis, a 5 o 6 m. di distanza dal tratto sud-orientale del muro di cinta del *temenos* [7]. Tale area, costellata soltanto di qualche forno per la preparazione della calce e di qualche modesto riparo per la gente che vi lavorava, si estendeva per decine di metri ad oriente del santuario, delimitata a nord dalle ultime costruzioni dell'abitato, a sud dalle tombe della necropoli. Quando fu innalzato il santuario, all'inizio dell'età ellenistica, lo spazio, allora completamente desertico e ricoperto da uno spesso strato di sabbia, servì per la lavorazione delle pietre e per la fabbricazione dei mattoni da utilizzare nel cantiere. L'area fu adibita a funzioni analoghe anche in occasione dei lavori fatti successivamente all'interno del luogo di culto per riparazioni o ampliamenti. Così si spiega la presenza di mucchi di breccia proveniente dal taglio delle pietre, soprattutto in prossimità del tempio, e si giustifica la costruzione di un paio di forni utilizzati per la cottura della calce, prodotta, almeno in parte, con i residui della lavorazione dei blocchi di calcare. Oltre che come area di servizio per il cantiere del santuario, lo spazio libero era impiegato come luogo di sosta per il bestiame e come discarica per il pattume. Questo in parte veniva bruciato, in parte si accumulava, facendo innalzare il livello del suolo, su cui per altro si posava pure la sabbia portata dai venti [8]. Tutta l'area fu intaccata da Bernard P. Grenfell e Arthur S. Hunt all'inizio dei loro lavori a Tebtynis nel 1899 [9] ; poi fu sconvolta dai *fellahin* dell'oasi, alla fine degli Anni Venti e nei primi Anni Trenta del Secolo passato [10], e fu sondata da Carlo Anti e Gilberto Bagnani quando lavoravano dentro il tempio (1931-1933) [11]. A causa di questi interventi gli strati

[5] Cf. la lista dei testi greci in W.M. BRASHEAR, in *ANRW* II, 18.5, p. 3453 *sqq*., quella degli esemplari demotici in K.-Th. ZAUZICH, in *CNIP* 22, p. 10 *sqq*. e l'elenco informatico disponibile in http://www.trismegistos.org/magic/index.php che include anche le testimonianze in copto, oltre a quelle in greco ed in demotico.

[6] In Chr. DI CERBO, in F. Hoffmann, H.J. Thissen (ed.), *Festschrift Zauzich*, p. 113 si menziona un biglietto demotico che sarebbe datato ad un anno XL, da attribuire al regno di Tolomeo VIII e da identificare con il 131/130 *a.C.* Tale datazione però sarebbe in manifesto contrasto sia con la collocazione cronologica delle domande greche sia con la stratigrafia dell'area. Fatta questa constatazione, la stessa Di Cerbo ha rilevato che i segni sul papiro si prestano pure ad una lettura "anno VII", oltre che a quella "anno XL". Quindi la domanda potrebbe essere stata scritta sotto Tolomeo III o Tolomeo IV, nel 241/240 o nel 216/215 *a.C.*, anziché sotto Tolomeo VIII nel 131/130 *a.C.*

[7] A p. 110 di Chr. DI CERBO, *op. cit*, si dice che i biglietti recuperati nel 1997 vennero alla luce a est del *dromos* del tempio di Soknebtynis, nel punto indicato con il nr. 16 sulla fotografia aerea del *kôm* riprodotta in Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, *Tebtynis* I. *La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis Thermouthis*, Le Caire, 2000, p. 132. In realtà, sia il ritrovamento del '97 sia gli altri effettuati prima e dopo sono avvenuti a est del santuario, non del *dromos*, cioè un centinaio di metri più a sud del settore indicato con il nr. 16 sulla fotografia. In quest'ultimo si trovano la cappella di Isis Thermouthis, gli edifici dissepolti negli anni 1988-1989 e ruderi di costruzioni sforacchiate o svuotate all'inizio del '900, su cui Anti e Bagnani rovesciarono una parte degli scarichi provenienti dal tempio e dal *dromos*, come indica la legenda annessa alla foto. La zona in cui le domande sono state rinvenute è quella immediatamente adiacente alla metà inferiore del lato orientale del tempio, contrassegnato con il nr. 1 sulla fotografia di Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, *Tebtynis* I, p. 132.

[8] Le caratteristiche del settore, l'evoluzione che esso ebbe ed i lavori compiuti prima dell'arrivo della Missione franco-italiana sono descritti in Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica », p. 185 *sqq*.

[9] Cf. *ibid*., p. 187 *sq*.

[10] Cf. *ibid*., p. 188 ; Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, *Tebtynis* I, p. 9.

[11] In nessuno degli articoli dedicati alle campagne svolte a Tebtynis Anti e Bagnani fanno menzione di sondaggi effettuati nella zona a est del tempio. Tuttavia, la Missione franco-italiana, scavando l'area adiacente al santuario, ha incontrato varie buche circolari larghe all'incirca 2 m., spesso aperte dentro scarichi lasciati da

superiori del terreno, formatisi tra l'inizio del II sec. *a.C.* e la prima età romana, sono stati rimossi e rivoltati pressoché interamente ; i livelli più profondi, invece, corrispondenti al IV e al III sec. *a.C.*, sono rimasti quasi ovunque inviolati. Proprio da questi strati inferiori provengono i biglietti oracolari scoperti negli ultimi anni. Il primo gruppo, costituito da una trentina di esemplari [12], è stato rinvenuto nel 1994 pressoché di fronte alla porta laterale del *peribolos*, non più di 4 o 5 m. ad est [fig. 1] [13].

Fig. 1. L'area del primo ritrovamento (1994).

I pezzi giacevano in un'area ridotta, di pochissimi metri quadrati, sparsi sulla sabbia dello spazio aperto e sommersi da un cumulo di breccia. Il secondo gruppo è stato scoperto nell'ottobre del '97, una quindicina di metri più a sud, e comprendeva poco meno di 200 esemplari, che erano sparpagliati su una superficie m. 5 x 5 all'incirca e che erano anch'essi ricoperti da un ammasso di schegge di calcare frammiste a poca sabbia. Il terzo gruppo di biglietti, infine, è tornato alla luce un paio di metri più a sud del punto in cui era avvenuto il ritrovamento del '97. Esso conteneva una novantina di pezzi, che stavano in 5 o 6 m.^{2} sotto

precedenti scavatori e disposte a distanze regolari su una linea parallela al *peribolos* del tempio ; tali buchi, manifestamente, non possono essere stati eseguiti dai *fellahin* che devastarono la zona, né da Grenfell e Hunt, che operarono su di un terreno vergine, senza cumuli di vecchi scarichi, e neppure da Breccia, che lavorò a Tebtynis nel '29, prima che il muro del tempio fosse messo alla luce (1931-1933). Quindi i sondaggi, necessariamente, devono essere attribuiti ad Anti e Bagnani, a meno che non si voglia ipotizzare un intervento dei cercatori di antichità compiuto dopo la partenza della Missione italiana, ma tali individui non avevano di certo l'abitudine di sondare il terreno con regolarità scientifica.

[12] In Cl. GALLAZZI, « La ripresa degli scavi », p. 24 si accenna ad una cinquantina di domande oracolari trovate nello spazio ad est del tempio. Purtroppo tale articolo fu scritto subito dopo il ritrovamento del '94, quando il materiale non era stato ancora completamente catalogato e non era conosciuto ; sicché le informazioni offerte erano necessariamente approssimative. Comunque, una volta eseguiti i primi studi sui pezzi, si è subito indicato in una trentina il numero dei biglietti scoperti : cf. Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica », p. 201 ; D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 1065, nt. 19.

[13] La porta, situata a 53 m. dall'angolo nord-orientale del *peribolos*, compare, vista dall'interno, in G. BAGNANI, « Gli scavi di Tebtynis », *Bollettino d'Arte* 27/III, 1933, p. 119-134, in partic. p. 124, fig. 5, ed è individuabile pure qui nella fig. 1, dove si riconosce agevolmente, sulla sinistra, la rampa in mattoni che la precede.

uno strato di sabbia e argilla [14] con qualche inclusione di calce. In tutti e tre i ritrovamenti fatti nessun altro testo e nessun altro oggetto era associato ai biglietti. Inoltre, il secondo e il terzo gruppo di papiri, benché distanti qualche metro, contenevano entrambi domande presentate da una stessa persona e per lo stesso motivo. Sicché non è difficile arguire che i tre ritrovamenti sono in realtà composti da due soli lotti di biglietti buttati : un lotto ritrovato nel '94, l'altro recuperato in parte nel '97 e in parte nel 2007. È assai verosimile che i pezzi raccolti nel '97 e nel 2007 siano state gettati tutti nello stesso giorno, forse in due momenti distinti oppure rovesciando due diversi contenitori, visto che stavano in due gruppi separati da un piccolo spazio. La distanza ben maggiore, che separava il ritrovamento del '94 da quelli successivi, induce, invece, a ritenere che le domande trovate per prime davanti alla porta del *temenos* siano state buttate in un'occasione diversa, anche se non molto lontana nel tempo, come rivelano la stratigrafia del terreno e il fatto che tutti quanti i testi rinvenuti sono contemporanei e tracciati con scritture affini.

L'abitudine di gettare insieme i foglietti con le domande è testimoniata pure dai ritrovamenti fatti da altre missioni archeologiche e da lotti di testi arrivati sul mercato che necessariamente devono essere stati trovati insieme, come palesa la loro omogeneità. Basti ricordare gli 8 biglietti demotici recuperati da Breccia a Tebtynis nel 1929 e pubblicati in G. Botti, « Biglietti per l'oracolo di Soknebtynis in caratteri demotici », in *Studi in memoria di Ippolito Rosellini* II, Pisa, 1955, p. 9-26 ; i 9 P. Carlsberg, egualmente demotici, editi in K.-Th. Zauzich, « Die demotischen Orakelfragen », p. 2 *sqq*., in parte già inclusi in W. Erichsen, *Demotischen Orakelfragen*, Copenhagen, 1942 ; i P. Ox.Griffith I 1-12 e i P. Ashm. presentati in C.J. Martin, « Questions to the Gods », p. 43 *sqq*., certamente rinvenuti a Soknopaiou Nesos [15] ; i 7 P. Michaelides demotici pubblicati in U. Kaplony-Heckel, « Neue demotische Orakelfragen », *FuB* 14, 1972, p. 79-90, in partic. p. 85 *sqq*., poi in *ead*., *Land und Leute am Nil nach demotischen Inschriften, Papyri und Ostraka* I, Wiesbaden, 2009, p. 202-214, in partic. p. 208 *sqq*., provenienti da Hermoupolis ; a questi si possono aggiungere i numerosi biglietti in copto di Sheikh 'Abadah indirizzati a San Colluto [16], che sono posteriori di parecchi secoli rispetto ai testi di Tebtynis, ma che si inseriscono nella stessa tradizione rimasta sempre vitale [17]. Per quanto non manchino le testimonianze di gruppi di biglietti ritrovati insieme, resta impossibile precisare quando le domande fossero buttate. Limitandoci

[14] Lungo la muraglia del *temenos*, in strati risalenti al III sec. *a.C.,* si sono incontrate aree utilizzate per la fabbricazione dei mattoni, resti degli impasti preparati dai mattonai, cumuli di argilla e pure mattoni scartati ; quindi non sorprende che i biglietti giacessero sotto un ammasso contenente argilla.

[15] In K. VANDORPE, « Seals in and on the papyri of Greco-Roman and Byzantine Egypt », in M.-Fr. Boussac, A. Invernizzi (ed.), *Archives et Sceaux du monde hellénistique*, Paris, 1996, p. 231-291, in partic. p. 245 e nt. 69 si ritiene probabile che tanto i P. Ox. Griffith quanto i P. Ashm. siano stati trovati nel tempio di Sobek. Tale eventualità non è del tutto esclusa ; ma è più probabile che i papiri siano stati raccolti dagli scavatori locali nell'area circostante il tempio, nel punto in cui qualcuno potrebbe averli gettati, al pari dei biglietti rinvenuti a Tebtynis e di quelli recuperati da Schubart e Zucker, proprio a Soknopaiou Nesos, dentro i detriti che colmavano le rovine di case non lontane dal santuario : cf. Fr. ZUCKER, W. SCHUBART, « Die Berliner Papyrusgrabungen in Dîme und Medînet Mâdi 1909/10 », *APF* 21, 1971, p. 5-55, in partic. p. 14 *sq*. e 28.

[16] Cf. L. PAPINI, « Biglietti oracolari in copto dalla necropoli nord di Antinoe », in T. Orlandi, Fr. Wisse (ed.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Studies. Roma, 22-26 September 1980*, Roma, 1985, p. 245-255 ; R. PINTAUDI, « Gli scavi dell'Istituto Papirologico ad Antinoe (2000-2007) », in R. Pintaudi (ed.), *Antinoupolis* I, Firenze, 2008, p. 1-40, in partic. p. 8 *sqq*.

[17] Le continuità nella prassi della consultazione oracolare sono evidenziate in G. HUSSON, « Les questions oraculaires chrétiennes d'Égypte : continuités et changements », in B. Kramer, W. Luppe, H. Maehler, G. Poethke (ed.), *Akten des 21. Internationales Papyrologenkongresses. Berlin, 13-19. 8. 1995* I, Stuttgart, Leipzig, 1997, p. 482-489 ; D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, Princeton, 1998, p. 145 *sqq*. ; A. PAPACONSTANTINOU, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides*, Paris, 2001, p. 336 *sqq*.

al caso dei due lotti recuperati a Tebtynis, che sono quelli meglio conosciuti, potremmo immaginare che i foglietti siano stati conservati per un periodo più o meno lungo negli archivi del santuario, dopo che i fedeli avevano ottenuto i responsi [18], e che siano stati gettati durante riordini periodici del materiale custodito. Ma in questa eventualità bisognerebbe spiegare perché mai nessun testo di altro tipo sia stato trovato insieme alle domande. La difficoltà potrebbe essere superata ipotizzando che i biglietti, anche a causa delle dimensioni esigue, fossero tenuti dentro un contenitore specifico, che di tanto in tanto era svuotato. Per giustificare poi la diversa consistenza dei due lotti scoperti (il primo costituito da una trentina di pezzi, il secondo comprendente non meno di 270 esemplari), si potrebbe supporre che il contenitore era ripulito a scadenze fisse, a prescindere dalla quantità dei biglietti che vi giacevano dentro. Ma è pure ammissibile che i foglietti siano stati gettati immediatamente dopo l'uso, cioè subito dopo che i postulanti avevano avuto il loro responso ; quindi i due lotti di testi potrebbero essere i residui di consultazioni fatte durante due cerimonie. In questo caso la consistenza differente dei lotti potrebbe essere chiarita pensando che non era sempre identico il numero dei fedeli che chiedevano responsi nelle varie occasioni : certamente l'afflusso di persone era più cospicuo durante le feste più importanti. In ogni modo, essendo molteplici le possibilità prospettabili e nessuna di esse essendo priva di difficoltà, è meglio lasciare indeterminato il momento in cui le domande furono scaricate sulla sabbia dello spiazzo. È, invece, sicuro che, quando i biglietti vennero buttati, fu presa la precauzione di rovesciarvi sopra del materiale, per evitare che fossero recuperati ed eventualmente letti : schegge di pietra su quelli trovati nel 1994 e nel 1997 ; sabbia, argilla e calce su quelli venuti alla luce nel 2007 [19].

Come si è constatato al momento dello scavo, in tutti e tre i ritrovamenti parte delle domande erano ancora avvolte, legate e sigillate [fig. 2] [20] ; parte erano arrotolate e legate [fig. 3] ; alcune apparivano solamente arrotolate ed in numero esiguo si presentavano aperte [21]. I sigilli, purtroppo, essendo fatti in prevalenza con argilla non adeguatamente depurata, presentano spesso la superficie abrasa e, quando hanno resti dell'impronta, questa in genere non è nitida ;

[18] L'idea che i biglietti fossero custoditi, almeno in parte, nel tempio è stata formulata da Wilhelm Schubart in « Orakelfragen », *ZÄS* 67, 1931, p. 110-115, in partic. p. 114, ed è stata poi condivisa da chi si è occupato di domande oracolari dopo di lui : cf. W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 17 ; G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 20 *sq*.; U. KAPLONY-HECKEL, « Neue demotische Orakelfragen », p. 89 ; E. BRESCIANI, « Una nuova domanda oracolare demotica da Tebtynis », in *Festschrift für Erwin Seidl*, Köln, 1975, p. 25-26, in partic. p. 25 ; K. VANDORPE, « Seals », p. 245 ; G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 484 ; W. CLARYSSE, « Egyptian Religion », p. 517.

[19] All'accorgimento descritto si era già fatto cenno in Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica », p. 201, dopo i primi due ritrovamenti del 1994 e del 1997 ; ma la possibilità che i foglietti fossero stati deliberatamente coperti era stata prospettata con molta cautela, giacché sembrava egualmente plausibile che la breccia si trovasse per caso al di sopra dei papiri, essendo parecchi i mucchi di scaglie di pietra sparsi nell'area adiacente al tempio. Però le incertezze sulla copertura deliberata dei papiri si sono dissolte nel 2007, allorché è stato fatto il terzo ritrovamento, i pezzi del quale giacevano, non sotto un cumulo di breccia, al pari di quelli raccolti nel 1994 e nel 1997, ma sotto un mucchio di materiale diverso, che non era abbondante nel settore come le schegge di calcare.

[20] Riproduzioni di alcuni dei biglietti sigillati sono pure in Cl. GALLAZZI, « Further surprises », p 16 ; *id*., « I lavori a Umm-el-Breigât (Tebtynis)», fig. 11 ; Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, « Tebtynis », p. 402, fig. 13.

[21] Per altre domande oracolari rinvenute legate ed eventualmente sigillate cf. K. VANDORPE, « Seals », p. 245 ; D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 1067 *sq*. ; C.J. MARTIN, « Questions to the Gods », p. 412 *sq*. ; D. MINUTOLI, « Recupero e restauro dei papiri nelle campagne di scavo 2003-2007 ad Antinoe », in *Antinoupolis,* p. 75-99, in partic. p. 78 *sq*.

sicché solo uno studio approfondito, effettuato con l'ausilio di strumenti ottici ed elettronici, potrà consentire di interpretarli e di stabilire se siano quelli dei postulanti o dei sacerdoti [22].

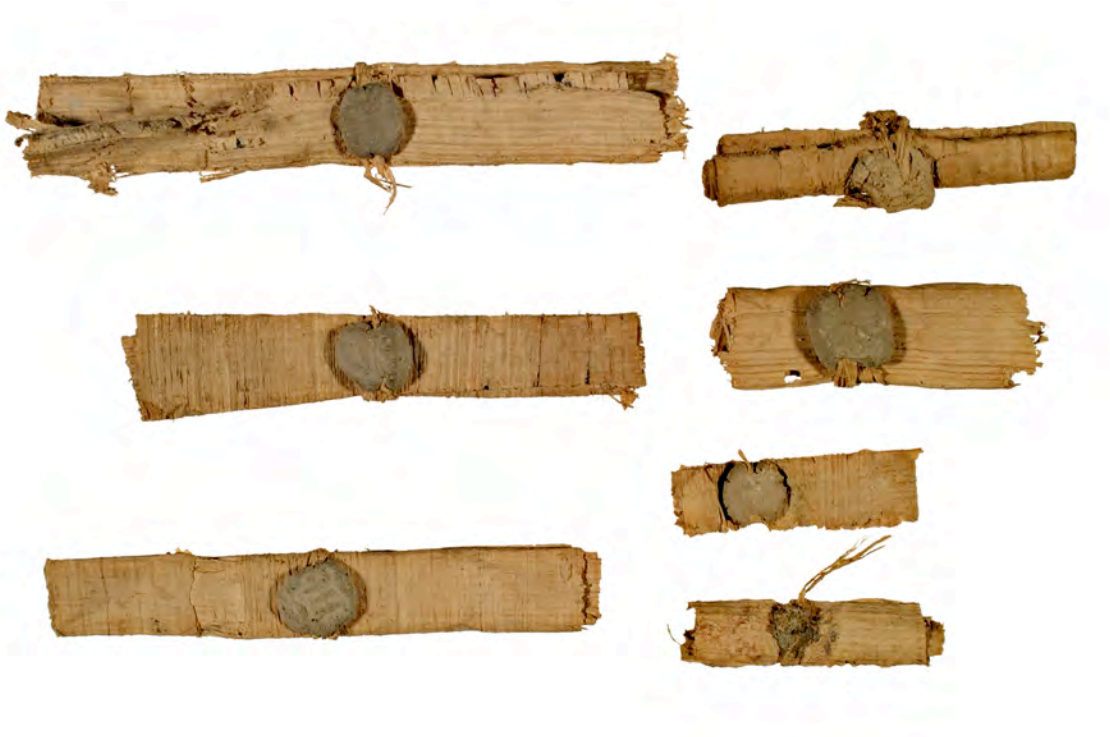


Fig. 2. Biglietti arrotolati e sigillati.

Per il momento si può dire soltanto che si riconoscono le tracce di raffigurazioni diverse ; pertanto è sicuro che per sigillare le domande furono utilizzate varie matrici. Proprio per la loro fragilità molti dei sigilli si sono staccati o si sono frantumati, lasciando sui biglietti solo i filamenti di papiro con cui erano legati. Verosimilmente anche alcuni di questi legacci possono essersi spaccati accidentalmente. Però le domande trovate aperte sono troppo numerose perché le rotture dei legami siano tutte attribuibili ad eventi fortuiti : almeno alcuni dei biglietti devono essere stati gettati aperti, dopo che gli addetti al culto avevano letto i responsi e li avevano comunicati ai postulanti. Certamente non è possibile escludere che i foglietti con la risposta fossero consegnati ai fedeli che se li portavano via, come è stato frequentemente scritto [23] ; ma si deve anche ammettere che in parecchi casi tutti i biglietti presentati al dio fossero trattenuti dai sacerdoti, compresi quelli che erano stati aperti per leggere i responsi. Così si spiega per quale motivo delle domande antitetiche, positive e

[22] Per le raffigurazioni dei sigilli trovati su domande oracolari cf. K. VANDORPE, « Seals », p. 274 *sq.* ; C.J. MARTIN, « Questions to the Gods », p. 414 *sq*.

[23] Cf. W. SCHUBART, « Orakelfragen », p. 114 ; W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 17 ; L. PAPINI, « Struttura e prassi delle domande oracolari in greco su papiro », *AnPap* 2, 1990, p. 11-20, in partic. p. 11 ; W. BRASHEAR, « The Greek Magical Papyri », p. 3451 ; P. Oxy. LV 3799, nt. *ad l.* 7 ; K. VANDORPE, « Seals », p. 245.

negative, concernenti la stessa questione siano state ritrovate insieme [24] ; e si comprende anche perché fino ad ora non siano stati rinvenuti dei biglietti oracolari archiviati dentro un'abitazione [25].

Fig. 3. Biglietti che hanno perduto il sigillo.

Mettendo insieme le domande raccolte con i tre ritrovamenti, si vede che circa l'85 % di esse è in demotico, pochissime sono bianche o hanno tracciata sopra una croce, mentre le restanti, una quarantina, si presentano scritte in greco. Tra queste ultime, alcune portano il testo steso con un calamo a pennello ; perciò dobbiamo ritenere che siano state compilate da persone che avevano dimestichezza con la prassi scrittoria egizia, più che con quella greca, nella quale era utilizzato il calamo appuntito a canna cava [26]. Sia impiegato un tipo di calamo, oppure l'altro, la grafia palesa sempre una discreta scioltezza ; quindi va attribuita a persone che erano abituate a scrivere. Non essendo di sicuro tutti i postulanti particolarmente abili nella scrittura,

[24] Cf. P. Ox.Griffith 1 e 2, provenienti dall'area del tempio di Soknopaiou Nesos ; P. Oxy. XVI 1926 e P. Harris I 54, raccolti nei *kimân* di Ossirinco, e le osservazioni esposte in L. PAPINI, « Struttura e prassi », p. 11 *sqq*.

[25] Alcune domande oracolari sono state rinvenute nel settore residenziale di Soknopaiou Nesos, ma non erano connesse con gli edifici in cui stavano, giacevano infatti nel pattume accumulatosi dentro i ruderi delle case ormai abbandonate, come si ricava dalle note lasciate dagli scavatori : cf. Fr. ZUCKER, W. SCHUBART, « Die Berliner Papyrusgrabungen », p. 15 *sqq*.

[26] Cf. W. CLARYSSE, « Egyptian Scribes writing Greek », *ChronEg* 68, 1993, p. 186-201, in partic. p. 188 *sqq*.

bisogna concludere che anche i biglietti in greco (o almeno una gran parte di essi) furono approntati da scrivani, al pari di quelli demotici : lo conferma il fatto che varie domande presentate da persone diverse appaiono scritte dalla stessa mano [27]. Poiché i testi in egiziano erano preparati nel tempio [28], è inverosimile che quelli greci fossero stesi altrove : furono anch'essi redatti nel santuario, probabilmente da persone appartenenti al clero, che conoscevano il greco e che impiegavano quella lingua quando il postulante non era un locale. Non è un caso che nei pochi biglietti greci, in cui i richiedenti sono identificabili, questi siano un certo Χάρης, un tal Νίκων ed una donna di nome Τερπώ, figlia di Πτολεμαῖος, cioè persone dell'ambiente ellenico. Abbiamo quindi la prova che già nel III sec. *a.C.* individui di manifesta origine greca consultavano il dio egiziano Soknebtynis, e possiamo constatare che il clero della divinità autoctona non esitava ad impiegare il greco per soddisfare le richieste di responsi che gli erano sottoposte. Così è confermata in maniera esplicita un'osservazione fatta da Willy Clarysse più di vent'anni addietro, allorché riconobbe nell'impiego del greco per le domande oracolari il segno "not only of the interest which the Greeks had in the Egyptian religion, but also of the openness of the Egyptian temples and clergy to their Greek clientele" [29].

Tanto che siano scritti in greco, quanto che siano compilati in demotico, i biglietti appartengono a tipologie diverse e mostrano grande variabilità nel formulario. Fra i 300 esemplari raccolti troviamo domande formulate in maniera positiva o negativa, che riflettono la prassi di consultazione ben documentata nelle testimonianze in greco e in copto di età romana e bizantina : chi desiderava interrogare il dio su una certa questione, presentava due foglietti con un testo antitetico e accettava come responso quella delle due alternative, che era indicata sul foglietto scelto attraverso qualche procedura in cui il fedele vedeva un intervento divino [30]. Accanto a domande di questo tipo, ne abbiamo molte altre compilate secondo uno schema diverso, che era già conosciuto nella documentazione demotica [31] : i testi non presuppongono una scelta fra due alternative, una positiva e l'altra negativa, ma all'interno di una serie di possibilità più o meno ampia. Ad esempio, fra i pezzi in greco compaiono 3 biglietti trovati nel '97, cui si associa un quarto esemplare, che fu recuperato da Anti nel '31 e che è stato edito in *ZPE* 111, 1996, p. 183-187 (Museo Egizio di Firenze inv. 10082 = SB XXIV 16259) [32] ; tutte e quattro le domande sono state inoltrate da Terpo, figlia di Tolomeo,

---

[27] Che le domande oracolari in demotico fossero stese da scribi d'ufficio, era già stato segnalato in W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 3, nt. 1, e ribadito in G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 12. Per contro in U. KAPLONY-HECKEL, « Neue demotische Orakelfragen », p. 85 *sqq.* si sostiene che i 5 P. Michaelides là editi sarebbero stati tutti scritti da un solo individuo, il quale avrebbe presentato al dio 5 quesiti diversi, provvedendo personalmente alla stesura dei testi ; una simile eventualità è però smentita in L. PAPINI, « Struttura e prassi », p. 19.

[28] W. CLARYSSE, « Egyptian Scribes », p. 188 ; *id.*, « Egyptian Religion », p. 579 ; D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 1069.

[29] W. CLARYSSE, « Bilingual Texts and Collaboration between Demoticists and Papyrologists », in *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia* III, Napoli, 1984, p. 1345-1353, in partic. p. 1348.

[30] Cf. L. PAPINI, « Struttura e prassi », p. 11 *sqq.* ; G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 487 *sqq.*

[31] *Ex. gr.* si vedano le domande relative a furti che sono edite in G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 15 *sqq.* ed in W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 4 *sqq.*, poi in K.-Th. ZAUZICH, « Die demotischen Orakelfragen », p. 2 *sqq.*

[32] Si rimanda a Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica», p. 189, nt. 13, per precisazioni relative alla provenienza del reperto e per alcuni emendamenti da apportare all'*ed. pr.* del testo. Quest'ultimo, dopo le correzioni già proposte da N. Litinas in *ZPE* 117, 1997, p. 210-212, nr. 15, ed un'ulteriore revisione effettuata sull'immagine di *ZPE* 111, 1996, Taf. VI a, può essere trascritto così : εἰ Θάλλος ἔλα⟨ελα⟩βε τὰ ἐνοί/δια Τερποῦς τῆς Πτολεμαί/ου θυγατρός. Le letture dell'*ed. pr.* sono state riproposte in G. ASSANTE, « Domande oracolari in greco : miglioramenti di letture e riflessioni », *AnPap* 16-17, 2004-2005, p. 81-102, in partic. p. 98

sono relative al furto di una paio di orecchini e i loro testi si presentano identici, fatta eccezione per il nome della persona indicata come possibile ladro. È quindi evidente che un individuo derubato sottoponeva al dio tanti biglietti quanti erano i sospettati e riteneva poi colpevole colui il cui nome era tracciato sul foglietto scelto come risposta del dio. Analogamente, chi voleva un'indicazione per la scelta di uno sposo o di una sposa, poteva presentare varie domande con i nomi delle persone accettabili e considerare poi come designata dal dio quella di cui compariva il nome sul biglietto del responso.

Quanto al formulario che le domande mostrano, in Chr. Di Cerbo, « Neue demotische Texte », p. 113 *sq*. è già segnalata la varietà di costrutti e di locuzioni che si incontra nei biglietti demotici ; quindi sia consentito rinviare a tale lavoro chi voglia avere informazioni puntuali sui reperti in lingua egiziana, e soffermarsi qui unicamente sul gruppo ridotto degli esemplari in greco. Anche questi, analogamente ai pezzi demotici, non si presentano uniformi. Se consideriamo solamente le domande riguardanti furti, notiamo che queste talora sono piuttosto estese : si aprono con un'intestazione o un'invocazione al dio, indicano l'oggetto rubato, menzionano il nome del sospetto ladro e si concludono con la richiesta di un responso ; altre volte, invece, mostrano un testo più ridotto, in cui è soppressa qualcuna delle parti or ora indicate ; in alcuni casi sono costituite dalla protasi di un periodo ipotetico, con un sommario accenno al furto, e spesso contengono appena un nome, eventualmente preceduto da εἰ, che doveva essere quello di uno dei sospettati. Pertanto, nella struttura dei testi si ha un ventaglio di possibilità, che può essere schematizzato così, riportando i tre tipi principali con le relative varianti :

a 1) ὁ δεῖνα Σούχῳ τῷ αὐτοῦ κυρίῳ. εἰ ὁ δεῖνα εἴληφέ τι, ἐξένεγκέ μοι τὸ cύμβολον τοῦτο.

a 2) δέcποτα Σοῦχε, εἰ ὁ δεῖνα εἴληφέ τί τινοc, ἐξένεγκε μοι τὸ cύμβολον τοῦτο.

a 3) δέcποτα Σοῦχε, εἰ ὁ δεῖνα εἴληφέ τι, ἀνάγγειλον.

b) εἰ ὁ δεῖνα εἴληφέ τί τινοc.

c 1) εἰ ὁ δεῖνα.

c 2) ὁ δεῖνα.

Tanta differenza nell'estensione dei testi si può spiegare col fatto che i postulanti si rivolgevano a scrivani per la compilazione delle domande. Poiché il costo della redazione doveva variare in funzione della lunghezza dello scritto, non tutti erano disposti a pagare testi di 7 o 8 righe per domande complete di intestazione e di richiesta conclusiva ; qualcuno, per spendere meno, preferiva un formulario più conciso, che richiedeva 3 o 4 linee, e qualcun altro si limitava a far scrivere i nomi delle persone che gli interessavano, riducendo ulteriormente i costi [33]. Alcuni individui, poi, rinunciavano persino al testo scritto, come

sqq., contestando le correzioni di Litinas ; queste, invece, sono confluite in SB XXIV 16259 e sono state accolte in D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 1071 ; tuttavia, il confronto con i biglietti connessi scoperti nel 1997 rende certa la trascrizione sopra proposta, che modifica alcune parole dell'*ed. pr*. e che recepisce solo in parte le correzioni suggerite in precedenza.

[33] In B. ANAGNOSTOU-CANAS, « "Justice" oraculaire en Égypte », *RHD* 76, 1998, p. 1-16, in partic. p. 10, si precisa opportunamente che non si hanno informazioni esplicite sulla necessità per i postulanti di rivolgersi a scribi e di pagare la stesura delle domande. Tuttavia, proprio le differenze nell'estensione dei testi palesano che la redazione doveva essere pagata, altrimenti tutti, o quasi tutti, avrebbero presentato biglietti piuttosto estesi,

rivelano dei biglietti trovati avvolti e sigillati, che all'interno erano completamente bianchi oppure portavano una semplice croce [34]. Per spiegare la presenza di questi foglietti bisogna ammettere che qualche postulante, o perché non intendeva pagare lo scrivano o perché non voleva rivelare ad altri la sua richiesta, presentasse al dio un biglietto bianco ed un altro (o anche più di uno) con qualche segno sopra, conferendo ad essi significati diversi ; poi, a seconda che gli fosse restituito un foglietto o l'altro, stabiliva da sé quale fosse il responso ottenuto [35].

Forniti alcuni ragguagli sul formulario dei biglietti, possiamo spostare l'attenzione sul contenuto delle richieste e notiamo immediatamente che, accanto a qualche decina di domande relative a matrimoni e a viaggi, ne abbiamo quasi un centinaio esplicitamente connesse con furti. A queste si devono associare anche molti dei biglietti con scritto sopra solo un nome, che doveva essere quello di un sospetto ladro. Conseguentemente, se escludiamo gli esemplari troppo danneggiati e quelli con un testo non determinabile, constatiamo che almeno una metà dei pezzi trovati è connessa con furti [36]. Una simile situazione risulterebbe normale per l'Egitto del Nuovo Regno, allorché una giurisdizione basata sugli oracoli era pienamente accettata e le sentenze ottenute con il responso di un dio avevano efficacia esecutiva al pari di quelle emesse dai tribunali ordinari, come rivela la ricca documentazione proveniente da Deir el-Medineh [37]. Ma così tante richieste di responso su furti in una serie di domande del III sec. *a.C.* destano qualche interrogativo. Barbara Anagnostou-Canas in « "Justice" oraculaire », p. 7 *sqq.* ha, infatti, rilevato che in età ellenistica e romana il potere temporale non aveva lasciato spazio alla giustizia divina, non riconoscendo al clero alcuna funzione giudicante. Per conseguenza, un responso oracolare, se anche avesse portato all'individuazione di un colpevole, non avrebbe avuto nessuna forza esecutiva : per infliggere una qualsiasi sanzione al reo, sarebbe stata sempre necessaria una sentenza emessa dal giudice competente. Ciò nondimeno, già quando apparve l'articolo citato or ora, erano conosciute una ventina di domande greche e demotiche connesse con reati o con problemi giudiziari, di cui 11, quasi tutte ellenistiche, relative a furti. Pertanto Anagnostou-Canas si è chiesta per quali motivi alcuni individui facessero ricorso all'oracolo per un reato, quando il responso del dio non aveva nessuna efficacia per la riparazione del torto subito e per la punizione del colpevole [38]. A suo parere, dietro la presentazione delle domande vi sarebbero stati lo stimolo di una profonda devozione e la convinzione che la divinità consultata sarebbe intervenuta per far rispettare la giustizia. In secondo luogo, ritiene Anagnostou-Canas, se qualcuno aveva solo dei vaghi sospetti e non delle certezze sul

---

almeno con l'invocazione o con il preseritto all'inizio, per mostrare la massima deferenza al dio. Che la compilazione dei biglietti comportasse dei costi era convinzione pure di Botti, che la espresse in « Biglietti per l'oracolo », p. 19 *sq.*

[34] Qualche foglietto bianco è stato raccolto anche a Sheikh 'Abadah insieme alle numerose domande in copto presentate a San Colluto : cf. D. MINUTOLI, « Recupero e restauro », p. 93 *sq.*

[35] I biglietti non scritti rinvenuti a Tebtynis sono menzionati pure in Chr. DI CERBO, « Neue demotische Texte », p. 114, ma in tale sede non sono fornite spiegazioni convincenti per chiarire la presenza di essi tra il materiale scoperto.

[36] Anche un'alta percentuale dei biglietti demotici da Tebtynis editi in W. ERICHSEN, « Orakelfragen », p. 4 *sqq.* e G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 15 *sqq.* contiene richieste relative a furti, al pari del testo greco rinvenuto nel 1934 e pubblicato come P. Mil.Vogl. III 127.

[37] Cf. J. ČERNÝ, « Egyptian Oracles », in R.A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum*, Providence, 1962, p. 35-48 ; Sch. ALLAM, *Das Verfahrensrecht in der Arbeitersiedlung von Deir-el-Medineh*, Tübingen, 1973, p. 73 *sqq.* ; A.G. MCDOWELL, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna*, Leiden, 1990, p. 107 *sqq.*

[38] B. ANAGNOSTOU-CANAS, « "Justice" oraculaire », p. 9 *sq.*

responsabile del torto patito, poteva essere indotto dai suoi dubbi a rivolgersi all'oracolo, anziché all'autorità civile, perché in tal modo avrebbe evitato le lungaggini ed i costi di un processo dall'esito incerto. Inoltre il postulante, se non aveva la sicurezza di vedere realizzata immediatamente la punizione del colpevole, godeva pur sempre della soddisfazione di aver segnalato al dio il torto subito e così poteva nutrire la speranza che un giorno o l'altro il castigo divino si abbattesse sulla persona che gli aveva arrecato un danno o fatto un'offesa. Accanto a questi stimoli di tipo morale forse potremmo anche metterne un altro più concreto, che Anagnostou-Canas non ha posto in luce, ma che non deve essere trascurato, vale a dire la forza dell'opinione pubblica. Come è stato evidenziato in A.G. McDowell, *Jurisdiction*, p. 133 *sqq*., all'interno di una comunità di individui sinceramente devoti e fermamente convinti della veridicità dell'oracolo, la pressione diretta o indiretta dell'opinione pubblica poteva indurre la persona indicata come colpevole ad accettare il verdetto del dio, ad ammettere le proprie responsabilità e a riparare il torto fatto. Quindi chi presentava una domanda relativa ad un reato subito poteva essere spinto a farlo dalla convinzione che il reo designato non avrebbe osato contestare il responso del dio ; però si sa che anche a Deir el-Medineh, durante il Nuovo regno, non sempre il verdetto dell'oracolo era pacificamente accolto dagli individui dichiarati colpevoli, come rivelano l'O. DeM 133 [39] e il papiro BM 10335 [40]. Conseguentemente ci si deve domandare se le ragioni morali e concrete sopra elencate siano sufficienti per giustificare un ricorso così frequente all'oracolo per problemi di furto nel III sec. *a.C*., e se bastino per spiegare perché scegliessero tale procedura anche persone di origine greca, le quali non avrebbero avuto nessuna difficoltà ad appellarsi alla giustizia di stato. Qualora si ritenesse che i motivi addotti non siano sufficienti, bisognerebbe cominciare a porsi almeno tre interrogativi : I) se veramente la giustizia oracolare sia stata del tutto soppressa dopo la conquista macedone ; II) quando sia stata abolita ; III) se non sia stata eventualmente mantenuta (o tollerata) in qualche ambito limitato e con competenze ridotte [41]. Nello stesso tempo si dovrebbe riflettere sul modo in cui procedevano i sacerdoti responsabili dell'oracolo, giacché è impensabile che la risposta a una domanda relativa a un reato fosse lasciata completamente al caso : se una persona indicata come colpevole dal responso fornito al postulante avesse fatto contestazioni e fosse riuscita a provare pubblicamente la sua estraneità ai fatti, il prestigio dell'oracolo sarebbe stato sminuito, la fiducia nell'istituzione sarebbe scemata e la gente si sarebbe rivolta meno frequentemente al dio, determinando una riduzione delle entrate del tempio provenienti dal ricavato della compilazione dei biglietti e dalle eventuali offerte dei fedeli. Forse che i sacerdoti svolgevano un'indagine, allorché ricevevano delle domande per un reato, al fine di scoprire il vero responsabile prima di dare il responso al postulante ? E se davvero effettuavano delle inchieste, con quale autorità, in che modo e attraverso quali persone potevano farlo ? Non è questa la sede per dare risposte ai vari interrogativi sollevati, che toccano il problema della giurisdizione, dell'autorità dei sacerdoti e dei rapporti tra il clero e lo stato nell'Egitto del III sec. *a.C*. Siffatti argomenti sono troppo complessi per essere trattati nelle poche pagine dedicate alla descrizione sommaria di qualche centinaio di domande oracolari ; perciò è meglio ritornare a queste ultime e riservare qualche

[39] J. ČERNÝ, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh* II, Le Caire, 1937, nr. 133.
[40] W.R. DAWSON, « An Oracle Papyrus. B.M. 10335 », *JEA* 11, 1925, p. 247-248 e Pl. XXXV-XXXVIII. Sia per questo documento sia per l'O. DeM 133 citato immediatamente prima si veda pure A.G. MCDOWELL, *Jurisdiction*, p. 136 *sqq*.
[41] La possibilità che processi per reati minori ricadessero nelle competenze di giurisdizioni diverse da quella statale è ammessa pure in B. ANAGNOSTOU-CANAS, « "Justice" oraculaire », p. 14.

parola ai pochissimi altri biglietti che la Missione franco-italiana ha recuperato oltre ai tre grossi gruppi portati alla luce nel 1994, nel 1997 e nel 2007 [42].

I pezzi estranei ai ritrovamenti fatti presso il *peribolos* del tempio sono stati tutti rinvenuti una cinquantina di metri più ad est, negli strati di pattume che ricoprivano lo spazio libero tra le abitazioni e la necropoli [43]. Quattro di essi sono scritti in greco e non è più cospicuo il mannello dei biglietti demotici. Questi ultimi non risultano diversi per contenuto e datazione rispetto alle decine di esemplari recuperati a ridosso del santuario. Più interessanti si rivelano i pezzi in lingua greca, in particolare i due risalenti all'inizio dell'età romana. Uno è relativo a un furto di bestiame ; e, poiché è datato al XXI anno di Augusto (10/9 *a.C.*), testimonia il permanere della consuetudine di interrogare l'oracolo su reati ben oltre il III sec. *a.C.* L'altro, scritto nell'anno XXIX del medesimo imperatore (2/1 *a.C.*), si distingue per il modo in cui era chiuso [fig. 4]. Il foglietto di papiro fu dapprima avvolto da sinistra a destra, seguendo il senso della scrittura ; poi il piccolo rotolo ottenuto fu ripiegato su se stesso a metà e, da ultimo, chi lo aveva in mano, invece di legarlo nel mezzo con una fibra su cui apporre il sigillo, come era usuale, lo forò presso l'estremità superiore e quella inferiore, che si trovavano sovrapposte, fece passare nel buco una cordicella e la annodò. Nessun sigillo fu messo sul biglietto avvolto. Questo risultava ermeticamente chiuso e, se non era stato schiacciato strettamente in corrispondenza della piegatura mediana, doveva formare una sorta di anello, con un vuoto nel mezzo più o meno ellittico. Perché mai la domanda fu predisposta in maniera siffatta ? Forse il postulante non voleva rivelarne minimamente il contenuto e temeva che qualcuno leggesse qualche lettera del testo, sbirciando attraverso l'apertura superiore e quella inferiore del rotolo ; sicché provvide a chiuderle con il pezzo di corda

[42] Qualche altra domanda è venuta alla luce a Tebtynis nella prima metà del '900, sempre nell'area del tempio di Soknebtynis. Durante la sua campagna del 1929 Evaristo Breccia raccolse i biglietti demotici poi pubblicati da Botti, scavando nel settore sud-occidentale del *kôm*, cioè ad ovest del santuario : cf. E. BRECCIA, « Rapport sur les fouilles de la "Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini" a Oxyrhynchos et à Tebtynis (1928-1930) », *ASAE* 31, 1931, p. 19-24, in partic. p. 22 *sqq*., poi in *id*., *Le Musée gréco-romain d'Alexandrie. 1925-1931*, Bergamo, 1932, p. 62, e G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 11 *sqq*., dove, per un errore tipografico, il rinvenimento è collocato nel 1928, anziché nel 1929 (p. 12). All'incirca negli stessi anni i cavatori locali recuperarono le domande edite in W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 4 *sqq*. ed i P. Carlsberg inv. 428, 429, 481 apparsi in K.-Th. ZAUZICH, « Die demotische Orakelfragen », p. 6 *sq*. Poiché tali testi sono simili a quelli raccolti dalla Missione franco-italiana, si potrebbe pensare che siano stati trovati anch'essi sul lato est del santuario, a poca distanza dal muro di cinta ; tuttavia, lo scavo del settore ha rivelato che gli strati profondi contenenti i biglietti erano ovunque intatti, fatta eccezione per gli esigui fori dei sondaggi di Anti e Bagnani (cf. *supra*, p. 333) ; quindi sembra più verosimile che le domande siano state rinvenute sul lato opposto del tempio, vale a dire ad ovest, al pari di quelle trovate da Breccia. Viene, invece, sicuramente dalla zona adiacente al tratto orientale del *peribolos*, da uno dei sondaggi fatti da Anti nel '31, *SB* XXIV 16259, che fa parte di una serie di domande presentate da Terpo, figlia di Tolomeo, di cui la Missione franco-italiana ha recuperato tre altri esemplari ; per la provenienza del reperto si veda pure Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica », p. 189, nt. 13. Nella stessa area furono verosimilmente rinvenuti anche il cosiddetto P. Anti, edito in G. BOTTI, « Biglietti per l'oracolo », p. 16 *sq*., per la cui origine cf. Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica », p. 189, nt. 14, e il biglietto apparso in E. BRESCIANI, « Una nuova domanda oracolare », p. 25 *sq*., a meno che non si voglia supporre che Anti li abbia raccolti nel tempio. Per contro, provengono dal settore ad ovest del santuario P. Mil.Vogl. III 127, greco, e i due P. Mil.Vogl.Dem. 5 e 7, che Achille Vogliano trovò nel 1934, come si segnala in Cl. GALLAZZI, « La prima campagna di Vogliano in Egitto. Gli scavi a Tebtynis e gli acquisti di papiri », in Cl. Gallazzi, L. Lehnus (ed.), *Achille Vogliano cinquant'anni dopo*, Milano, 2003, p. 131-195, in partic. p. 160 *sq*. Con molta probabilità venne alla luce nella stessa area anche P. Mil.Vogl.Dem. 6 ; tale domanda, infatti, non fu raccolta sullo scavo al pari di P. Mil.Vogl.Dem. 5 e 7, ma fu acquistata da Vogliano nel corso della stessa campagna, sicché valgono anche per essa le considerazioni esposte sopra per i biglietti pubblicati in W. ERICHSEN, « Demotische Orakelfragen », p. 4 *sqq*. e per i P. Carlsberg inv. 428, 429, 481.

[43] Cf. *supra*, p. 333.

annodato. Ma è anche ipotizzabile che l'inconsueto arrotolamento dipendesse dalla particolare procedura seguita nelle consultazioni. Avendo infatti assunto il biglietto la forma di un anello, sarebbe stato possibile recuperarlo con un gancio da un'urna o da un vaso, in cui era stato posto insieme ad altri confezionati in maniera analoga, evitando qualsiasi contatto diretto delle dita umane e fugando il sospetto che la domanda estratta potesse essere riconosciuta al tatto. Purtroppo, nulla di preciso sappiamo sul sistema di concessione dei responsi durante l'epoca ellenistica e quella romana, anche se si ritiene che le risposte dipendessero dagli ondeggiamenti della statua del dio durante le processioni, ovvero che fossero date estraendo a sorte le domande [44]. Conseguentemente, anche l'interrogativo sollevato dal biglietto avvolto in maniera insolita rimane senza una risposta, nell'attesa che informazioni più estese e più precise ci vengano dalla pubblicazione e dallo studio delle 300 domande rimaste finora inedite ed eventualmente da nuovi ritrovamenti.

Fig. 4. Biglietto arrotolato e legato in maniera inconsueta.

[44] Sulle procedure che sembrano essere state seguite nella consultazione dell'oracolo e nella concessione dei responsi, si vedano W. SCHUBART, « Orakelfragen », p. 114 ; J. ČERNÝ, « Questions adressées aux oracles », *BIFAO* 35, 1935, p. 41-58, in partic. p. 56 *sqq.* ; A.G. MCDOWELL, *Jurisdiction,* p. 108 *sqq.* ; D. VALBELLE, G. HUSSON, « Les questions oraculaires », p. 1056 *sqq.*

L'enfant et les sortilèges

Remarques sur la diffusion tardive des « stèles d'Horus sur les crocodiles »

Annie Gasse

Pendant qu'il parle, le jardin se peuple d'écureuils bondissants.
Leurs jeux, leurs caresses, suspendus en l'air,
n'inquiètent pas ceux de rainettes, au-dessous…
COLETTE, livret de *L'Enfant et les sortilèges*,
2de partie : *Dans le jardin*.

LES DEUX « STÈLES d'Horus sur les crocodiles » inédites que je présente ici n'ont, à première vue, guère de rapport avec les recherches de Jean-Claude Grenier, en dehors de la période à laquelle elles appartiennent – la fin de l'ère lagide pour l'une et le début de l'époque romaine pour l'autre. Or elles apportent un éclairage intéressant sur le fonctionnement de ces petits documents très complexes, et chacune à sa façon offre un reflet des croyances égyptiennes en Égypte et hors d'Égypte au moment où le pays s'ouvre sur le monde méditerranéen et surtout gréco-romain, et où l'on assiste au succès remarquable des cultes isiaques, centrés sur Isis et Harpocrate, tout particulièrement en Italie.

La première stèle [photos 1-2 ; fig. 1-4] présentée ici [1] a été cassée en diagonale : seule la partie supérieure droite (par rapport à Horus) est conservée. Le visage de l'enfant a disparu, emporté par un gros éclat. Ce qui reste de la pièce révèle toutefois une facture de qualité. Horus et le masque de Bès, en haut relief, ont été soigneusement travaillés, de même que les divers animaux en bas relief – serpents, scorpion, oryx et faucon perché sur une colonnette-*ouadj*. Le reste du décor et le texte sont finement incisés mais leur tracé est peu détaillé et assez raide.

La stèle est, tant par sa forme – à l'origine un rectangle haut qui s'évase légèrement vers la base et dont le sommet est un cintre assez plat – que par son décor, comparable à trois autres :

– Brooklyn 60.73 [2]

– Caire JE 90.253 [3]

– la stèle Mailand [4].

---

[1] Stéatite. H. conservée : 13,5 cm ; larg. max : 9 cm ; ép. max. : 0,5 cm. La stèle est passée en vente publique : catalogue Christie's, Londres, mercredi 20 avril 2005. Ainsi que la seconde stèle publiée ici, elle est actuellement dans une collection privée en France : je remercie son propriétaire de m'avoir autorisée à publier ces deux documents.

[2] H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, *ÄgAbh* 62, I, Wiesbaden, 1999, p. 167 ; II, p. 64, pl. XVIII.

[3] *Ibid.*, I, p. 107 et 110, fig. 57, p. 261 ; II, p. 44.

C'est avec cette dernière que les ressemblances sont les plus nombreuses, la stèle Caire étant la moins proche, notamment à cause de son sommet arrondi et du masque de Bès beaucoup plus volumineux que dans les trois autres exemples.

Au recto, les motifs sont assez peu nombreux et le décor, aéré. Le masque de Bès est de même hauteur que la tête d'Horus. Ses traits et les volumes de son visage sont arrondis, les oreilles en demi-cercle se détachent nettement et la barbe en éventail occupe environ le tiers de la hauteur de la face du dieu. Sur sa tête, un *calathos* aplati forme un bourrelet plat.

La tête d'Horus est assez importante et coiffée d'une très grosse tresse au côté droit ; le visage a disparu, emporté par un éclat [5]. Ici, le jeune dieu porte un collier-*ousekh* à quatre rangs, alors que sur la stèle Mailand il est paré d'un collier à pendentif cordiforme ; il ne semble pas avoir de collier sur les deux autres stèles. Il tient, dans la main droite, la seule conservée sur notre stèle, un énorme scorpion et deux serpents placés entre celui-ci et son propre corps. L'antilope est ici tournée vers l'extérieur de la stèle et non vers le centre comme sur les trois autres cippes. On retrouve la même position, notamment, sur la stèle Chicago OIM 16881 [6] qui n'est pas très éloignée, d'un point de vue stylistique, de la nôtre, ainsi que sur la statue guérisseuse de Djed-her « le Sauveur » [7]. À la droite d'Horus, comme il se doit [8], se dresse une haute tige de papyrus à l'ombelle plate sur laquelle est posé un faucon assez imposant, coiffé de deux hautes plumes [9]. D'une stèle à l'autre, la coiffure d'Horus perché sur le papyrus présente plusieurs variantes. Sur quelques rares exemples [10], le faucon est coiffé d'un *pschent*. Dans la très grande majorité des cas [11] il porte deux hautes plumes, comme ici, et, assez souvent, un disque solaire à la base des plumes, ainsi sur les stèles Mailand et Caire JE 90.253.

De même que sur les autres stèles du même groupe, le champ est gravé de rares motifs incisés peu profondément et au tracé anguleux. Ceux-ci diffèrent d'un monument à l'autre. Ici, ils

---

[4] Actuellement conservée à Milan : Milan, inv. E. 983.63.1 ; voir H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen* I, p. 108, 110 ; II, p. 64, pl. XVIII ; L. SIST, « Una stele di 'Horo sui coccodrilli' », *OrAnt* 22, 1983, p. 253-260, pl. XV-XX ; F. DE SALVIA, « Un nuovo esemplare di stele di 'Horo sui coccodrilli rinvenuto in Italia' », *OrAnt* 27, 1988, p. 127-131, pl. 1-3 ; L. Kakosy, A. Roccati (éd.), *La Magia in Egitto al tempi dei faraoni* (catalogue de l'exposition, Milan), Mantoue, 1985, p. 64 et 130-131 ; A. Siliotti, A. Roccati (éd.), *La magia in Egitto, actes du colloque : Milan 29-21 octobre 1985*, s. l., 1987, p. 4-5 ; E. Arlsan (éd.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia* (catalogue de l'exposition : Milan, Palazzo Reale, 1997), Milan, 1997, p. 219, cat. IV. 199 ; *Scheda* du Museo Archeologico n° 30 (Fr. Tiradritti) ; Fr. Tiradritti (éd.), *L'Egitto a Milano*, Milan, 1991, cat. IV.1, p. 60, fig. 31 ; H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit.*, I, p. 167; II, p. 64, taf. XVIII [Mainland o. Nr.].

[5] La mutilation est peut-être intentionnelle : en effet, le visage d'Horus est généralement usé par les nombreux frottements dont le cippe a fait l'objet lors des manipulations rituelles.

[6] H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit.*, I, p. 107, 110 et p. 260, fig. 56 ; II, p. 22.

[7] Caire JE 46341. Cf. E.A. Arslan, S. Curto, L. Kakosy, A. Roccati (éd.), *op. cit.*, p. 130.

[8] C'est presque toujours le cas, mais on relève à toutes les époques quelques exceptions, telles les stèles Leyde A1048 (H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen* II, pl. XII) ; Oxford inv. n° 1983.184 (*ibid.*, pl. XIV) ; Hambourg Kunsthhandel, (*ibid.*, vol. I, p. 246, fig. 39 ; II, p. 31) ; Chicago OIM inv. 10738 (*ibid.*, vol. I, p. 253, fig. 46) ; Moscou, cat. 194 (*ibid.*, p. 297, fig. 110).

[9] Sur l'identification de cet Horus (Horus *ḥry wꜣḏ.t=f*) comme un symbole de renaissance, voir H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen* I, p. 18. Sur « l'obscur 'Horus-qui-est-sur-son-papyrus-*ouadj*' », voir J. YOYOTTE, *AEPHE*^{V} 85, 1978, p. 199. Selon J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 171 et 521-522, il s'agit, dans ce cadre particulier des stèles d'Horus, de Harnebeschenis, une forme d'Haroéris, le dieu de Létopolis, dont le rôle est mentionné dans plusieurs textes magiques (en particulier dans le *texte A* de Daressy = Metternich 111 et dans le p. Chester Beatty VIII [11], v° 5,7).

[10] Par exemple : Birmingham inv. n° 1969 W 3074 (H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen* II, pl. XXXIIIa) ; Londres BM inv. n° 60.961 (H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit.*, II, pl. XXXVIa).

[11] Notamment sur la statue de Djed-her « le Sauveur » (cf. J.-P. CORTEGGIANI, *op. cit.*, p. 522).

sont difficilement identifiables. En haut, on distingue la silhouette d'un crocodile sur un socle en forme de naos à corniche. L'animal est très peu détaillé mais son museau pointu est bien la gueule d'un crocodile et non la tête d'un faucon ; il ne semble pas porter de couronne. Ce motif se retrouve fréquemment tant sur les cippes d'Horus que sur les statues guérisseuses et l'animal est parfois coiffé d'un disque solaire posé sur deux cornes horizontales torsadées [12]. Très schématisé, il figure souvent par groupe de quatre, le plus souvent au verso de certaines stèles tardives. Dans quelques cas rares, son nom est indiqué : il peut être Horus [13] – et il est alors généralement hiéracocéphale –, Khonsou ou Sobek, mais le plus souvent, comme ici, rien ne permet de l'identifier avec certitude. Les autres motifs gravés sur le recto consistent en quelques groupes de signes dont la lecture est peu assurée.

Le cintre du verso est occupé par un disque solaire ailé qui surmonte un registre de divinités tournées vers la droite : Min suivi d'une table d'offrandes, Horus de Hebenou sous sa forme de faucon posé sur le dos d'un oryx, Thot et Hérichef. La ressemblance avec la stèle Mailand se limite, sur cette face, à la présentation du texte, ici les restes de sept lignes de hiéroglyphes peu profondément gravés. Dans les deux cas, il s'agit du début du *texte B* de Daressy (« Ô le vieillard qui se rajeunit, etc. ») [14]. Les hiéroglyphes sont simplifiés et assez espacés les uns des autres. L'aspect aéré des lignes de texte est le même sur les deux monuments.

La tranche droite (par rapport à Horus) de l'objet conserve un passage du *texte A* de Daressy [fig. 3], dans une version plus proche de celle de Djed-her (texte magique 114-115) [15] que de celle de la stèle Metternich (107) [16]. La suite « normale» du texte, c'est-à-dire celle que livrent les versions Djed-her (116) et Metternich (109-111), est inscrite sur le sommet de la stèle [fig. 4] et va de l'angle gauche (par rapport à Horus) à l'angle droit alors que, sur la plupart des cippes, le texte du sommet se partage en deux moitiés symétriques qui partent du milieu chacune dans un sens, étant en quelque sorte adossées. Une variante mineure est à noter : *mw.t=k Nw.t* dans la version de Djed-her (« [C'est ton art magique sorti de ta bouche] que ton père Geb t'a remis, que ta mère Nout t'a donné ») est remplacé ici par *ꜣs.t*, Isis.

Le seul point commun avec la stèle Mailand est que le sommet et le(s) côté(s) – en l'occurrence le seul côté conservé de notre stèle – portent des extraits du *texte A*.

Les ressemblances, essentiellement stylistiques, entre notre stèle et les trois autres et surtout, ainsi qu'il a été souligné plus haut, avec la stèle Mailand, révèlent à n'en pas douter que les quatre pièces proviennent d'un même atelier. La stèle Mailand est la seule du groupe à fournir des renseignements « historiques » : elle fut faite pour un certain Ankh-Mnevis (*ʿnḫ-Mr-wr*) fils d'Imhotep. S'appuyant sur ces données onomastiques, L. Sist a montré [17] que cette petite

[12] Il est gravé au recto de la stèle Chicago OIM 16881 (cf. *supra*, n. 6) ainsi, notamment, que sur la stèle Louvre N 4220, datée de l'époque ptolémaïque (A. GASSE, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles*, catalogue, musée du Louvre, Paris, 2004, p. 123-124)

[13] Par exemple, sur la statue guérisseuse de Naples 1065 : cf. L. KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples), Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie Prima, Monumenti e Testi* IX, Turin, 1999, p. 37-67, pl. I-XV, en particulier pl. VII pour la stèle d'Horus. Datation : *ibid*., p. 139.

[14] Pour la stèle Mailand, voir W. GUTEKUNST, *Textgeschichtlische Studien zum Verjüngungsspruch* (Text B) *auf Horusstelen und Heilstatuen*, Diss. Göttingen, Trêves, 1995, p. 353. Les premières lignes de notre stèle suivent d'assez près le texte de la stèle Mailand ; ensuite les quelques autres signes conservés s'éloignent des autres versions connues.

[15] E. JELÍNKOVA-REYMOND, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-her-le Sauveur*, *BiEtud* 23, Le Caire, 1956, p. 56-59 : « J'ai parlé en ton nom, j'ai récité avec tes sortilèges, j'ai parlé avec tes formules magiques… ».

[16] C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956, p. 51.

[17] L. SIST, *loc. cit*., p. 259.

stèle provenait d'Héliopolis. C'est donc un des rares cippes dont on puisse déduire le lieu d'origine et sans doute de fabrication avec une quasi-certitude. Par ailleurs l'analyse stylistique permet de la dater de la fin de la XXX^e^ dynastie ou du début de l'époque ptolémaïque [18] : la plupart des auteurs (L. Sist, S. Curto, Fr. Tiradritti) [19] qui se sont penchés sur ce document l'attribuent à la XXX^e^ dynastie ; L. Sist (*loc. cit.*) propose qu'elle puisse également dater du début de l'époque ptolémaïque, à l'instar du sarcophage Louvre D 7 qui conserve le même nom Ankh-Mnevis. Les autres documents de ce petit groupe, la stèle de Brooklyn et la nôtre, ne livrent aucune indication de provenance. Il n'en demeure pas moins évident, au vu de leurs ressemblances stylistiques et textuelles, que ces pièces sont issues d'un même atelier situé à Héliopolis.

Plusieurs documents « magiques » importants et datés de la même période proviennent d'Héliopolis, en particulier la stèle Metternich qui fut érigée, sous le règne de Nectanébo II, dans la nécropole de Mnévis [20]. Très probablement d'origine héliopolitaine aussi est la statue guérisseuse Turin suppl. 9 et Florence 8708, datée du IV^e^ siècle av. J.-C. [21]. La parenté stylistique de ces monuments est d'ailleurs manifeste [22]. Héliopolis est toujours, durant les dernières dynasties indigènes et au début de la période lagide, donc jusqu'aux dernières décennies précédant son déclin brutal, un pôle religieux très vivace, conservatoire des traditions religieuses et probablement encore centre de création d'un large rayonnement [23]. Certains de ces documents de provenance héliopolitaine ont quitté leur lieu d'origine dès l'Antiquité ; ainsi la stèle Metternich a-t-elle été apportée à Alexandrie dès l'époque ptolémaïque, semble-t-il. Quelles qu'aient été les raisons de ces transferts, ils ont contribué à diffuser les idées héliopolitaines bien au-delà de leur sphère de création.

À l'instar de la plupart des cippes d'Horus, on ignore où fut trouvée notre stèle, mais il est plus que probable qu'elle a été fabriquée à Héliopolis à la fin de la période dynastique ou au tout début de l'époque ptolémaïque. La grande majorité des stèles a probablement été sortie du sol égyptien ; une dizaine d'autres ont été trouvées hors d'Égypte [24].

Les Stèles d'Horus hors d'Égypte

Afrique

Axoum (contexte inconnu) = Édimbourg, Royal Museum of Scotland, inv. A 1955.179, époque ptolémaïque [25] ;

Méroé (temple d'Amon *middle meroitic*, au pied de l'autel) = Khartoum n° 521, XXVI-XXX^e^ dyn.[26]

---

[18] *Ibid.*, p. 259-260 ; et H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit.* II, p. 64.
[19] L. SIST, *loc. cit.*, p. 259-260 ; S. CURTO, dans E.A. Arslan, S. Curto, L. Kakosy, A. Roccati (éd.), *La Magia in Egitto*, p. 131 et Fr. TIRADRITTI, *Scheda* (cf. *supra*, n. 4).
[20] N.E. SCOTT, *BMMA* 9, 1951, p. 201.
[21] L. KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy*, p. 37-67, pl. I-XV, en particulier pl. VII pour la stèle d'Horus. Datation : *ibid.*, p. 37.
[22] Cf. L. KAKOSY, *op. cit.*, p. 31.
[23] Cf. J. YOYOTTE, « Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque », *BIFAO* 54, 1954, p. 113.
[24] H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit.*, I, p. 13, avec la bibliographie de chaque stèle dans le volume II.
[25] Les dates mentionnées sont celles de la fabrication présumée des documents.
[26] PM VII, p. 236 ; E. KORMYSHEVA, *Gods and Symbols of the Ancient Sudanese Civilisation. Catalogue of the Sudan National Museum in Khartoum*, Moscou, 2006, p. 157-162.

Grèce et Proche-Orient

Argos (contexte inconnu) = Gotha Schloss Fr. Ac. 36, XXX^e^ dyn.-début époque ptolémaïque.

Byblos (temple de Ba'alat) = musée de Beyrout, XXX^e^ dyn.-début époque ptolémaïque.

Chypre (Kition-Bamboula, temple de Melqart et Astarté) = Chypre, inv. KEF 940, milieu ou fin de l'époque ptolémaïque [27].

Hama, Syrie (dans un niveau daté 164-61 av. J.-C.) = Copenhague, Nat. Museum, SB 1, XXVI-XXX^e^ dyn.

Nippur (dans une chapelle achéménide) = Bagdad 11 N 61, époque ptolémaïque.

Suse (dans un niveau achéménide) = Téhéran, Iran National Museum, Reg. Nr. 2013/03, XXVI-XXX^e^ dynastie [28].

Italie

Crotone, stèle Mailand (contexte inconnu) = Milan, Museo Archeologico Nazionale, inv. E.983.63.1, XXX^e^ dyn.-début ptolémaïque [29].

Rome (dans le Tibre) = Berlin inv. 12.770, datation difficile à établir.

Rome (Esquilin, laraire d'une maison patricienne du IV^e^ siècle) = Rome, palais des Conservateurs, n° inv. 2160, XXX^e^ dyn.-début ptolémaïque.

Le contexte archéologique précis de ces découvertes est souvent ignoré. Dans quelques cas, les stèles ont été trouvées dans des temples (Méroé, Byblos, Kition-Bamboula, Nippur). Quoi qu'il en soit, ces indications de provenance ne fournissent aucun éclairage sur les raisons de l'exportation de ces documents.

Le cas des trois cippes trouvés en Italie est particulièrement intéressant dans le cadre de ces Mélanges. La stèle Mailand fut fabriquée en Égypte à la charnière des dernières années des dynasties indigènes et des premières de la période lagide. Issue d'un atelier héliopolitain et utilisée d'abord dans la cité du Soleil, elle fut toutefois exhumée en Italie, et plus précisément à Crotone lors d'une ancienne fouille clandestine semble-t-il [30], ce qui nous prive de toute indications sur le contexte précis de sa découverte. La deuxième stèle (Berlin inv. 12.270 [31], datant sans doute de l'époque ptolémaïque), a été sortie du Tibre à Rome même. C'est de la Ville, également, que provient la troisième : elle fut découverte dans le laraire d'une maison patricienne du IV^e^ siècle (époque de Constantin) située sur l'Esquilin [32]. Des rapprochements stylistiques avec plusieurs autres stèles [33] permettent de la dater de la période XXX^e^ dynastie - début époque ptolémaïque. Après son utilisation en Égypte, la stèle fut transportée en Italie, à

[27] J. LECLANT, G. CLERC, *Orientalia* 59, 1990, p. 435, pl. 89 ; *id*., *Orientalia* 61, 1992, p. 317.
[28] K. ABDI, « An Egyptian *Cippus* of Horus in the Iran National Museum Tehran », *JNES* 61, 2002, p. 203-210.
[29] Cf. *supra*, n. 4.
[30] F. DE SALVIA, « 'Horo sui coccodrilli' nella Roma Constantiniana », *EtudTrav* 14, 1992, p. 510.
[31] H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen* II, p. 9.
[32] Cf. *supra*, n. 4. Voir F. DE SALVIA, *OrAnt* 27, 1988, p. 128 : *id*., *EtudTrav* 14, p. 510-511.
[33] Notamment la stèle Caire JE 90.253 : H. STERNBERG-EL HOTABI, *op. cit*., I, p. 107, p. 110 et p. 261, fig. 57 (et non 58) ; II, p. 44.

une date qu'il est d'ailleurs difficile de préciser [34]. On peut donc évaluer – cas exceptionnel – la période d'utilisation de ce petit monument à un peu plus de six siècles. La quantité de cippes d'Horus actuellement connue est relativement faible en comparaison d'autres objets magiques, telles les amulettes, ou funéraires (les ouchebtis), ce qui implique que chacun d'entre eux a été utilisé pendant très longtemps [35].

Le laraire dans lequel fut trouvée la stèle de l'Esquilin comportait une vaste niche axiale occupée par une imposante statue d'Isis ; de chaque côté, de petites niches conservaient des statuettes de différentes divinités romaines mais aussi égyptiennes : Isis, Sérapis et peut-être Harpocrate, ainsi que notre cippe [36]. Les occupants de cette demeure étaient manifestement intéressés par les cultes égyptiens, probablement selon l'*interpretatio romana* propre aux milieux cultivés de la Rome constantinienne.

Quoi qu'il en soit, il faut remarquer que, parmi ces stèles d'Horus trouvées hors d'Égypte, la grande majorité date d'une période allant de la XXVI[e] dynastie aux premiers temps de la période lagide. Un point commun à tous ces documents est la belle qualité de leur facture. Même s'ils ont été utilisés pendant plusieurs siècles après leur fabrication, ce sont toujours, en effet, des œuvres exécutées lors de la meilleure période de production des cippes d'Horus, tant d'un point de vue technique que pour la qualité du texte – fidélité aux écrits de référence et qualité des hiéroglyphes [37].

La seconde stèle d'Horus sur les crocodiles [photos 3-4 ; fig. 5-6] présentée ici [38] est d'un type très différent de la précédente. Bien qu'elle ne soit pas intacte non plus, les éléments conservés permettent de la rapprocher de plusieurs autres cippes connus par ailleurs. L'enfant Horus est, comme toujours, représenté de face et debout. De la main droite il tient deux serpents et un scorpion dont on distingue la queue et les pattes de gauche. Son bras gauche a disparu. Au-dessus de sa tête est figuré un très grand masque de Bès qui occupe toute la largeur conservée de la stèle et dont la largeur de la bouche correspond à celle de la tête d'Horus avec sa mèche, particularité que l'on retrouve sur un certain nombre d'autres stèles d'Horus [39].

Un élément particulier fait toute l'originalité de l'objet : au-dessus du masque de Bès se trouve en quelque sorte une seconde stèle d'Horus, de format plus réduit. Sur deux crocodiles affrontés se dresse le jeune dieu tenant un ou plusieurs animaux dans chaque main : on distingue de chaque côté une forme qui évoque le corps d'un serpent.

---

[34] Selon F. De Salvia (*OrAnt* 27, 1988, p. 129), « l'eta di produzione della steletta in esame permette di collocare il suo arrivo in Italia in epoca romane, piu probabilmente nel periodo imperiale… », en l'absence d'autre argument, celui-là ne me paraît pas très convaincant, même si la chose n'est pas improbable.

[35] Cf. A. GASSE, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles*, p. 22.

[36] M. MALAISE, *Inventaire préliminaire des documents égyptiens découverts en Italie*, *EPRO* 21, Leyde, 1972, p. 176-177.

[37] La stèle de Kition-Bamboula fait exception avec un texte en « pseudo-hiéroglyphes » ou plus exactement un *pseudo-texte* ou une *pseudo-inscription en hiéroglyphes*.

[38] Voir note 1. Pierre saponaire. H. conservée : 16 cm ; larg. max. : 7, 3 cm. Cf. *El enigma de la momia. El rito funerario en el antiguo Egipto*, catalogue de l'exposition au MARQ, 26 mars – 17 oct. 2010, Alicante, 2010, p. 33.

[39] Par exemple les stèles Baltimore cat. 741 (H. STERNBERG EL-HOTABI, *Untersuchungen* II, p. 6, pl. XLV) ; Hanovre inv. 1935.200.690 (*Ibid*., II, p.6, pl. XLV) ; Londres British Museum inv. 27.373 et inv. 27.374 (*ibid*., II, p. 54, pl. XLII et p. 55, pl. XLVII) qui appartiennent à l'extrême fin de la période pharaonique, voire au début de l'époque romaine ; toutes sont datées par H. STERNBERG EL-HOTABI, *loc. cit*., « Späte Hochphase » ; pour la dernière (BM 27.374), elle précise « Übergang frühe Kaiserzeit ».

Le décor du verso est peu visible car il a été incisé très superficiellement. On y distingue toutefois, aux trois cinquièmes de la hauteur (en partant de la base), les restes de deux paires d'ailes éployées horizontalement de chaque côté d'une sorte de triangle qui représente le buste d'un personnage apparemment anthropomorphe. L'ensemble est surmonté de quatre traits verticaux au-dessus de la tête – invisible – du personnage ailé. Ce motif évoque le « Bès panthée » qui figure, notamment, au sommet du verso de la stèle Metternich [40]. On le retrouve – pour rester dans le registre des documents magiques de tradition pharaonique – sur le recto des stèles Caire CG 9428 et CG 9429 [41], qui sont consacrées à cette forme de Bès et non à Horus. Plus bas, à gauche, un motif vertical évoque une autre silhouette anthropomorphe non identifiable.

Les données permettant de préciser la datation de notre cippe sont maigres en l'absence d'indications archéologiques ou prosopographiques.

Quelques stèles – généralement attribuées à la dernière période de production de ces monuments, c'est-à-dire de la fin de la période ptolémaïque à l'époque romaine – présentent un masque de Bès aussi volumineux que celui de notre stèle avec, en commun, certains traits particuliers : les sourcils « en virgule » au-dessus d'yeux arrondis aux paupières symbolisées par plusieurs traits parallèles, la forme du nez et de la bouche, ainsi que les boucles de la barbe en éventail. De plus, Bès est, sur ce type de stèle, presque toujours coiffé d'un *calathos* aplati qui forme un bourrelet allongé sur sa tête. Ces détails se retrouvent notamment sur certains cippes datés du début de l'empire romain [42].

Trait associé à cette forme particulière du masque de Bès, la silhouette d'Horus est systématiquement maltraitée ; le jeune dieu n'occupe plus qu'une place très modeste, parfois seulement le quart de la hauteur, avec une donnée constante : la largeur de sa tête, tresse comprise, ne dépasse guère celle de la bouche de Bès. Horus est mal proportionné, son buste et le plus souvent ses jambes sont trop courts et tassés, tandis que ses bras, généralement étendus vers le bas, sont trop longs. Sur notre stèle, le corps d'Horus n'est pas trop malmené et, sans avoir les proportions harmonieuses dont il jouissait sur la stèle présentée plus haut, il ne semble pas véritablement difforme. Détail remarquable, sinon unique, ici ses bras sont à demi repliés vers le haut et non tendus vers le bas. Le plus souvent, sur ce genre de stèles, il tient deux serpents dans chaque main ; leur tête est dirigée vers l'extérieur de la stèle et de gros scorpions sont dressés sous les serpents. Ici, un des deux serpents est tourné vers le centre de la stèle.

À une exception près (Baltimore 741) [43] qui ne possède qu'une paire de crocodiles, dans ce groupe de stèles, le décor représenté sous les pieds d'Horus est extrêmement développé jusqu'à occuper, parfois, la moitié de l'objet [44]. La faune qui grouille au-dessous du jeune dieu peut compter plusieurs couples de crocodiles surmontant un ou deux serpents, voire un énorme scorpion. Tous ces animaux sont figurés, à l'instar d'Horus et du masque de Bès, de

[40] Voir, par exemple, H. STERNBERG EL-HOTABI, *Untersuchungen* I, p. 298, fig. 113.
[41] G. DARESSY, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du musée du Caire, n^os^ 9401-9449. Textes et dessins magiques*, Le Caire, 1903, pl. X.
[42] En particulier Caire CG 9420 (H. STERNBERG EL-HOTABI, *op. cit.*, I, p. 152 et p. 283, fig. 86 b ; II, p. 40), Leyde A 1052 (*ibid.*, I, p. 147, p. 152, p. 284, fig. 87 ; II, p. 50), et Londres AE inv. 27 374 (*ibid.*, I, p. 152 ; II, p. 55 et p. 284, p. XLVII).
[43] H. STERNBERG EL-HOTABI, *op. cit.*, II, p. 6 et 183, pl. XLV. C'est la seule exception que j'ai repérée, mais il en existe probablement d'autres.
[44] Christie's New York, 11 décembre 2003, n° 75, p. 59.

manière grossière et schématique. Dans au moins un cas [45], le tout repose sur une base inscrite de pseudo-hiéroglyphes. Il est probable que la partie inférieure de notre stèle présentait un motif analogue.

Un autre point commun entre un certain nombre de ces stèles, toutes tardives [46], et la nôtre est la présence d'un élément en haut relief au-dessus du masque de Bès. Ces éléments peuvent être classés en trois catégories :

– Sur quatre stèles au moins (Kition KEF 940 [47], Florence cat. 54 [48], Baltimore cat. 740 [49] et Naples inv. 1013 [50]), le masque de Bès est posé sur la tête d'Horus qui est représenté dans une sorte de naos (« Schreinformige Stele » [51]) au-dessus duquel sont figurés plusieurs registres de divinités plus ou moins schématiquement représentées. Ces documents datent du milieu ou de la fin de la période ptolémaïque.

– Dans la majorité des cas, deux têtes de serpent apparaissent au-dessus de la stèle ; les corps des reptiles ondulent le long des côtés de la stèle et leur tête repose à plat sur son sommet, formant deux protubérances [52]. La plus ancienne (Budapest, musée des Beaux-Arts 51-2289 [53]) est datée de la fin du II^e^ siècle ou du I^er^ siècle av. J.-C., la plupart sont de la fin de la période ptolémaïque et les trois plus récentes (Leyde A 1052 [54], Oxford AM inv. 1886.336 [55] et Oxford AM inv. 1886.809 [56]) sont de l'époque romaine ou, pour la stèle de Leyde, de la période charnière fin ptolémaïque – début époque romaine.

– Enfin plusieurs stèles ont, à cet endroit, une scène montrant un ou plusieurs personnages. Sur l'une (Paris Louvre AE 1050 [57], datée de la fin de la période ptolémaïque ou du début de l'époque romaine), il reste la base de trois faucons en ronde bosse. Pour deux d'entre elles (Naples 1005 [58] et Paris Louvre AE 930 [59], datées de la fin de la période lagide), il s'agit d'un babouin assis contre un fond de stries rayonnantes. Sur une quatrième (Berlin inv. 10.264 [60], fin de l'époque ptolémaïque), on distingue un crocodile hiéracocéphale qui supportait un motif aujourd'hui cassé. Une cinquième (Baltimore 735 [61], début de l'époque ptolémaïque) montre deux crocodiles

[45] Leyde A 1052.
[46] La plus récente (Budapest, musée des Beaux-Arts 51-2289) est datée de la fin du II^e^ ou du I^er^ siècle av. J.-C.
[47] H. STERNBERG EL-HOTABI, *Untersuchungen* I, p. 291, fig. 101 ; II, p. 46.
[48] *Ibid*., I, p. 293, fig. 104 ; II, p. 27.
[49] *Ibid*., I, p. 154 et p. 190, pl. LI ; II, p. 6.
[50] *Ibid*., I, p. 154 ; R. CANTILENA, P. RUBINO, *La Collezione egiziana del museo archeologico nazionale di Napoli*, Naples, 1989, p. 104-105 ; M.R. BORRIELLO, T. GIOVE, *The Egyptian Collection of the National Archaeological Museum of Naple*s, Naples, 2000, p. 37.
[51] H. STERNBERG EL-HOTABI, *op. cit*., I, p. 154.
[52] Sur ces « stèles aux serpents », *ibid*., p. 146-153.
[53] *Ibid*., I, p. 124 ; II, p. 17; I. NAGY, « Une stèle magique de la collection égyptienne », *BMH* 100, 2004, p. 7-26. Cet auteur propose (p. 26) que cette stèle soit nettement antérieure au reste du corpus des « stèles aux serpents ».
[54] H. STERNBERG EL-HOTABI, *op. cit*., I, p. 147, p. 152, fig. 87 et 90.
[55] *Ibid*., I, p. 161 ; II, p. 74 et p. 197, pl. LVIII.
[56] *Ibid*., I, p. 161 ; II, p. 74 et p. 198-199, pl. LIX.
[57] *Ibid*., I, p. 158 ; II, p. 77-78 ; A. GASSE, *Stèles d'Horus sur les crocodiles*, p. 149-151.
[58] *Ibid*., I, p. 147, p. 150, fig. 84 ; II, p. 71 et p. 182, pl. XLVI.
[59] *Ibid*., I, p. 152 ; II, p. 77, fig. 93 ; A. GASSE, *op. cit*., p. 163-166.
[60] *Ibid*., I, p. 147 et p. 153 ; II, p. 8 et p. 176-177, pl. XLI a et b.
[61] *Ibid*., I, p. 124 ; II, p. 5 ; G. STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1946, p. 166 et pl. CVIII.

sous un motif également cassé. Sur une autre enfin (Londres BM EA inv. 27.374 [62], fin ptolémaïque – début époque romaine), ce registre est occupé par deux grenouilles très grossièrement sculptées surmontées d'un uraeus sur fond de stries rayonnantes.

C'est donc à cette dernière catégorie que se rattache notre stèle. La comparaison avec les documents voisins incite à la dater au plus tôt de la fin de la période ptolémaïque et plus certainement de la période romaine. Toutefois, les ressemblances ne sont pas assez précises pour que l'on puisse identifier un atelier de fabrication commun à plusieurs stèles, d'autant plus que la provenance exacte de ces documents est pratiquement toujours inconnue.

Quoi qu'il en soit, d'un point de vue formel, l'iconographie de ces cippes tardifs semble presque une caricature des motifs traditionnels [63]. Or leur grand intérêt est d'accorder une importance nouvelle aux principaux « acteurs » de ce décor. L'enfant Horus, considéré comme le Sauveur, est toujours au centre des stèles, mais il est de plus en plus petit et comme coincé entre les animaux « inférieurs » et le masque de Bès. Avec ces crocodiles, serpents, scorpions et autres tortues, c'est un monde menaçant hypertrophié qu'il semble dominer à grand-peine. Au-dessus de lui, l'écrasant presque, le masque de Bès, gros visage bienveillant, apparaît comme un élément rassurant et sans doute comme le véritable sauveur.

Outre leur fonctionnement magique évident, les stèles d'Horus sont chargées d'une symbolique solaire [64]. Pour résumer très schématiquement les choses, on peut dire que le jeune Horus incarne le soleil naissant et renaissant, triomphant des forces négatives incarnées par les animaux dangereux, aidé par Bès, protecteur de l'enfance associé si étroitement à Horus qu'il en devient presque le substitut. L'élément original de notre stèle – le motif sculpté à son sommet – illustre en quelque sorte cette renaissance perpétuelle, fondamentale dans la pensée égyptienne en montrant le triomphe d'Horus issu du triomphe d'Horus articulé autour de la figure essentielle de l'énorme masque de Bès [65].

Alors que la qualité esthétique de ce cippe est loin d'égaler celle du premier, son intérêt n'est pas moindre puisqu'il illustre de façon unique la vivacité de la pensée égyptienne et ses possibilités créatrices à une époque déjà fort éloignée du classicisme pharaonique.

Si l'on ne considère que l'image d'Horus sur ces cippes, depuis les premiers témoins jusqu'aux derniers, l'évolution au cours d'un millénaire et demi environ est remarquable. Sur les premières stèles, datées de la XVIII^{e} dynastie, Horus, assimilé au dieu Ched d'origine probablement asiatique, est un jeune homme vigoureux, présenté comme un guerrier plein d'ardeur. À la période de plus grande production, fin XXX^{e} dynastie – début de l'époque ptolémaïque, Horus a nettement rajeuni et, comme sur notre première stèle, paraît un jeune enfant, pas encore adolescent. Les dernières stèles, datées de l'empire romain, montrent un Horus qui n'est plus qu'une sorte d'avorton disproportionné. Néanmoins la puissance de ses sortilèges n'en est que plus spectaculaire, d'autant qu'il semble lutter, on l'a vu, contre des forces négatives décuplées. À sa manière, cette évolution iconographique traduit naïvement mais avec une grande puissance évocatrice, par le biais d'une créativité exubérante, les craintes métaphysiques éprouvées par les Égyptiens dans la vie quotidienne, puisque ces

[62] H. STERNBERG EL-HOTABI, *op. cit.*, I, p. 152 ; II, p. 55 et p. 186, pl. XLVII.
[63] Sur l'évolution des cippes depuis l'époque ptolémaïque, voir D. SAURA, *Las estelas mágicas de « Horus sobre los cocodrilos »*, Madrid, 2009, p. 161-172
[64] Pour l'interprétation mythologique des stèles d'Horus, voir I. NAGY, *BMH* 100, 2004, p. 23-29 ; et particulièrement p. 24 sur le rôle de Bès (avec bibliographie).
[65] Il est probable qu'un motif analogue se trouvait au-dessus des stèles Baltimore 735 et Londres BM EA inv. 27.374.

objets, loin de la religion des temples, reflètent les croyances personnelles des habitants du vieux pays des pharaons.

À la même époque, au sud de l'Italie comme sur les bords du Tibre, ainsi que dans la plupart des sites où ont été trouvés des cippes d'Horus, ce sont presque toujours des pièces créées lors de la meilleure période de production, c'est-à-dire pendant les XXVI-XXX^{e} dynasties ou à l'époque ptolémaïque qui ont été découvertes. Alors que les stèles fabriquées et utilisées en Égypte à l'époque romaine ne portent plus guère que des pseudo-inscriptions [66], hors d'Égypte on ne se sert que de monuments de la facture la plus « classique » et couverts de véritables textes hiéroglyphiques (notamment les textes *A* et *B* de Daressy). Outre l'indéniable fascination pour cet exotisme égyptien dont le succès alla croissant malgré qu'en eussent les premiers empereurs, il y a là indéniablement une recherche d'authenticité : l'antiquité de ces objets vieux déjà de quelque mille ans mais aussi leur contenu iconographique et textuel en garantissaient l'efficacité. Hadrien lui-même, lorsqu'il fit graver l'obélisque d'Antinoos, recourut aux meilleurs savants pour composer un texte dans un égyptien complexe et raffiné qui devait être encore compris d'une certaine élite [67]. C'est ainsi que l'on peut trouver, sur les bords du Nil, des objets tardifs dont l'aspect semble fortement dégénéré par rapport au canon égyptien « classique » et de purs produits de la meilleure tradition pharaonique sur les rives du Tibre.

L'examen de ces deux monuments, certes humbles témoins d'une civilisation sur son déclin, devait figurer dans ce volume dédié à l'ami qui, chose rarissime dans les études égyptologiques françaises, est aussi à l'aise dans l'Alexandrie des Ptolémées que dans la Rome des Césars.

[66] Voir *supra*, n. 37.
[67] Voir J.-Cl. GRENIER, *L'Osiris Antinoos*, *CENiM* 1, Montpellier, 2008.

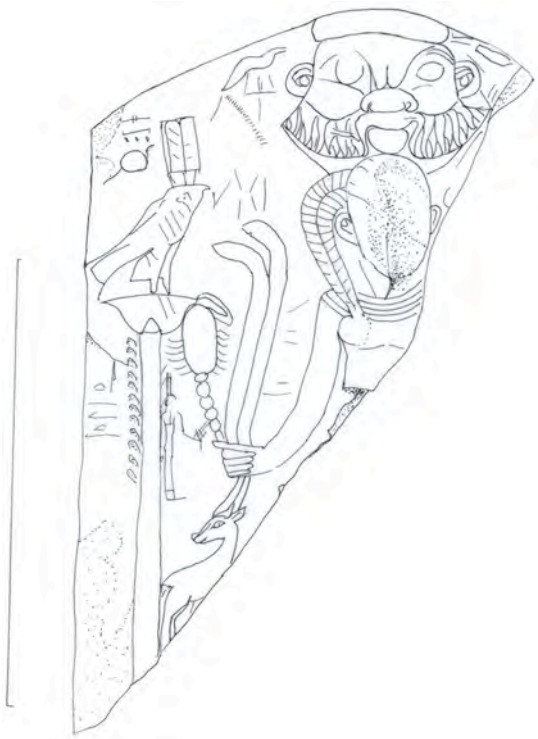


Fig. 1. Stèle n° 1, recto.

Fig. 2. Stèle n° 1, verso.

Fig. 3. Stèle n° 1, côté droit.

Fig. 4. Stèle n° 1, sommet.

Fig. 5. Stèle n° 2, recto.

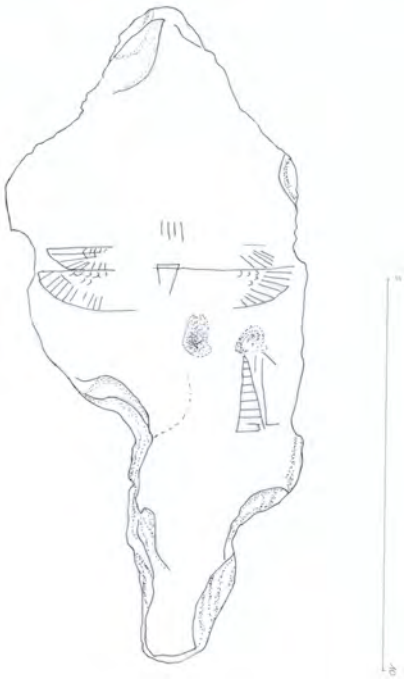


Fig. 6. Stèle n° 2, verso.

Photo 1. Stèle n° 1, recto.

Photo 2. Stèle n° 1, verso.

Photo 3. Stèle n° 2, recto.

Photo 4. Stèle n° 2, verso.

Infans anserem strangulat : est-ce un jeu pour Harpocrate ?

Jérôme Gonzalez

Δεῖ δέ, ἡνίχα ἂν ἐκφράζωπεν καὶ μάλιστα
ἀγάλματα τυχὸν ἢ εἰκόνας ἢ εἴ τι ἄλλο
τοιοῦτον, πειρᾶσθαι λογισμοὺς προστιθέναι
τοῦ τοιοῦδε ἢ τοιοῦδε παρὰ τοῦ γραφέως ἢ
πλάστου σχήματος *
Nicolas le Sophiste, *Progymnasmata*, 12.

LORS D'UN PRÉCÉDENT ARTICLE, la valeur de sociabilité exprimée par des figurines de chiens maltais en terre cuite a paru être une piste prometteuse afin d'éclairer la valeur emblématique de certaines coroplathies gréco-romaines d'Égypte [1]. Parmi celles-ci, la figurine de l'enfant étranglant l'oie semble pouvoir se prêter à ce genre de prospection. Une « matière avicole » que nous sommes heureux de présenter au dédicataire de ces *Mélanges*, présage d'une félicité rêvée de *chénophylax* gascon…

Notre propos n'est pas tant d'identifier à tout prix un thème largement exploré [2], que d'adopter un point de vue peu ou pas développé. Il consistera à délaisser, peut-être

---

* « Lorsque nous décrivons, et en particulier si nous avons affaire à des statues, à des tableaux ou à tout autre objet similaire, il faut essayer d'ajouter des raisonnements pour rendre compte de telle ou telle forme choisie par le peintre ou le sculpteur » (traduction É. Prioux). Il convient de signaler ici que certains développements jugés de prime abord superfétatoires ont finalement été conservés. Le type d'analyse adopté et la matière déjà sujette à de nombreuses exégèses ont plaidé pour une prise en compte des différentes perspectives engagées par le groupe statuaire. Les négliger aurait sapé le système de valeurs délibérément suggéré par celui-ci, un système que l'on se propose d'examiner précisément. Que Mme Annie Gasse, MM. Bernard Mathieu et Dimitri Meeks trouvent ici l'expression de ma gratitude pour leurs précieuses suggestions.

[1] J. GONZALEZ, « Maltais, *trophè*, *ktèsios*… Remarques autour des figurines de chien en terre cuite d'Égypte », *ENiM* 4, 2011, p. 159-196.

[2] En premier lieu Chr. KUNZE, *Zum Greifen nah. Stilphänomene in der hellenistischen Skulptur und ihre inhaltliche Interpretation*, Munich, 2002, p. 142b-155a ; puis P. SCHOLLMEYER, « Der Münchner *Ganswürger* – ein ptolemäischer Kindgott ? », dans D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (éd.), *Kindgötter im Ägypten der Griechisch-Römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des Interkulturellen Kontakts*, *OLA* 128, Louvain, Paris, Dudley, 2003, p. 283-300 ; B.S. RIDGWAY, « The Boy Strangling the Goose: Genre Figure or Mythological Symbol? », *AJA* 110/4, 2006, p. 643-648 ; S. SCHLEGELMILCH, *Bürger, Gott und Götterschützling Kinderbilder der hellenistischen Kunst und Literatur*, Berlin, 2009, p. 4-5 ; p. 90-94 (œuvre d'Hérondas) ; p. 118-119 ; p. 139-140 (motif dans les jardins romains) ; ajouter A.P. KOZLOFF, « Harpocrates and the Sacred Goose », *AncW* 3/3-4, 1981, p. 80-81, et l'étude de S. REINACH, « Esculape et l'enfant à l'oie », *RevULB* 6, 1900-1901, p. 241-250. Devrait être joint au dossier un vase plastique attique représentant un nain empoignant le cou d'une oie morte portée sur son dos, oie reconnaissable par son bec plat au bout arrondi et à ses pattes ; voir V. DASEN, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993, p. 183 ; p. 304, n° 103 ; pl. 70.2 et H. HOFFMANN, *Sotades. Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford, 1997, p. 157, fig. 86-87 ; les autres exemplaires en forme de rhyton (réf. dans V. DASEN, *op. cit.*, p. 298-299 ; H. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 157-158) sont dotés soit de grues « traditionnellement » chassées par les pygmées, soit d'un volatile difficilement

provisoirement, la *lectio aegyptiaca* encore récemment proposée par B.S. Ridgway, un des derniers auteurs à s'être penché sur la question [3]. Plutôt que d'y voir un document « more meaningful from a non-Greek point of view », la présente proposition est susceptible d'amener des éléments plus en accord avec ces « monuments in obvious Greek style » [4]. Ce n'est qu'après cette lecture que la présence éventuelle du jeune dieu égyptien Harpocrate pourra être reconsidérée.

Cet article a pour but de mettre en perspective le thème iconographique éponyme avec certains faits / rites sociaux. Comme pour le chien maltais, il y a là raison d'y reconnaître un stéréotype figuratif avec animal relevant d'un même mode de penser.

La démarche adoptée, sans être tributaire d'un comparatisme absolu, a comme point de départ un type de pratiques sociales diversement observées en Europe dès l'époque médiévale. Une démarche éprouvée lors d'une étude consacrée aux jeux de noix de la Rome antique clarifiés par des jeux de billes traditionnels pratiqués il y a encore peu de temps en Franche-Comté [5]. Le rapport est d'autant plus marqué qu'il concerne une activité populaire de type « ludique » [6].

Fig. 1. Enfant étouffant l'oie (Louvre MR 168 / Ma 40 ; © J. Gonzalez).

identifiable ; pour les oies remplaçant à l'occasion les grues des géranomachies, Chr. VENDRIES, « L'enfant et le coq. Une allusion à la gladiature sur la mosaïque des "enfants chasseurs" de Piazza Armerina », *AntTard* 15, 2007, p. 168b-169a, et n. 85 ; H. HOFFMAN, *op. cit.*, p. 158.

[3] B.S. RIDGWAY, *op. cit.*, p. 643 ; l'auteur semble ignorer l'étude de P. Schollmeyer.

[4] *Ibid.*

[5] N. BOURGEOIS, M.-Fr. CHAUVE, J.-Y. GUILLAUMIN, « Jeux de noix de la Rome antique et jeux de billes de Franche-Comté », *DHA* 33/1, 2007, p. 71-84.

[6] Intéressante en ce sens la supposition de Chr. KUNZE, *op. cit.*, p. 148-149, n. 825-826, au sujet de l'enfant à l'oie représentant peut-être un jeu particulier (sans guère plus de précision) ou un culte légendaire non-attesté (piste plus développée).

Ne s'agissant ici que d'une note, seuls quelques caractères du groupe iconographique <enfant étranglant / étouffant l'oie> seront retenus. Tout d'abord, il semble admis que le thème est connu depuis la haute époque hellénistique. Ensuite, il montre à l'œuvre un enfant d'environ 6 ans [7], un παῖς donc, en posture « inamicale ». L'animal empoigné appartient à la famille des oies [8]. Excepté le toupet de cheveux au-dessus du front [9] ou une éventuelle paire d'ailes, rien dans l'apparence de l'enfant n'évoque Harpocrate.

Il convient d'insister sur le fait que seul ce groupe iconographique est l'objet des commentaires à suivre. Sont donc théoriquement exclues les figurines de terre cuite représentant Harpocrate, clairement identifié, chevauchant l'oie [10]. Toutefois, nous verrons que certaines significations dégagées au cours de cet article peuvent être réinvesties afin d'expliquer ces autres figurines.

L'essentiel est de mettre en perspective une pratique agonistique nommée « jeu de l'oie ». Elle est connue sur le continent européen depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours [11]. Il en existe des variantes assez nombreuses, remplaçant par exemple l'oie par un coq. Elle est pratiquée par de jeunes gens – A. Van Gennep parle d'« écoliers » [12] –, des adolescents en passe d'accéder à l'âge adulte. Une de ces variantes porte le nom « tirer le cou de l'oie ». Des garçons pouvaient être confrontés à des oies dont ils devaient s'emparer et arracher ou tordre

---

[7] Problème débattu de l'expression « sex anno » rencontrée chez PLINE, *Histoire naturelle* XXXIV, 84 ; voir Chr. KUNZE, *op. cit.*, p. 144a-145a, et n. 800 ; P. SCHOLLMEYER, *op. cit.*, p. 289 ; B.S. RIDGWAY, *op. cit.*, p. 644, et n. 7.

[8] P. Sineux (« La visite au sanctuaire : le Mime IV d'Hérondas ou propos sarcastiques sur une émotion esthétique », dans C. Bertho-Lavenir [éd.], *La visite du monument. Actes du Colloque du CHEC [31 septembre-2 octobre 1999]*, Clermont-Ferrand, 2004, p. 42, et n. 43) remarque à juste titre que la mention τὴν χηναλώπεκ' ὡς τὸ παιδίον πνίγει chez Hérondas (*Mime* IV, col. 20, v. 31) donne l'image d'un palmipède plus petit que ceux étouffés par l'enfant représentés par les statues de marbre ou les figurines de terre cuite (voir aussi B.S. RIDGWAY, *op. cit.*, p. 644, n. 8). Ces derniers, longs de plus de 1 m (proportionnellement à la taille de l'enfant), de même que l'apparence de leur bec, à peu près aussi long que la tête et assez plat, est conforme au genre Anser plutôt qu'aux Tadorninae ou à l'*Alopochen aegyptiacus* auxquels le chénalopex est identifié (environ 70 cm de long, bec demi-cylindrique assez court ; S.M. GOODMAN, P.L. MEININGER, *The Birds of Egypt*, Oxford, 1989, p. 156-157 ; J. KEAR, *Ducks, Geese and Swans I. General Chapters, and Species Accounts (Anhima to Salvadorina)*, Oxford, 2005, p. 401-407) ; ainsi Aristote (*Histoire des animaux* VIII, 593B) distingue le χηναλώπηξ de l'oie χήν classée dans la catégorie des gros oiseaux (*ibid.* VI, 563A : Καὶ τῶν ἄλλων δὲ τοῖς μεγάλοις ὁ χρόνος τοσοῦτός ἐστι τῆς ἐπῳάσεως, οἷον χηνὶ καὶ ὠτίδι·) ; même distinction au sujet de la taille dans ÉLIEN, *Sur la nature des animaux* V, 30.

[9] Ce détail courant des représentations d'enfants et plus généralement de jeunes gens est un signe discriminant ; non seulement ce toupet capillaire, μαλλός / *cirrus*, évoque la classe d'âge dont il va être question dans cet article et pour lequel voir B. LEGRAS, « Mallokouria et mallocourètes. Un rite de passage dans l'Égypte romaine », *CCG* 4, 1993, p. 120-121, mais il déterminera aussi la classe des jeunes athlètes, notamment de jeunes lutteurs, voir à ce propos J.-P. THUILLIER, « Le *cirrus* et la barbe. Questions d'iconographie athlétique romaine », *MEFRA* 110/1, 1998, p. 351-380, le *cirrus* comme apanage des *paides*.

[10] Pour ne citer que quelques exemples, Fr. DUNAND, *Terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris, 1990, p. 88-90, n° 187-193 ; L. TÖRÖK, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt*, Rome, 1995, p. 76-77, n^{os} 84-85 ; pl. 47 ; D.M. BAILEY, *Catalogue of the Terracottas in the British Museum* IV. *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, Londres, 2008, p. 36, n° 3071EA-3074EA ; pl. 13 ; p. 16a, pour un commentaire.

[11] Pour la France, matériel important rassemblé dans le chapitre « Le cycle de Carnaval-Carême » par A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain* I/3, Paris, 1947, p. 958-961 ; également p. 1022 ; p. 1105 (parallèle avec le combat de coqs) ; M. BOITEUX, « Chasse au taureau et jeux romains de la Renaissance », dans Ph. Ariès, J.-Cl. Margolin (éd.), *Les jeux à la Renaissance*, Paris, 1982, p. 41 ; R. GERMAIN, *La France centrale médiévale. Pouvoirs, peuplement, société, économie, culture*, Saint-Étienne, 1999, p. 284 ; P. GORINI, *Jeux et fêtes traditionnels de France et d'Europe*, Rome, 1994, p. 38 (variante p. 129).

[12] *Infra*, n. 23.

le cou à la main [13]. Dans les années 40, M. Roques s'est penché sur le sens de l'expression « copper l'oe », un des noms en ancien français donné au « jeu de l'oie ». Il établit qu'elle traduit l'idée d'avoir fait merveille, de faire quelque chose de remarquable ou de « décrocher la timbale » après s'être mesuré à autrui. L'information est intéressante, notamment le dernier point qui renvoie au sens de « juster » / « jouter », c'est-à-dire, entre autres, « se mesurer à ». Il révèle par conséquent que ces jeux d'adresse populaires imitent, en les transposant, les jeux des groupes sociaux supérieurs (noblesse) [14]. Abonde en ce sens le titre de *roi* accordé au vainqueur de la confrontation [15]. V. Pelosse a pu ainsi mettre en analogie le « jeu de l'oie » et le « rituel de la vénerie royale » destiné aux fils de rois mérovingiens prêts d'atteindre l'âge viril, en tant que « rite collectif et ludique de mise à mort spectaculaire et "cruelle" d'un animal ; quel que soit le degré de "conscience" des acteurs individuels, qu'ils y participent par "plaisir", par conformisme social ou pour toute autre raison, le résultat est une intégration renforcée du groupe (communauté villageoise, aristocratie) » [16]. Dans cette joute, il semble que la connotation religieuse ait été moindre mais qu'en revanche cette pratique périodique s'insérait dans un contexte festif communautaire d'ordre transgressif [17]. Un fait est certain, ces rites sociaux sanctionnaient le passage de l'enfance au monde adulte.

Le point d'ancrage de la démonstration repose sur la posture combative de l'enfant se mesurant à l'oie, posture qui reflète, même éloignée dans le temps, les pratiques brutales du « jeu de l'oie » [18]. Elle appartient ainsi à la catégorie des « manipulations violentes d'animaux » bien connues pour l'Antiquité. Parmi ces « jeux » violents pratiqués essentiellement par de jeunes gens, peuvent être cités le jeu de frappe-caille (ὀρτυγοκοπία), les combats de coqs (ἀλεκτρυόνων ἀγῶνες) ou de cailles [19]. Ce qui importe naturellement dans ces joutes, c'est d'en sortir vainqueur. Cependant, les raisons attribuées à l'échec sont instructives. En effet, lorsque l'animal est vaincu au jeu de frappe-caille, à savoir s'il quitte le cercle dans lequel il est violenté par un adolescent, ce qui est retenu, c'est le mauvais dressage réalisé par son propriétaire : leur disqualification est signe de mauvais(e) élevage / formation. Or, il est important de rappeler qu'être capable de rester au sein d'un cercle tracé ou

[13] Diverses variantes dans M. ROQUES, « Copper l'oe », *CRAIBL* 84/5, 1940, p. 395-401, dont p. 397, n. 3, pour la capture d'un oison suivie de l'arrachage d'une partie du corps (tête ?). L'usage fréquent d'une lame émoussée pour décapiter oie et coq rappelle une plaque de terre cuite sur laquelle un grotesque équipé de coutelas, l'un brandi et l'autre glissé dans sa ceinture, agrippe une oie par le cou, Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 267, n° 793 ; voir la figuration d'un nain armé d'un couteau poursuivant des oies sur un vase béotien dans P. WOLTERS, G. BRUNS, *Das Kabirenheiligtum bei Theben* I, Berlin, 1940, p. 99 ; pl. 29,2.

[14] R. GERMAIN, *loc. cit.*

[15] Voir *infra*, n. 23 ; ces cérémonies mettent en scène l'hommage féodal, N. PELLEGRIN, « Jeux de jeunesse. Conflits d'âge et rivalités inter-villageoises dans le Centre-Ouest à l'époque moderne », dans Ph. Ariès, J.-Cl. Margolin (éd.), *op. cit.*, p. 587-588 (« hommage du roitelet » et « tir à l'oiseau au bâton »).

[16] V. PELOSSE, « Imaginaire social et protection de l'animal. Des amis des bêtes de l'an X au législateur de 1850 (2e partie) », *L'Homme* 22/1, 1982, p. 42-43.

[17] É. BARATAY, *Et l'homme créa l'animal. Histoire d'une condition*, Paris, 2003, p. 269-271.

[18] Pour le corps à corps entre jeunes gens et animaux comme rite d'intégration, mettre en parallèle la pratique du « soulèvement des bovins » et ses variantes étudiées par V. MEHL, « Le beau et la bête. Initiation et maîtrise des victimes sacrificielles », dans Fr. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Rennes, 2006, p. 209-223 (signe de « leur évolution physiologique et leur transformation vers la maturité et la majorité qui marquent leur intégration définitive dans la communauté civique et religieuse. » [p. 222]).

[19] Règles décrites dans POLLUX, *Onomasticon* IX, 102-110 ; O. NAVARRE, dans Ch. Daremberg, E. Saglio (éd.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments* III/2, Paris, s.d., *s.v.* Jeux avec les animaux, p. 1360a ; Chr. VENDRIES, *op. cit.*, p. 159-179 (p. 168, et n. 81, pour les combats de cailles), sur la mosaïque étudiée par Chr. Vendries, la présence d'un enfant luttant avec une oie capturée au « lasso » est notable (photo p. 162, fig. 4-5 et p. 163, fig. 6, pour une variante), s'agissant de cette oie, voir p. 163b, et n. 30 (oie du Nil ou oie sauvage).

matérialisé de quelque façon que ce soit est un principe qui préside à plusieurs rites d'intégration [20].

Le combat de coqs rejoint, métaphoriquement, cette perception des faits. Certes, il s'agit de vaincre, mais c'est la joute indécise qui est plus exactement soulignée dans l'iconographie [21] : qui sera vainqueur, qui sera perdant ? Le combat en cours, sorte de période intermédiaire, est bien sûr commun à l'image de l'enfant en train de lutter avec l'oie [22]. En revanche, dans le cas du combat de coqs, l'issue engagée par la défaite est clairement de l'ordre de l'esclavage selon ce dialogue extrait des *Oiseaux* d'Aristophane (69-70) : « – *Thérapôn-Épopo*. Je suis un oiseau esclave (δοῦλος). / – *Euelpidès*. Tu as été vaincu par quelque coq ? » [23]. L'image du coq traduit l'idée de victoire, de succès à la joute [24]. Mais la citation rapportée par Plutarque « Il se blottit comme un coq, repliant son aile, en esclave » rend manifeste la crainte face à un être supérieur [25].

Or, afin d'obtenir un animal à même de gagner et d'éviter ces sentiments de crainte, tout doit être mis en œuvre dans son élevage-entraînement (γυμνάζω). Ce procédé est exposé par Platon (*Lois* VII, 789B-D) dans un passage consacré au corps en devenir de l'enfant (santé, beauté, vigueur). Il s'applique à tout ὀρνίθων θρέμματα, « petit d'oiseau », et concerne le développement des volatiles de combat, coqs ou cailles. Pratiqué surtout par les enfants (παῖδες), il consiste à les houspiller (πόνος), les mettre sous les bras ou les maintenir dans la main lors des déplacements afin de les aguerrir. Le thème du dressage répond à celui de la

---

[20] Valeur de cette pratique ainsi présentée par Fl. GHERCHANOC, « Le lien filial dans l'Athènes classique : Pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Mètis* 13, 1998, p. 317 : « Le loup, comme le bœuf, qui sort de la ronde et se met en dehors du cercle devient victime et sert de repas. Dans le cas du bébé, il ne s'agit pas, bien entendu, de le sacrifier, mais au contraire de le présenter puis de le lier au foyer, lieu d'incorporation des nouveaux venus – au foyer qui lui-même, symboliquement, le choisit et le reçoit. Resté dans la ronde, le nourrisson devient membre de l'*oikos* et pourra désormais faire partie du cercle des co-mangeurs. »

[21] Le parallèle doit être fait avec la valeur « sociopolitique » repérée dans la géranomachie et « l'indétermination du combat, un *entre-deux* fondamental » conforme aux « prémices du succès de l'éphèbe » mis en évidence à plus haute époque par K. MACKOWIAK, « Combats de pygmées et de grues, d'Homère à la figure noire attique », dans S. David-Guignard, É. Geny (éd.), *Troïka. Parcours antiques. Mélanges offerts à Michel Woronoff* I, Besançon, 2007, p. 97 ; considérer aussi la remarque au sujet du « pygmée victorieux qui porte sa grue » (voir *supra*, n. 2) dans *ibid*., p. 98 : « c'est là une image de trophée (…) [qui] semble bien émaner d'un référent d'ordre sociopolitique. Créateur de tout un système de valeurs correspondants, ce référent élabore en somme un discours d'*andreia* qui amène à relativiser le référent mythique hérakléen (…) ».

[22] L'indécision du combat soumis à la fortune ferait songer à l'oie comme forme revêtue par Némésis / Diké cherchant à garantir sa virginité face aux assauts de Zeus ; P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*[2], Paris, 1958, p. 312a ; pour « Némésis et l'agôn », notamment en Égypte, B. LICHOCKA, *Némésis en Égypte romaine*, *AegTrev* 5, Mayence, 2004, p. 77-81.

[23] Il est à remarquer que Θεράπων, l'« Esclave » supposé vaincu par un coq, est un τροχίλος, « roitelet » (*Oiseaux*, 80) ; que le roitelet fasse partie des volatiles pourchassés lors d'une variante du jeu de l'oie ne relève-t-il ici que de contingences ? Le garçon ayant réussi à capturer le roitelet est proclamé *roi*, de même que le chef de la jeunesse (donc d'une classe d'âge, le groupe des jeunes garçons) est nommé « roi des coqs » après que son coq a remporté le combat (A. VAN GENNEP, *op. cit*., p. 1102-1105, pour ces combats de coqs organisés par des « écoliers » et à l'issue desquels le propriétaire du vainqueur devenait *roi*), bien évidemment le vainqueur du jeu de l'oie devient également *roi* ; pour les parallèles possibles, la position du roitelet vis-à-vis d'un oiseau qui lui est supérieur (au moins morphologiquement, tel un coq ou un aigle), consulter J.-L. LE QUELLEC, « Le roi des oiseaux : Rabertaud, Sibbus, Rokh et Garuda », *BSMF* 182-183, 1996, *passim*, dont p. 82, pour le thème de l'élection du roitelet, roi (βασιλεύς) des oiseaux, connu par Aristote et Pline. En Grèce ancienne, il existe aussi un roi des cailles, terme désignant l'oiseau guidant et protégeant ces migrateurs contre les rapaces, voir Chr. ESCARMANT, J.-L. LE QUELLEC, « La chasse au Bitard des étudiants poitevins : Panurge bachelier », *EtudRab* 43, 2006, p. 79.

[24] Ph. BRUNEAU, « Le motif des coqs affrontés dans l'imagerie antique », *BCH* 89/1, 1965, p. 90-121.

[25] M. CHANTRY, « Phrynichos dans les scholies d'Aristophane », *RPhil* 75/2, 2001, p. 244.

trophè impliquée dans l'élevage des enfants abordé *via* l'image du chien maltais [26]. Ces mouvements sont donc bénéfiques tant aux oiseaux de combat qu'aux jeunes enfants [27].

Toutefois, ici s'impose le souhait de réussite à l'issue d'une confrontation, la réussite du passage à un stade supérieur avec reconnaissance de la valeur atteinte par le *pais* vainqueur (intégration). Sa valeur tient à l'évaluation de son éducation et de son entraînement lors d'une confrontation. Il en va de même à l'issue du « jeu de l'oie » lorsque l'adolescent vainqueur est couronné *roi*. Manière de rite de passage, l'appartenance au groupe adulte de la communauté ou au groupe des éphèbes puis des citoyens résulte d'une épreuve ou de l'examen de la valeur du postulant [28]. M. Durand a montré que l'*agôn* (jeu, lutte) et la *dokimasie* (examen) auxquels se soumet l'athlète engagent des implications de cohésion sociale, d'éducation et de politique [29]. Ajoutons que cette notion de cohésion sociale, notamment en intégrant une classe d'âge, se retrouve dans le déroulement de combats de coqs observés dans l'Oise (Jeudi-Gras), ceux-là même organisés par des écoliers (voir *supra*, n. 23) et à l'issue desquels le *roi* offrait un « banquet » à ses camarades [30].

Il s'agit donc là d'un combat « par procuration » (coq / caille) ou d'un succédané de chasse (oie) en relation avec le thème du futur éphèbe éprouvé. C'est dans cet ordre d'idée, mais pour la classe d'âge des éphèbes, que pourraient être compris les combats de coqs organisés annuellement par la cité de Pergame [31]. Au passage, ne peut être ignoré le « criobole » pendant lequel les éphèbes de cette cité « luttaient à qui se saisirait d'un bélier » (II^{e} s. apr. J.-C.) [32]. Les éphèbes pergaméniens font combattre leur coq afin d'éprouver leur valeur mais ne combattent pas directement ; ce que le Solon de l'*Anacharsis* de Lucien exposait après avoir vanté le fait que les « membres d'une même classe d'âge » [33], de futurs citoyens, devaient assister aux combats de cailles et de coqs (ὀρτύγων καὶ ἀλεκτρυόνων ἀγῶνας) afin de prendre des leçons de courage au combat [34].

---

[26] *Infra*, et n. 82.

[27] Consulter Dj. AGNE, « Le παῖς du Livre VII des *Lois* de Platon : une nouvelle pédagogie de l'enfance », dans S. David-Guignard, É. Geny (éd.), *op. cit.*, p. 213-214, retenir l'idée du « façonnement du citoyen » (*ibid.*, p. 214-217).

[28] Voir l'exemple de l'intégration du nouveau-né, de l'enfant, au sein de l'*oikos* et de la phratrie dans Fl. GHERCHANOC, *op. cit.*, p. 313-344. En termes d'examen, un rapprochement peut être fait avec la *dokimasie* des jeunes cavaliers (liés à un espace frontalier) figurée sur la céramique attique, ces derniers défilent devant les adultes de la cité qui examinent leur monture (dressage) et recrutent après estimation les cavaliers jugés aptes (rapport de l'éducation des jeunes et de la guerre) ; Fr. LISSARRAGUE, *L'autre guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris, Rome, 1990, p. 217-231 ; p. 238.

[29] M. DURAND, *La compétition en Grèce antique. Généalogie, évolution, interprétation*, Paris, 1999, p. 166-168 ; p 174-176.

[30] Même processus en Eure-et-Loir où, au lendemain des combats (Mardi-Gras), le vainqueur offrait un banquet aux jeunes gens qui moquaient les perdants de la veille ; pour ces combats des Mardi et Jeudi-Gras, A. VAN GENNEP, *op. cit.*, p. 1103-1104, retenir aussi le commentaire relatif au « caractère militaire » du cortège formé des écoliers.

[31] PLINE, *Histoire naturelle* X, 50.

[32] L. ROBERT, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Paris, 1940, p. 316.

[33] Le terme employé est ἡλικία ; compte tenu du contexte, il s'agirait de la classe d'âge s'entraînant au gymnase.

[34] LUCIEN, *Anacharsis ou sur les Exercices corporels*, 37. Il est d'autant plus significatif que Lucien, après la narration de ces faits, mentionne le rite d'initiation de la *bomolochia* inclus dans une fête à Artémis (*ibid.*, 38), voir Fr. FRONTISI-DUCROUX, « La *bomolochia* : autour de l'embuscade à l'autel », *Recherches sur les cultes grecs et l'Occident* 2, *Cahiers du Centre J. Bérard* 9, Naples, 1984, p. 29-50. Pour une analyse de l'*Anacharsis* dans le cadre éducatif du gymnase grec sous l'Empire, J. KÖNIG, *Athletics and literature in the Roman Empire*, Cambridge, 2005, p. 45-96. On ne manquera pas de citer la description de la lutte avec ses étouffements et ses

La classe d'âge en question est bien celle des *paides*, ce que dit clairement la représentation de l'enfant en lutte avec l'oie, le mot *pais* désignant tout aussi bien des enfants de 3 à 16 ans que des *neoi* en certaines occasions [35]. L'Égypte romaine donne ainsi l'exemple d'examens éphébiques annuels concernant des enfants de 3, 7, 11 et 12 ans ; de plus, il faut rappeler le cas des participants aux fêtes éphébiques désignés comme membres de la catégorie des *paides* [36].

Le motif iconographique suggère alors le thème des « enfants victorieux », entre autres à la lutte, célébrés par les épinicies du V^e^ siècle av. J.-C. Ces textes mobilisent les liens de parenté autour de la *philotimia*, une victoire qui découle des valeurs de la famille à laquelle appartient l'enfant qui les reproduit à son tour [37]. Cette filiation dans le succès sportif est une promesse d'avenir, de celles mises en scène dans les défilés (passages en revue) de jeunes vainqueurs couronnés, comme une preuve patente aux yeux de la cité assemblée [38]. Pour les représentations anonymes que sont les groupes à l'enfant et l'oie, il faut reconnaître une matérialisation dénuée de toute référence précise, si ce n'est la transmission de thèmes similaires à ceux des épinicies [39], un genre partageant des structures de rite d'initiation [40].

S'agissant du choix d'une oie pour la joute du *pais*, il s'oppose aux animaux, tel le cerf ou le sanglier, habituellement figurés dans l'iconographie de l'héroïsme cynégétique [41]. Toutefois, la taille imposante de l'oie face à l'enfant et la posture du *pais* (positionnement et prises) évoque en fait une lutte (*palè*) visiblement héroïque. Il faut noter que l'oie, en tant qu'oiseau,

---

étranglements dans *Anacharsis*, 1 : τὸν πῆχυν ὑποβαλὼν τῷ λαιμῷ ἄγχει ἄθλιον, ὁ δὲ παρακροτεῖ εἰς τὸν ὦμον, ἱκετεύων οἶμαι, ὡς μὴ τέλεον ἀποπνιγείη.

[35] Voir Dj. AGNE, *op. cit.*, p. 204 ; p. 208 ; J.-Chr. COUVENHES, « Le stratège Derkylos, fils d'Autoklès d'Hagnous et l'éducation des *paides* à Éleusis », *CCG* 9, 1998, p. 58-61 ; E. KOULAKIOTIS, « Devenir adulte, un défi perdu pour Alexandre. Sur quelques témoignages des orateurs attiques », *MEFRM* 112/1, 2000, p. 22, et n. 36 (Alexandre traité de *pais*).

[36] B. LEGRAS, *Néotês. Recherches sur les jeunes grecs dans l'Égypte ptolémaïque et romaine*, Genève, 1999, p. 158-159 ; p. 163, et n. 59.

[37] Voir A. BERNAND, *La joie des jeux. Aux origines des compétitions olympiques*, Londres, 2003, p. 94-99. Pour la φιλοτιμία, « amour de l'honneur », en contexte de chasse révélatrice d'excellence personnelle et manifestation sociale, E. KOULAKIOTIS, « Domination et résistance à la cour d'Alexandre : Le cas des *basilikoi paides* », dans V.I. Anastasiadis, P.N. Doukellis (éd.), *Esclavage antique et discriminations socio-culturelles. Actes du XXVIII^e^ Colloque International du GIREA (Mytilène, 5-7 décembre 2003)*, Berne, 2005, p. 178-179.

[38] A.S. CHANKOWSKI, « Processions et cérémonies d'accueil : une image de la cité à la basse époque hellénistique », dans P. Fröhlich, Chr. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Leyde, 2005, p. 185-206, dont p. 189. La validation de la victoire par la cité se rencontre encore dans le roman grec comme rite de passage des héros, voir S. LALANNE, *Une éducation grecque. Rites de passage et construction des genres dans le roman grec ancien*, Paris, 2006, p. 122.

[39] Il ne s'agit là que d'une évocation (convocation d'une certaine tradition), voir ainsi la différence entre l'épinicie classique et l'éloge athlétique reproduit par les épigrammes hellénistiques et romaines dans M. BRIAND, « De l'annonce rituelle à l'éloge épinicique : les dixième et onzième *Odes Olympiques* de Pindare », dans Fl. Dupont (éd.), *La littérature antique à l'épreuve de l'énonciation. Colloque de l'Université Paris VII Denis Diderot, 4/6.04.2002*, à paraître (résumé : http://www.fabula.org/actualites/l-enonciation-a-l-epreuve-de-la-litterature-et-la-litetrature-a-l-epreuve-de-l-enonciation_3565.php ; consultation juillet 2011).

[40] *Id.*, « Les épinicies de Pindare et de Bacchylide comme rites de passage : pragmatique et poétique de la fête et de la fiction méliques », dans *Les rites de passage. De la Grèce d'Homère à notre XXI^e^ siècle*, Grenoble, 2010, p. 91-100.

[41] Voir le commentaire de Chr. MAUDUIT, « Loisir et plaisir cynégétiques, dans la littérature grecque archaïque et classique », *BAGB* 1994/1, p. 49-50, au sujet de la chasse, activité ludique et révélatrice de « qualités physiques et morales exceptionnelles », désignée par le terme παίζω, terme qui « renvoie étymologiquement au comportement et aux divertissements de l'enfant, παῖς », dans ce cas, ceux du jeune héros Achille.

appelait une action de chasse adaptée (piège, tir à l'arc…) [42] relevant du comportement de l'adolescent oiseleur des marges [43]. Or, ce n'est pas le cas.

La posture du *pais* correspond bel et bien à une gymnastique pratiquée dans les palestres, lieux de la *palè*. Afin d'entériner ce constat, le P. Oxy. III, 466 (I^er^-II^e^ s. apr. J.-C.) est déterminant. Il préconise une série de prises de lutte qui explicite clairement les gestes du *pais* lorsqu'on la compare à la fig. 1 (*supra*) : se poster sur le côté de l'adversaire (ici l'oie), enserrer sa tête avec le bras droit, placer le bras gauche sous son bras (l'aile droite dans ce cas) en réalisant un enroulement (ces manœuvres sont déjà réalisées) ou encore le pousser en avant puis le renverser en arrière (manœuvre en cours signalée par le basculement du corps de l'enfant vers l'arrière) [44]. À travers cette image, le motif du petit d'humain luttant avec un oiseau peut ressortir d'une analogie physique entre ces deux êtres vivants notée par Aristote, la bipédie ; en effet, le Stagirite présente l'homme tel un bipède sans plume [45].

La nuance, de taille si l'on peut dire, réside dans la valeur de l'oiseau représenté, formellement un oiseau domestique ou domesticable. Celui-ci suggère l'espace féminin de l'*oikos* et non pas celui du monde sauvage traditionnellement convoqué lors de rites de passage [46]. On comprend alors pourquoi dans le groupe de l'enfant et l'oie cette dernière se rebiffe sans pincer son agresseur (ce qui aurait été naturel) puisque fréquemment dotée d'un caractère doux et amical [47].

D'autre part, le palmipède, au même titre que le coq d'ailleurs, appartient à ces animaux que les gens de peu se contentent d'offrir aux divinités faute de mieux [48]. Remarquons ici que mettre en scène l'oie malmenée peut être perçu comme un « modèle » adapté aux petites gens, transposant de la sorte ce que d'autres animaux plus « nobles » auraient pu signifier pour des populations aristocratiques ; la transposition du thème iconographique dans la terre cuite pourrait en être le corollaire [49]. Il convient d'y voir plutôt la volonté délibérée de mettre en

---

[42] Ainsi l'enfant prenant une oie au lasso sur la mosaïque de Piazza Armerina, voir *supra*, n. 2.

[43] A. SCHNAPP, *Le chasseur et la cité. Chasse et érotique dans la Grèce ancienne*, Paris, 1997, p. 123-171.

[44] Voir M. POLIAKOFF, *Studies in Terminology of the Greek Combat Sports*, Meisenheim, 1982, p. 161-171 ; St.G. MILLER, *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*[3], Berkeley, Los Angeles, Londres, 2004, p. 32, n° 36.

[45] ARISTOTE, *De la marche des animaux*, 704A.

[46] Pour l'oie, animal réservé et toujours en éveil, ARISTOTE, *Histoire des animaux* I, 488B (τα δ' αἰσχυντηλὰ καὶ φυλακτικά) ; Aristote note que chez les oies seules les femelles couvent, à la différence d'autres couples d'oiseaux (*ibid*. VI, 564A) ; pour le coq et l'oie, animaux « familiers » admis dans la maison, G. ROMEYER DHERBEY, « Les animaux familiers », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'antiquité*, Paris, 1997, p. 144. L. BODSON, « Élevage et utilisation de l'oie dans l'Antiquité », dans *Les palmipèdes sauvages et domestiques*, *Ethnozoologie* 32, Paris, 1987, p. 1-10. Enfin, Sophocle, cité par Plutarque dans l'*Intelligence des animaux*, 959E, définit l'oie mais aussi le pigeon comme des « habitants du foyer » (χῆνα χαὶ περιστεράν, « ἐφέστιον οἰχέτιν »).

[47] J. BOUFFARTIGUE, « Science et poésie dans l'*Intelligence des animaux* », dans S. David-Guignard, É. Geny (éd.), *op. cit*., p. 252. En ce sens, PLATON, *Timée*, 91D-E, pour « l'espèce des oiseaux » dépourvue de méchanceté et naïve ; Cl. GAUDIN, « EYHΘEIA. La théorie platonicienne de l'innocence », *RevPhil* 171, 1981, p. 145-168.

[48] Pour l'oie « offrande du pauvre », PAUSANIAS X, 880-881 ; valeur similaire pour le coq offert par les femmes du peuple selon le *Mime* IV d'Hérondas, voir P. SINEUX, *op. cit*., p. 35-36, et n. 21-22 : « indépendamment de toute considération religieuse », c'est le choix « d'un animal conforme à un certain idéal de pauvreté » ; pour l'image du coq lié au domaine de l'*oikos*, possible réveil matinal « d'une maîtresse de maison silencieuse » qui « accompagne le travail de la bonne maîtresse de maison, du gagne-petit et du poète. », É. PRIOUX, *Regards alexandrins. Histoire et théorie des arts dans l'épigramme hellénistique*, Louvain, 2007, p. 257-258.

[49] Il n'est pas paradoxal de voir ce thème iconographique produit initialement pour des commanditaires aisés (statues de bronze, de marbre) ; il faut distinguer en cela le phénomène, connu par ailleurs, du discours des élites sur des activités du menu peuple, voir ainsi les remarques de N. PELLEGRIN, *op. cit*., p. 581-598, au sujet des sources dont l'origine est souvent « extérieure au milieu social et géographique qu'elles décrivent » et qui

scène un élément conforme aux scènes de genre représentant des activités populaires [50]. Celles-ci sont particulièrement importantes dans les romans grecs anciens, sur lesquels nous reviendrons, puisque « l'éducation campagnarde » des héros y est mise en avant [51].

Cette image originale à maints égards signale donc au spectateur que le jeune lutteur est en passe d'intégrer une classe d'âge supérieure (période transitoire), le groupe des individus ayant déjà triomphé grâce aux mêmes valeurs, ceux ayant définitivement rompu d'avec le monde des femmes <oie>, de l'enfance <*pais*> et d'une certaine infériorité <oie offrande du pauvre / *pais*-esclave> [52]. C'est le passage vers la sphère de l'éphébie, voire un affranchissement, qui serait ainsi caractérisé. Un groupe statuaire retrouvé en Égypte (Caire inv. 44161) [53] représentant un enfant à la chlamyde (vêtement de l'éphèbe) et posant les mains, clairement crispées, sur une grosse oie apparaît telle une variante du thème de l'enfant à l'oie ; l'intérêt réside dans la présence d'un second personnage féminin vêtu d'un péplos orné du *Gorgonéion*. Identifiable à Athéna, la déesse, conformément à l'usage, veille à la formation des jeunes gens, spécialement lors de la phase éphébique ; une prise en charge que son geste prévenant laisse envisager [54]. Il est en revanche difficile de savoir si le groupe présente l'avant ou l'après lutte : soit l'oie est remise par la déesse afin de procéder à l'examen, soit après être venu à bout de l'oie, l'enfant dont la tête est ceinte d'un bandeau remporte l'oiseau en guise de trophée [55].

Être victorieux de l'oie, c'est réussir à subordonner à soi l'ensemble des valeurs véhiculées par l'emblème et au moins, de façon « primaire », être capable de saisir un animal qui peut remplir sa vocation alimentaire. Comme l'expression médiévale « copper l'oe » l'indique, c'est bien, de plus, un exploit qu'est en train de réaliser le *pais* luttant contre l'oie. Un exploit qui doit lui procurer un gain à plusieurs niveaux [56].

Toutefois, la lutte étant incertaine (voir *supra*), il est fort possible que ce soit l'exemple d'un échec qui se rencontre dans le *Gorgias* (471C) [57]. Il s'agit là d'un jalon important de la

---

précise : « les acteurs des jeux populaires n'ont laissé de traces de leurs divertissements qu'à travers le miroir déformant du discours qu'ont tenu épisodiquement sur eux les classes dominantes » (*ibid*., p. 582).

[50] P. ex. H.P. LAUBSCHER, *Fischer und Landleute. Studien zur hellenistischen Genreplastik*, Mayence, 1982, *passim* ; M. LAPLACE, *Les* Pastorales *de Longos (Daphnis et Chloé)*, *Sapheneia* 15, Berne, 2010, p. 150-151, n. 32, commente la « transposition de l'imaginaire épique dans un univers pastoral » par le roman grec et cite le cas similaire de la sculpture de « sujets familiers et champêtres » en évoquant l'enfant qui étouffe l'oie.

[51] Voir S. LALANNE, « Le roman grec, une histoire de genre », dans V. Sebillotte Cuchet, N. Ernoult (éd.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007, p. 191-192.

[52] Pour une évolution du sens initiatique (passage de la minorité à la majorité) au sein du monde grec, notamment la correspondance entre « accession à la majorité physique et juridique des jeunes et celle purement juridique des esclaves affranchis », M.B. HATZOPOULOS, *Cultes et rites de passage en Macédoine*, *Mélétèmata* 14, Athènes, 1994, p. 95-98 ; p. 110 ; p. 119.

[53] S.A.A. EL-NASSERY, « Some speculations on a Greek sculptural group at Cairo Museum », *ASAE* 65, 1983, p. 177-179, pl. I ; P. SCHOLLMEYER, *op. cit*., p. 294, et n. 51.

[54] R. LONIS, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, Besançon, Paris, 1979, p. 205-206, retenir le thème de l'Athéna agonothète, l'arbitre qui préside aux compétitions ; p. 208-209. La déesse de « l'activité intelligente » peut aussi apporter en personne son aide au petit lutteur (technique + force), voir P. GRIMAL, *op. cit*., p. 57b (« aide apportée par l'Esprit à la force brutale et à la valeur personnelle des héros. »).

[55] Quel que soit le moment, noter que l'oie est rétive puisque tournant le dos à l'enfant.

[56] Pour le thème de l'exploit, cynégétique et solitaire, nécessaire au passage de l'enfance à l'adolescence puis au jeune homme en passe d'acquérir son statut d'homme fait, P. VIDAL-NAQUET, « Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne », *Annales* 23/5, 1968, p. 961-962.

[57] Exemple de rite d'initiation échouant avec le cas du personnage de Penthée qui, au lieu de devenir vigoureux, fort, énergique, « contrôlant la situation tel un chasseur, (…) devient efféminé, docile et vulnérable tel un animal traqué », dans Fl. GHERCHANOC, « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-

démonstration, en tant que preuve *a contrario*. Le passage rapporte le meurtre du jeune fils de Cléopâtre, épouse du roi macédonien Perdiccas II. Trois faits sont à retenir : 1) l'enfant est âgé de *7 ans*, 2) son demi-frère Archélaos le fait *étouffer* (ἀποπνίξας) et pour dissimuler son crime, 3) ce dernier fait croire à la mère que son fils, *poursuivant une oie* (χῆνα ἔφη διώκοντα), s'est noyé dans un bassin. Il est remarquable que tous les éléments propres au thème de l'enfant étouffant l'oie soient ici inversés et montrent ainsi l'échec, mortel, d'un *pais* ; une mort, certes, sur laquelle il n'a aucune prise mais commise en revanche par un individu de statut servile (ἐδούλευεν). L'enfant lancé à la poursuite d'une oie est étouffé par un esclave : son avenir est brisé. L'argument du plongeon dans le bassin entraînant la mort correspond dans ce contexte à l'échec d'un autre plongeon, initiatique celui-ci, un plongeon comme épreuve rituelle ratée [58].

En relation avec le thème du passage d'un statut à un autre, l'association <*pais* + oie> évoque aussi un épisode du roman grec de Longus, *Daphnis et Chloé*. Daphnis, berger de statut servile, doit rechercher la plus belle oie de Lycénion, rivale de Chloé mais également concubine, cette dernière lui ayant fait croire qu'un aigle était responsable de sa disparition (III, 16) [59]. L'emblème de l'oie induit dans ce cas, toujours dans un cadre féminin, des sens supplémentaires à connotation « érotiques » [60]. Les agissements de Lycénion sont, d'une certaine manière, ceux d'une femme dévergondée dont la venue au monde, selon Artémidore, est présagée par le rêve d'une oie [61]. Or, dans le roman, cet épisode est le moment décisif où Daphnis, par son initiation sexuelle, est « fait homme » [62]. L'adolescent devient homme après avoir été éprouvé par un « contre-modèle alliant impudeur et infidélité » [63]. Nous retiendrons enfin la proposition de M. Laplace selon laquelle cette transgression par la ruse *via* le thème de l'oie « agressée » par l'aigle ou encore le « pseudo-héroïsme » de Daphnis étaient

---

féminin dans le monde grec antique. Entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *RH* 628/4, 2003, p. 748-749.

[58] Sur ce thème, A. MOREAU, *Mythes grecs* 2, Montpellier, 2004, p. 38-41.

[59] Pour une explication de ce passage, M. LAPLACE, *op. cit.*, p. 67-74. Ce thème imite celui du rapt des vingt oies dont rêve Pénélope dans l'*Odyssée* (XIX, 535-553, […] χῆνές μοι κατὰ οἶκον ἐείκοσι πυρὸν ἔδουσιν ἐξ ὕδατος […]), voir E.M. O'CONNOR, « "A bird in the bush". The erotic and literary implications of bucolic and avian imagery in two related episodes of Longus' Daphnis and Chloe », *RhM* 134, 1991, p. 398 et p. 401 (les oies représentent les prétendants) ; ajouter aussi *Odyssée* XV, 160-178, où une oie est ravie par un aigle lorsque Télémaque quitte le palais de Ménélas (une des dernières phases constituant la *Télémachie* comme *paideia*) ; pour un aperçu de ces passages, T. RENNÓ ASSUNÇÃO, « Nourriture(s) dans l'Odyssée : fruits, légumes et les oies de Pénélope », *Nuntius Antiquus* 4, 2009, p. 174-178. Quelques informations livrées par *Odyssée* XV, 160-178 doivent être versées au dossier : 1) l'oie enlevée est ἥμερον, sa nature sauvage a été adoucie, d'où la traduction « apprivoisée », ce qui renvoie à l'image de l'oie habitante de l'*oikos* ; 2) l'oie est aussi πέλωρον, « énorme, extraordinaire », à rapprocher de la description de l'oie de Lycénion mais aussi de celles figurées par les groupes de l'enfant et l'oie ; 3) l'oie est encore ἀτιταλλομένην ἐνὶ οἴκῳ, « nourrie à la maison », ἀτίτηλα, « nourrir, élever », s'applique plus spécifiquement à un tout jeune enfant pris en charge par une nourrice, il dérive du terme ἀταλός lié aux notions de jeunesse, d'enfance voire de jeu (P. CHANTRAINE, *DELG*, *s. v.* ἀταλός), autant d'éléments qui ne sont pas étrangers, s'ils ne sont pas directement liés, au groupe de l'enfant et l'oie.

[60] Pour ces valeurs, voir les références citées par E.M. O'CONNOR, *op. cit.*, p. 395, et n. 14 ; pour l'acception obscène du mot χήν (sexe de la femme) dans ce passage de *Daphnis et Chloé*, P. ROBIANO, « Lycénion, Mélité, ou la satisfaction du désir », *Pallas* 60, 2002, p. 370 ; M. LAPLACE, *op. cit.*, p. 73, n. 96. Pour l'affection dont sait témoigner l'oie, L. BODSON, *op. cit.*, p. 5, avec réf. (« vocabulaire emprunté à la terminologie amoureuse »).

[61] Réf. dans E.M. O'CONNOR, *loc. cit.*

[62] S. LALANNE, *Une éducation grecque*, p. 166.

[63] *Ibid.*, p. 228. S'agissant d'initiation à l'amour, les mouvements de la lutte des garçons pourront être équivoques, voir ainsi *Anth.Pal.* XII, 206 (παίδων δ' ἡ πάλη).

nécessaires pour que soit garanti le bon ordre des choses (menant à l'union finale de deux jeunes adultes) autrement menacé par l'absence de contraintes sociales [64].

En termes de ruse et en relation avec la parodie odysséenne des oies de Pénélope du roman grec, il convient de revenir brièvement sur les images textuelles de l'enfant étouffant l'oie dénommée alors χηναλώπηξ (*supra*, n. 8). Ce composé, « oie » (χήν) + « renard » (ἀλώπηξ), Fr. Bader le tient pour indissociable du nom Pénélope : Oie-renarde, une oie rusée, désignant Pénélope adulte [65]. Il y a dès lors « télescopage » si l'on retient que la ruse est une caractéristique essentielle de la lutte, une métaphore sportive pour dire la ruse étant πάλαισμα, « prise de lutte », « une manœuvre de lutteur » ; Plutarque affirme encore que la lutte est « le plus artificieux et le plus rusé des sports » [66]. Cette perspective engage à identifier une valeur similaire aux motifs littéraire et plastique, ce dernier usant d'images équivalentes, le terme χηναλώπηξ ayant pu être figuré par un « canard » ou un anatidé (Tadorne ?) connu pour ses ruses et sur lequel un enfant s'appuie. Dans ce cas, le motif illustre volontiers une sentence morale du type « tel est pris qui croyait prendre ».

Cette lecture autour du *Daphnis et Chloé*, si l'on se souvient que certaines variantes coroplathiques présentent des *Erotes* luttant avec l'oie [67], rapprochant ainsi le *pais* d'un être emplumé (voir *supra*), s'harmonise avec le thème de l'Éros dieu-oiseau tel que E.M. O'Connor a pu le mettre en évidence dans le roman de Longus [68]. Il souligne notamment l'analogie entre le berger et cet Éros-oiseau. Mieux, le thème de Daphnis chassant les oiseaux, dont des oies, est perçu par S. Lalanne comme un « apprentissage par le garçon de la maîtrise du monde naturel et social » et citant D. Fabre, « un jeu métaphorique luxuriant, l'accès à l'identité sexuelle et, dans un second temps, aux langages amoureux. » [69]. Ce dernier auteur considère le rapport entre formation des jeunes garçons et monde des oiseaux sous l'angle du thème intitulé « Le Roi des oiseaux. Faire la jeunesse » [70]. Il y explore justement des implications gagées par les pratiques communautaires similaires du « jeu de l'oie », sujet référentiel de la présente étude.

La figure de l'enfant étouffant l'oie est surtout un médium clair exprimant la distanciation nécessaire d'avec la vie antérieure du *pais* [71]. En passe d'achever sa transformation, il doit s'avérer apte à quitter le monde auquel il était rattaché jusqu'à présent et à le maîtriser dans l'avenir (valeur intermédiaire de la lutte en cours face à un animal qui n'appartient plus à la sphère sauvage). C'est la maîtrise de l'*oikos* qui se réalise pleinement dans ce qu'il a de

---

[64] M. LAPLACE, *loc. cit.* ; également P. ROBIANO, *loc. cit.*

[65] Fr. BADER, « Le nom de Pénélope, tadorne à la πήνη », dans L. Isebaert, R. Lebrun (éd.), *Questiones Homericae*, Louvain, Namur, 1998, p. 1-41 ; *id.*, « Pénélope, l'Oie-Renarde, cousine d'Hélène et mère de Pan », dans D. Auger, S. Saïd (éd.), *Généalogies mythiques. Actes du VIII^e Colloque du Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X (Chantilly, 14-16 septembre 1995)*, Paris, 1998, p. 203-236.

[66] Ch. ORFANOS, *Les sauvageons d'Athènes ou la didactique du rire chez Aristophane*, Paris, 2006, p. 39-42 ; p. 111-119, dont p. 116 (citation de Plutarque commentée ; *ibid.*, p. 224, n. 73).

[67] P. SCHOLLMEYER, *op. cit.*, p. 300, ill. 3-4.

[68] E.M. O'CONNOR, *op. cit.*, entre autres, p. 398 ; p. 400-401.

[69] S. LALANNE, *op. cit.*, p. 165, n. 14 ; D. FABRE, « La voie des oiseaux. Sur quelques récits d'apprentissage », *L'Homme* 26/99, 1986, p. 7 ; et encore p. 17 : « cette formation de la virilité prend une tonalité initiatique. Par elle les garçons se séparent, accomplissant des gestes difficiles, voire dangereux, qui donnent accès à une connaissance, qui signifient un nouveau statut. Mais la dimension probatoire de ce rapport aux oiseaux est encore renforcée par sa situation paradoxale : il est, d'une part, obligé et nécessaire – on n'est pas un "vrai" garçon sans cela –, et en même temps contrôlé, limité ou frappé d'interdit de la part des adultes. »

[70] *Ibid.*, p. 8, n. 2.

[71] Pour la distanciation par l'animal, A. SCHNAPP, *op. cit.*, p. 26.

productif. Une maîtrise sur le mode métaphorique de l'exercice gymnique comme moyen d'y accéder [72].

Si, comme nous le pensons, le thème de l'enfant étouffant l'oie énonce le dépassement ou l'opposition au monde des femmes <oie>, de l'enfance <*pais*> et d'une certaine infériorité <oie offrande du pauvre / *pais*-esclave>, celui-ci trouve sa parfaite traduction dans une conclusion de S. Lalanne au sujet de l'étape de socialisation, sous son aspect violent, au sein du roman grec : « Il faut donc admettre ici que les deux mouvements de prédominance du masculin [pais *exécutant parfaitement son exercice de lutte*] et d'étouffement du féminin [*oie maîtrisée et étouffée*] sont complémentaires et indissociables [*fusion des deux protagonistes*]. » [73].

En conclusion, la comparaison proposée entre l'enfant étouffant l'oie et le « jeu de l'oie » a permis de suivre une piste apte à « résoudre une difficulté apparemment insurmontable à l'intérieur de son champ propre » [74]. Ainsi, se retournerait comme un gant la proposition de B.S. Ridgway résumant peu ou prou plusieurs approches antérieures : « the representation is Greek and can be read on a superficial level ; the deeper content is Egyptian » [75]. Le niveau superficiel que représenterait l'apparence des pièces produites permettant de bien mettre en exergue, voire de diffuser, des stéréotypes à connotations communautaires clairement identifiables et lisibles par leurs producteurs / acquéreurs. Deux points seront donc à retenir.

Tout d'abord, il faut convenir que représenter délibérément un enfant dans cette posture consiste à attirer l'attention du spectateur sur une confusion des rôles, une transgression :

1) il ne peut ni ne doit être réellement impliqué à 6-7 ans dans de telles pratiques « sportives », 2) encore moins autorisé à quitter un statut que traduit son physique ou 3) à se mesurer à un emblème aussi ambivalent que l'oie. Cette ambivalence se retrouve dans l'acte même montré au spectateur, celle de la séparation <*pais* / *oikos* féminin> et de l'intégration <gymnase / monde des *andres*> ; une transformation en cours qui tient de l'inversion puisqu'en fin de compte, la première constellation ne devrait pas être en relation avec la seconde. En termes de comparaison, les méthodes « féminines » d'abattage des volatiles de basse-cour par étouffement (ou méthodes apparentées) en Europe occidentale iraient dans le même sens [76]. Ce dépassement de statut ainsi mis en scène suscite nécessairement la lecture d'une autre « anomalie ». En effet, plutôt que s'en prendre à un animal sauvage, c'est un hôte familier de la maison qui est pris pour cible. Le transgressif est encore à l'œuvre, une ultime

[72] Voir les remarques de Fr. LÉTOUBLON, « L'Amour athlète », dans S. David-Guignard, É. Geny (éd.), *op. cit.*, p. 331-340, notamment au sujet de la lutte entre les jeunes Théagène en athlète et Chariclée en déesse Artémis (ἀθλητῶν δύο), rencontre sur le thème de la lutte (*agôn*) sous l'arbitrage d'Éros (*ibid.*, p. 334).

[73] S. LALANNE, *op. cit.*, p. 277.

[74] Présentation du niveau heuristique de la pratique comparative dans Fr. BŒSPFLUG, Fr. DUNAND (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du colloque international de Strasbourg (18-20 septembre 1996)*, Paris, 1997, p. 17.

[75] B.S. RIDGWAY, *op. cit.*, p. 647 ; en résumé : l'oie « symbolise » les ennemis, le chaos neutralisés par Horus-roi.

[76] C. MÉCHIN, « Les Règles de la bonne mort animale en Europe occidentale », *L'Homme* 31/120, 1991, entre autres, p. 59-60, pour les abattages réalisés différemment selon qu'il s'agit d'une femme, l'animal est alors privé d'air, sans effusion de sang ou, si l'occasion se présente, d'un homme qui coupe le cou du volatile, le sang est donc répandu ; pour illustrer ce dernier mode d'abattage l'auteur mentionne le jeu de la décapitation de l'oie ou du coq (p. 59, n. 29 ; renvoi à *id.*, *Bêtes à manger*, Nancy, 1991).

fréquentation à la frontière des comportements normé et bestial [77]. Ajoutons que contrairement à l'épisode de Daphnis et Lycénion, par lequel l'oie (Chloé) est « sauvée » de l'aigle (Daphnis), prédateur (sexuel) emplumé, notre image montre la transgression de l'ordre des choses qui est, dans *Daphnis et Chloé*, la préservation de la virginité jusqu'au mariage [78]. La transgression est également présente dans les rites sociaux d'intégration des jeunes gens concourant au « jeu de l'oie » [79]. Cette activité étant marquée par le thème du roi des oiseaux lié justement à la victoire d'un plus petit ou par le couronnement d'un adolescent de village devenu roi : un être « normalement » inférieur en taille ou en puissance se retrouve propulsé roi de sa catégorie, faits dénués de toute réalité [80]. Cette situation improbable est encore présentée par des terres cuites dont le sujet est la tentative de maîtrise, plus qu'incertaine, d'une oie par un enfant [fig. 2] ; l'incertitude de l'issue mise en évidence plus haut se retrouve bien sûr figurée ici [81].

Loin d'être une invention iconique gratuite, le groupe de l'enfant étouffant l'oie répond au contraire de façon accusée à ces rites de passage où sont convoquées les inversions, de celles qui ont pour but de prévenir toute perturbation due à la modification du groupe social s'apprêtant à se renouveler (rôle de cohésion sociale).

Enfin, qu'en est-il du lien entre l'enfant lutteur et Harpocrate ? Il est possible qu'un lien existe au niveau de la valeur dégagée lors de l'étude du chien maltais, un *symbolon* corrélé à la *trophè*, ou de l'enfant-dieu *anatropheus* [82]. Des valeurs qui se lisent alors peut-être plus

---

[77] Reconsidérer ici la réflexion morale de Plutarque (*Intelligence des animaux*, 959E-F) au sujet de l'oie domestique (*supra*, et n. 46) tuée non pour des raisons alimentaires mais pour satisfaire un ἡδονή qui fait revenir l'homme à un statut sauvage, féroce (θηριώδης), bien loin de toute ἡμέρωσις, un caractère précisément reconnu à l'oie (*supra*, n. 59) ; voir les commentaires de Chr. BRÉCHET, « *Agriotès* et civilisation chez Plutarque », dans M.-Cl. Charpentier (éd.), *Les espaces du sauvage dans le monde antique. Approches et définitions. Colloque de l'ISTA, Besançon, 4-5 mai 2000*, Besançon, 2004, p. 137 ; J. BOUFFARTIGUE, *loc. cit.*

[78] M. LAPLACE, *op. cit.*, p. 73 ; p. 173-175.

[79] P. ex., N. PELLEGRIN, *op. cit.*, p. 591-594.

[80] Voir le rôle du roi de Carnaval, un inférieur prenant la place d'un supérieur, situation d'inversion qui a pu être mise en analogie avec celle des *Saturnalia* / *Kronia* (Cl. GAIGNEBET, « La fête des rois, une vieille survivance des Saturnales ? », *La Recherche* 14/140, 1983, p. 92-94), pour cette perturbation cyclique des valeurs établies dans le but d'assurer l'ordre normal de la communauté (réf. dans J. GONZALEZ, *op. cit.*, p. 192, et n. 211) ; voir un exemple de parallèle entre certaines fêtes antiques et Carnaval (inversions) dans Fl. GHERCHANOC, *op. cit.*, p. 779-782 ; pour l'irréalité d'un « ordre social totalement bouleversé qui met la communauté en danger », M.-M. MACTOUX, « Esclaves et rites de passage », *MEFRA* 102/1, 1990, p. 76, n. 108, citant J.-Cl. CARRIÈRE, *Le carnaval et la politique*, Paris, 1979, p. 87-91 ; J. DUCAT, « Les conduites et les idéologies intégratrices concernant les esclaves de type hilotique », dans J. Annequin, M. Garrido-Hory (éd.), *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. Actes du XX^e colloque du GIREA – Besançon, 4-6 novembre 1993*, Paris, 1994, p. 21.

[81] Un autre type de ces figurines est conservé au Kelsey Museum of Archaeology, il met en scène un Éros agrippé au cou d'un anatidé s'envolant (Kelsey Museum 6578 ; époque romaine, Fayoum) ; T.G. WILFONG, *Women and Gender in Ancient Egypt. From Prehistory to Late Antiquity*, Ann Arbor, 1997, p. 83, n° 3 ; information aimablement communiquée par Dimitri Meeks que je remercie.

[82] J. GONZALEZ, *op. cit.*, p. 193-196. Retenir surtout le cas de terres cuites montrant un enfant coiffé du bonnet scythe empoignant le cou d'une oie et accompagné d'un chien maltais bondissant, voir L. BURN, R. HIGGINS, *Catalogue of Greek Terracottas in the British Museum III*, Londres, 2001, p. 91, n° 2196 (« Scythian boy ») ; pl. 36 ; pour l'équivalence Scythe / éphèbe, mise au point par P. VIDAL-NAQUET, « Retour au chasseur noir », dans J.-P. Vernant, P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne* III. *Rites de passage et transgressions*, Paris, 2009, p. 235-236. Considérer aussi les figurines de chien maltais (collier floral + collier avec *bulla* encadrée de deux phalères) couché et emprisonnant un coq entre ses pattes avant, p. ex. dans Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 290-291, n° 870 ; voir *supra*, pour le parallèle éducatif entre l'élevage de l'enfant (maltais / *trophè*) et la manipulation des coqs et cailles de combat.

facilement à travers les terres cuites figurant Harpocrate chevauchant une oie (réf. *supra*, et n. 11). Ainsi, l'image est celle d'un *pais* analogue à son « patron » éleveur d'enfant (τοῖς ἀνατρεφομένοις παιδίοις) [83] conduisant une oie docile car soumise, un être, précisément, à soumettre selon le sens accordé à l'enfant luttant héroïquement avec l'oie. Toujours dans cette optique, celle d'une divinité veillant à faire passer un enfant au statut d'adulte, il est logique d'orner le palmipède d'une couronne de cou florale [84]. Cette parure vectrice de *philia*, de relation sociale (celle promise en cas de victoire), se rencontre au cou de l'enfant lutteur qui peut être, à l'occasion, couronné de fleurs [85]. Il est tout aussi logique de doter l'enfant-dieu de l'emblème d'une autre divinité courotrophe, la massue d'Héraclès, le dieu-héros présidant à l'entraînement physique au sein des palestres, des gymnases et qui plus est dompteur d'animaux par excellence [86].

Fig. 2. Enfant essayant de maîtriser un anatidé fuyant
(Louvre MN 657 / N 4529 ; III^e^ s. av. J.-C., Cyrénaïque ; d'après
http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=7372&langue=fr).

Mais au-delà des lectures proposées dans cet article, si l'on persiste à postuler que certains Égyptiens acquérant ces figurines simples en terre cuite ont pu réinterpréter le motif d'un enfant grec étouffant une oie à l'aune de leurs connaissances théologiques, il faudra se

[83] Arétalogie de Karpocrate à Chalcis ; L. BRICAULT, *RICIS* I, Paris, 2005, p. 55-56, l. 6. Rappelons ici que ce texte évoque le jeune dieu initiateur de la chasse (l. 5 : ζῴων παντοδαπῶν θήρας ἐπενόησα ἐγ[ώ) juste avant l'organisation des cités et son rôle de courotrophe.

[84] Pour cet élément floral et sa valeur emblématique sur les terres cuites, J. GONZALEZ, *op. cit.*, p. 181, et n. 131-133.

[85] Ainsi dans P. SCHOLLMEYER, *op. cit.*, p. 299, ill. 2.

[86] Voir R. LONIS, *op. cit.*, p. 216-218, pour Héraclès protecteur des athlètes. Pour Héraclès « *athlètès* par excellence » vaincu par le petit dieu Éros qui le désarme et prend donc possession de la massue, Fr. LÉTOUBLON, *op. cit.*, p. 337-338, qui commente la « série topique bien connue, [de] l'Amour chasseur, l'Amour soldat, l'Amour archer… ». Exemple de lecture de ce thème sous l'Empire avec les *Amours* d'Ovide, voir L. PELLETIER-MICHAUD, « Ovide, soldat de l'amour : Analyse et traduction d'*Amours*, I, 9, 17-32 » (http://www.er.uqam.ca/nobel/c1565/pdf/ovide.pdf ; consultation juin 2011). Enfin, pour « Harpocrate-Héraclès », G. CLERC, « Héraklès et les dieux du cercle isiaque », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant 3. Études isiaques*, *BiEtud* 106/3, 1994, p. 97-137 ; dont p. 104-105, et n. 76, pour les cas d'Harpocrate-Héraclès à la massue avec l'« oie d'Isis ».

résoudre à revoir objectivement les approches jusqu'alors adoptées. En l'occurrence, en priorité, devront être engagés l'identité et le rôle (complexe) de l'oie *smn*, dont les caractéristiques figurées en Égypte sont celles du taxon *Alopochen aegyptiacus*, ainsi que son absence des groupes à l'enfant debout étouffant, répétons-le, l'oie (genre Anser) et non l'Alopochen ni un représentant des Tadorninae ; ces derniers palmipèdes seraient à considérer en revanche si l'on se consacre au groupe de l'enfant s'appuyant sur le « canard » (*supra*, et n. 65). Dans le cas de l'oie étranglée, c'est l'oie *rꜣ* [87] qui serait l'objet d'une telle enquête. Cette approche ne saurait donc être menée que dans le détail afin que soit réalisée l'« Aufstellungskontextes » proposée par P. Schollmeyer [88].

[87] *Anser anser* ; statut de « accidental visitor » en Égypte selon la courte notice de S.M. GOODMAN, P.L. MEININGER, *op. cit.*, p. 155.
[88] P. SCHOLLMEYER, *op. cit.*, p. 292 ; polyvalence du thème choisie à bon escient.

À propos du cheval, d'Horus et d'un passage du *de Iside* de Plutarque

Ivan Guermeur[*]

> *J'interposai mon cheval, exposant le flanc droit ; j'avais l'habitude de ces exercices ; il ne me fut pas très difficile d'achever le fauve déjà frappé à mort (…) Le grand chat couleur de désert, de miel et de soleil, expira avec une majesté plus qu'humaine.*
>
> M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien*.

En 1978, JEAN-CLAUDE GRENIER publia, dans un volume de mélanges offerts au professeur Maarten J. Vermaseren, un bronze original, conservé au musée du Louvre (E 17410) [1], qui figure un Anubis *Imperator* à cheval ; dans cette étude, il suggère notamment que la représentation d'Anubis cavalier, qui « ne peut que magnifier l'aspect triomphant de la divinité », figure une victoire : « la Victoire sur la mort que remportait pour chacun ce dieu secourable ».

Ce thème iconographique qui associe une divinité et un équidé a suscité ma curiosité puisqu'au cours de mon travail d'édition des textes hiératiques mis au jour depuis 1989 sur le site de Tebtynis, j'avais repéré parmi les papyrus figurés, dans l'ensemble assez peu nombreux, un petit fragment aux couleurs bien préservées et dont le sujet, qui me semblait original, avait attiré mon attention [2]. Il m'est agréable d'offrir aujourd'hui à Jean-Claude Grenier, en souvenir de ses stimulants séminaires parisiens, les quelques réflexions équestres que son étude a suscitées.

Il s'agit d'un fragment de papyrus grec dont le verso (fibres verticales) est illustré ; il a été découvert en 1993, dans le dépotoir situé à l'est du *temenos* du temple de Soknebtynis, hors contexte [3]. Ce dessin représente un faucon au plumage détaillé et dont la face caractéristique –

---

[*] CNRS – UMR 5140.

[1] « L'Anubis cavalier du Musée du Louvre », dans M.B. de Boer, T.A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, *EPRO* 68, Leyde, 1978, p. 405-408, et pl. LXXX.

[2] Il porte le numéro d'inventaire SCA 2251 et il sera publié par mes soins, avec l'ensemble des documents figurés (papyri et ostraca), dans un volume de la série de l'IFAO, *Fouilles Franco-italiennes. Tebtynis*. Je remercie Claudio Gallazzi qui m'a permis de faire état de cette trouvaille ici.

[3] La couche d'où il provient était constituée de déblais abandonnés par B.P. Grenfell et A.S. Hunt ou par des pilleurs locaux : cf. Cl. GALLAZZI, « Lo scavo di una discarica a Umm-el-Breigât (Tebtynis), ovvero, le sorprese del pattume », *NAC* 27, 1998, p. 185-207. Les deux papyrologues britanniques ont exploité de manière intense le site d'Umm el-Breigât (Tebtynis) en décembre 1899 à la recherche de papyrus (grecs de préférence) : B.P. GRENFELL, A.S. HUNT, « A Large Find of Papyri », *AfP* 1, 1901, p. 376-378 ; *id*., « A Large Find of Papyri », *The Athenaeum* 3785, 1900, p. 600-601 ; Cl. GALLAZZI, G. HADJI-MINAGLOU, *Tebtynis* I, *La reprise des fouilles et le quartier de la chapelle d'Isis-Thermouthis*, *FIFAO* 42, Le Caire, 2000, p. 6-8 ; S. LIPPERT, « Like phoenix from the mummies: Demotic documents from Oxyrhyncha in cartonnages from Tebtunis », dans S. Lippert, M. Schentuleit (éd.), *Graeco-Roman Fayum – Texts and Archaeology. Proceedings of the Third International Fayum Symposion, Freudenstadt, May 29 – June 1, 2007*, Wiesbaden, 2008, p. 165-166.

avec la forme particulière du contour de l'œil et de la pupille (𓂀) bien soulignés en noir – est d'une couleur ocre jaune imitant l'or. Figuré de profil, orienté vers la gauche, il se situe entre les jambes avant d'un équidé dont seule la partie inférieure de la tête est conservée [4]. Le cheval, à la robe brune, lève la jambe droite – la gauche est perdue – et tourne la tête vers le côté gauche, c'est-à-dire qu'elle est représentée de face, le naseau droit, le bout du nez, le menton, la gorge et le poitrail sont encore visibles.

Cette représentation pourrait paraître fort anodine – simple brouillon préparatoire ou esquisses animalières – si l'association des deux animaux n'évoquait un passage de Plutarque (*De Iside* 19, 358b-c) relatant un dialogue entre Osiris, revenu des enfers, et Horus qui a déjà fait l'objet de nombreux commentaires érudits [5] :

> Ἔπειτα τῷ Ὥρῳ τὸν Ὄσιριν ἐξ Ἅιδου παραγενόμενον διαπονεῖν ἐπὶ τὴν μάχην καὶ ἀσκεῖν, εἶτα διερωτῆσαι τί κάλλιστον ἡγεῖται· τοῦ δὲ φήσαντος· « τὸ πατρὶ καὶ μητρὶ τιμωρεῖν κακῶς παθοῦσι », δεύτερον ἐρέσθαι τί χρησιμώτατον οἴεται ζῷον εἰς μάχην ἐξιοῦσι· τοῦ δ' Ὥρου· « ἵππον » εἰπόντος ἐπιθαυμάσαι καὶ διαπορῆσαι, πῶς οὐ λέοντα μᾶλλον, ἀλλ' ἵππον· εἰπεῖν οὖν τὸν Ὥρον, ὡς λέων μέν ὠφέλιμον ἐπιδεομένῳ βοηθείας, ἵππος δὲ φεύγοντα διασπάσαι καὶ καταναλῶσαι τὸν πολέμιον. Ἀκούσαντ' οὖν ἡσθῆναι τὸν Ὄσιριν, ὡς ἱκανῶς παρασκευασαμένου τοῦ Ὥρου.
>
> Par la suite, Osiris revint de l'Hadès visiter Horus pour l'aguerrir et l'entraîner au combat. Au bout de quelque temps, il lui demanda ce qu'il y avait à son avis de plus beau au monde : « Venger son père et sa mère du mal qu'on leur a fait » (« To succour one's father and mother when they have suffered wrong » [6]) répondit Horus ; il lui demanda ensuite l'animal qu'il jugeait le plus utile à ceux qui vont au combat : « Un cheval » fit Horus, et comme Osiris s'étonnait qu'il eût nommé le cheval plutôt que le lion : « C'est, répliqua Horus, qu'un lion est utile quand on cherche du secours, mais un cheval sert à disperser et à anéantir l'ennemi en déroute ». À ces mots, Osiris, plein de joie, sut qu'Horus était prêt.

Pour Horus, le cheval apporte également l'efficacité dans la victoire puisqu'il est l'auxiliaire qui lui permet d'« anéantir l'ennemi en déroute » et les rapprochements entre ce passage de Plutarque, des figurations d'Horus cavalier et certains textes égyptiens n'ont pas manqué d'être faits [7]. Ainsi, dans le *Livre de parcourir l'éternité*, dont le P. Leyde T32 a conservé la plus longue version, on lit [8] :

---

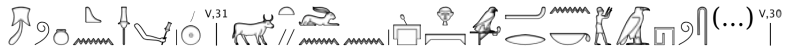
[4] La forme du bas de la tête ainsi que la position de la jambe avant droite levée excluent qu'il puisse s'agir d'un bovidé.

[5] Le texte et la traduction d'après Chr. FROIDEFOND, *Plutarque. Œuvres morales* V/2, *Isis et Osiris* (*CUF*), Paris, 1988, p. 192-193 ; voir aussi H. GÖRGEMANNS, *Plutarch. Drei religionsphilosophische Schriften*, *Tusculanum* (2 éd.), Düsseldorf, 2009, p. 164-167.

[6] Traduction de J.Gw. GRIFFITHS, *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge, 1970, p. 147.

[7] Ainsi Ch. CLERMONT-GANNEAU, « Horus et Saint Georges d'après un bas-relief inédit du Louvre. Notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique », *RevArch* 32, 1876, p. 196-204, 372-399 ; G. MICHAELIDES, « Vestiges du culte solaire parmi les chrétiens d'Égypte », *BSAC* 13, 1951, p. 96-99 ; mais surtout J. BERGMAN, « Horus und das Pferd », dans *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65e anniversaire*, *StudAeg* 1, Budapest, 1974, p. 13-26 ; et par la suite J. YOYOTTE, « Horus et le cheval (Plutarque, *De Iside* 19, 358C) », *Bulletin de la Société Ernest Renan NS* 36, 1986-1987, p. 37-40 (repris dans J. YOYOTTE, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne*, *Opera Selecta* [éd. par I. Guermeur], *OLA*, Louvain, p. 131-134 [sous presse]) ; et D. MEEKS, « L'introduction du cheval en Égypte et son insertion dans les croyances religieuses », dans A. Gardeisen (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen antique. Actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille Jullian, et l'UMR 5140 du CNRS, Athènes, 26-28 novembre 2003* (*MAM*), Lattes, 2005, p. 55-56.

[8] Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, Louvain, 1994, p. 62, 214-215, 463 ; M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts from the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009, p. 421.

(...) •  (...)

(...) swhɜ n=k Ḥr-ḥr-sɜ {n}(m) Wntj hrw ḫrp ḫrp-ḳnw (...).

(...) Horus-qui-est-sur-le-dos en tant qu'Ounty te louera le jour de conduire le cheval de combat (...).

Plusieurs ont supposé à bon droit qu'ici *wntj* n'était pas l'épiclèse qui qualifie parfois Horus, le « triomphateur », l'Harendotès chasseur d'animaux redoutés étudié par J. Yoyotte [9], mais qu'il désignait l'animal soumis et entravé dans lequel Horus-qui-est-sur-le-dos [10] plante son harpon. Pourtant, toutes les attestations d'Ounty, à l'exception de cet exemple du *Livre de Parcourir l'éternité* et d'autres dans le P. Bremner-Rhind [11] et dans l'hymnologie amonienne [12], montrent qu'il qualifie toujours le dieu célébrant sa victoire tel que le figure le hiéroglyphe employé dans la version vaticane du *Livre de Parcourir l'éternité* : (P. Vatican 55, V, 17). On relèvera d'ailleurs que l'écriture d'Ounty dans ce manuscrit ( ), déterminée par et , conviendrait assez mal à l'évocation d'un animal maléfique que l'on soumet et anéanti, une telle graphie paraît peu orthodoxe. Ounty comme forme de l'ennemi perpétuel est précisément celle qui est évoquée par le *Rituel de renverser Apophis* où elle s'écrit , avec un déterminatif correspondant bien à sa nature maléfique [13]. Dès lors, il est peut-être plus sage d'admettre une corruption, l'auteur aura confondu ou télescopé la forme triomphante d'Horus avec une épiclèse du Malin, et aura donc abusivement corrigé le texte en employant le *n* du datif à la place d'un *m* d'équivalence, faisant par là même d'Ounty un vaincu et non plus le vainqueur [14].

Par ailleurs, le « jour de conduire le cheval de combat », qui n'est pas autrement connu [15], s'apparente à une célébration du triomphe d'Horus sur les ennemis (de son père), où Horus victorieux louait justement Osiris et où l'on peut supposer qu'un cheval d'apparat était mené en procession, l'équidé semblant être porteur de la notion de victoire et de triomphe. C'est peut-être ce cheval d'apparat, tenu par un palefrenier et dont le souverain vient de descendre, qui est figuré sur un tableau de l'angle nord-est de la cour du mammisi d'Edfou [16]. Par ailleurs, le hiéroglyphe du cheval monté, qui apparaît au début de l'époque ptolémaïque, est

---

[9] J. YOYOTTE, « Quelques divinités retrouvées : Ounty, "le triomphateur" », *ACF* 94, 1994, p. 673-679 (= *id*., *Opera Selecta*, p. 530-537) ; Chr. LEITZ (éd.), *LGG* II, 418c-419b, *s. v. Wnty*.

[10] Le nom du prêtre spécifique de la province de l'Oryx appelé le *ḥrj-sɜ*, litt. « Celui-qui-est-sur-un-dos » (*Dendara* X, 16, 6), illustre bien l'emblème de celle-ci, un faucon sur le dos d'un oryx, où cette forme locale d'Horus est elle-même assimilée à Ounty : H. DE MEULENAERE, « Horus de Hébenou et son prophète », dans Ph. Derchain (éd.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967*, Paris, 1969, p. 21-29 ; J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 675-676.

[11] P. Bremner-Rhind 22, 22 ; 32, 29 et 32, 51.

[12] Cf. J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 675.

[13] L'Horus Ounty et les autres formes Ounty, aspects du Mauvais, ne sont qu'homonymes, *wntj* serait un nisbé formé sur un mot **wn.t* « la course rapide », syntagme lui même formé à partir du verbe *wnỉ* « aller vélocement » (cf. J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 677), ils n'ont donc pas à proprement parler de rapport théologique.

[14] On peut aussi admettre que le *n* est superfétatoire et donc comprendre « Horus-qui-est-sur-le-dos, Ounty, te louera le jour de conduire le cheval de combat ».

[15] Fr. PERPILLOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, *StudHell* 31, Louvain, 1993, ne recense pas de « fête du cheval de combat », toutefois elle relève certaines fêtes, notamment celles en l'honneur des souverains, comme les *Basileia* et les *Ptolémaia*, qui pouvaient donner lieu à des jeux équestres : p. 152-154.

[16] É. CHASSINAT, *Le mammisi d'Edfou*, *MIFAO* 16, Le Caire, 1910-1939, pl. X, 2 ; XLIX, 1.

aussi celui qui note le mot *ḳn* « vaillance » : et var. [17]. Ce triomphe du cavalier royal (*i.e.* Horus) est attesté sur plusieurs documents égyptiens de l'époque gréco-romaine [18] : dans le cintre de la version arabique du décret trilingue qui commémore la victoire de Ptolémée Philopator à la bataille de Raphia [19], le souverain est représenté en cavalier terrassant l'ennemi qu'Atoum lui présente ligoté en lui tendant un cimeterre, iconographie que l'on retrouve sur la version memphite de ce texte [20] ; c'est également le cas d'un préfet d'Égypte, le chevalier Cornelius Gallus qui s'est fait figurer, sur la stèle qu'il fit dresser à sa gloire à Philae, dans une geste royale, tel un cavalier [21].

Le thème du cavalier victorieux, image même de la vaillance, s'est incontestablement développé à l'époque ptolémaïque [22], vraisemblablement à la mesure de l'importance prise par l'équitation militaire et sa position dans la hiérarchie [23]. Un document provenant d'Edfou illustre bien cette association du triomphe du roi (*i.e.* Horus), lié au soleil, avec le faucon et le cheval ; il s'agit d'un ostracon grec qui porte un court hymne éloquent, dont le refrain est emprunté à Euripide (*Phœn.* 3) [24] :

σὺν τὸ κράτος, Βασιλεῦ,
σὺν τὸ κράτος, ἱέραξ,
Ἥλιε θοαῖς ἵπποισιν ἠλίσσων φλόγα.
Ἥλιε θοαῖς ἵπποισιν ἠλίσσων φλόγα.

Avec la puissance, ô roi,
Avec la puissance, ô faucon
Soleil, fais, à tes chevaux rapides, rouler la flamme.
Soleil, fais, à tes chevaux rapides, rouler la flamme.

---

[17] H.W. FAIRMAN, « An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and their Values », *BIFAO* 43, 1945, p. 129-130 ; S. CAUVILLE, *Dendara. Le fonds hiéroglyphique au temps de Cléopâtre*, Paris, 2001, p. 23, qui signale un unique exemple à Dendara en *Dendara* II, 223, 15.

[18] Le roi à cheval est attesté dans les textes depuis le Nouvel Empire : D. MEEKS, *op. cit.*, p. 57, n. 17.

[19] H. GAUTHIER, H. SOTTAS, *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, Le Caire, 1925, pl. I.

[20] A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines* II, *CGC* n^{os} 22001-22208, Le Caire, 1904, pl. LXXIV (n° 21088).

[21] Fr. HOFFMANN, M. MINAS-NERPEL, St. PFEIFFER, *Die dreisprachige Stele des C. Cornelius Gallus. Übersetzung und Kommentar*, *AfP-B* 9, Berlin, 2009, pl. I.

[22] Même si le Scholiaste d'Apollonios de Rhodes, dans le commentaire du vers 272 du chant IV des Argonautiques, citant Dicéarque de Messène, attribue à Sésonchosis (*i.e.* un des souverains légendaires du Moyen ou du Nouvel Empire, Sésostris, Ramsès) ce fait : Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Ægyptiacae* I, Bonn, 1922, p. 62 : *καὶ πρῶτόν φησιν αὐτὸν εὑρηκέναι ἵππων ἄνθρωπον ἐπιβαίνειν, οἱ δὲ ταῦτα τὸν Ὧρον, οὐ τὸν Σεσόγχωσιν*, « C'est lui le premier (Sésonchosis), dit-on, qui a imaginé de faire monter les hommes à cheval ; d'autres disent que c'est Horos et non Sésonchosis », ceci montre avant tout que l'association d'Horus et du cheval était un thème en vogue à l'époque hellénistique.

[23] J. LESQUIER, *Les institutions militaires de l'Égypte sous les Lagides*, Paris, 1911, p. 87-92 ; *Der Kleine Pauly* IV, col. 1371-372, *s. v.* Reiterei. À propos de l'importance que la cavalerie a prise dans l'armée macédonienne à partir des réformes de Philippe II et d'Alexandre le Grand : P.A. BRUNT, « Alexander's Macedonian Cavalry », *JHS* 83, 1963, p. 27-46. On notera que sur la célèbre mosaïque figurant la bataille d'Issos, provenant de la « Maison du faune » à Pompéi, Alexandre le Grand est figuré en cavalier alors que son adversaire malheureux, Darius III Codoman, est monté sur un char.

[24] Cf. J. MANTEUFFEL, « Les papyrus et les ostraca grecs », dans K. Michałowski *et. al.*, *Tell Edfou 1939*, *Fouilles Franco-Polonaises* III, Le Caire, 1950, p. 331-332 ; H. LLOYD-JONES, P.J. PARSONS, *Supplementum hellenisticum*, *Texte und Kommentare*, Berlin, 1983, n° 989 ; J. YOYOTTE, « Bakhthis : religion égyptienne et culture grecque », dans Ph. Derchain (éd.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg 16-18 mai 1967*, Paris, 1969, p. 140 ; *id.*, « Horus et le cheval », p. 39-40 ; D. MEEKS, *op. cit.*, p. 56 et n. 71.

Et c'est peut-être en référence à Plutarque ou comme un écho à une tradition bien établie [25] que Clément d'Alexandrie dans son commentaire de certains hiéroglyphes précise [26] :

> Πρὸς τοῖσδε ἀλκῆς μὲν καὶ ῥώμης σύμβολον αὐτοῖς ὁ λέων· ὥσπερ ἀμέλει γῆς τε αὐτῆς καὶ γεωργίας καὶ τροφῆς ὁ βοῦς, ἀνδρείας τε καὶ παρρησίας ὁ ἵππος.
>
> En outre le lion est pour eux symbole de vigueur et de force, comme aussi le taureau celui de la terre elle-même, du travail de la terre, et de la nourriture ; le cheval, celui de la bravoure et de la franchise.

Et divers documents montrent que ce thème s'est aussi diffusé dans la *chôra*, ainsi dans le papyrus magique de Leyde et Londres on dit à propos d'Horus (*PDM* XIV, 1219-1220) [27] :

> *r Ḥr [...iw=]f mšʿ r-ḥrj ḥr tw n mtr n ɔḫ.t ỉw=f tj-ʿlʿjṯ r wʿ ḥtr ḥt [...] r wʿ ḥtr km ỉw nɔ ḏmʿ [... ḥr ʿ.]t=f nɔj pɔ wr-tjw ḫn ḳnj=f.*
>
> Horus […] est allé sur les régions montagneuses [28] à midi pendant la saison de l'inondation, monté sur un cheval blanc, […] sur un cheval noir, le rouleau de papyrus [de …] étant sur (?) lui, ceux du Grand des Cinq en son sein.

On notera que ce texte, quoique lacunaire et obscur, associe Horus et le cheval (ici deux chevaux, un blanc et un noir) dans un contexte montagneux ; or, il faut remarquer que c'est précisément dans des régions montagneuses que le mythe situe le triomphe d'Horus sur ses ennemis [29], ce qui dans le contexte présent n'est pas anodin.

On mentionnera encore un graffito, certes un peu misérable, qui dans le temple d'Isis, à Assouan, figure un faucon sur le dos d'un cheval [30] et enfin le célèbre Horus cavalier harponnant un crocodile du Louvre, qui serait originaire de Faras [31] et qui remonte vraisemblablement à l'époque romaine. On présente souvent cette belle œuvre d'art, assez curieusement d'ailleurs, pour illustrer les prolégomènes de l'artisanat paléochrétien (copte) quand il relève pourtant d'une iconographie qui a connu une large diffusion à l'époque romaine [32]. On la retrouve en effet en nombre parmi les terres cuites figurant Harpocrate, où celui-ci est représenté en cavalier, équipé d'un costume militaire (chlamyde et pantalon) et armé [33]. L'épanouissement de cette imagerie a souvent été lié au développement des cultes de

---

[25] Chez Horapollon on trouve aussi de telles remarques à propos de divers animaux, ainsi au sujet du lion, dont le caractère servant à l'écrire désigne l'ardeur combative (Horapollon, I, § 17).

[26] Texte et traduction d'après P. VOULET, A. LE BOULLUEC, *Clément d'Alexandrie. Les Stromates. Stromate V*, I, *SourcChr* 278, Paris, 2006, p. 92-93.

[27] Fr.Ll. GRIFFITH, H. THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, Londres, 1904, p. 202-203, v° XXXIII, l. 1-2 ; J.H. JOHNSON, dans H.D. Betz (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation. Including the Demotic Spells* (2e éd.), Chicago, 1992, p. 250.

[28] À propos de *ḥr tw* comme désignation d'une région montagneuse, voir M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 126, n. (d).

[29] M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *CDPBM* III, Londres, 1987, p. 58, n. (b).

[30] Signalé par D. MEEKS, *op. cit.*, p. 58, n. 72. Voir E. BRESCIANI, S. PERNIGOTTI, *Assuan. Il tempio tolemaico di Isi. I blocchi decorati e iscritti*, Pise, 1978, p. 36, n° 6.

[31] Louvre E 4850. Il s'agit d'un élément de fenêtre : D. BÉNAZETH, *Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident présentée à l'Institut du monde arabe à Paris du 26 novembre 2002 au 30 mars 2003*, Paris, 2002, p. 59 (avec bibliographie), qui suggère l'origine nubienne du monument. Ajouter D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton, 1998, p. 3-4.

[32] Voir les justes remarques de D. FRANKFURTER, *loc. cit.*

[33] Cf. Fr. DUNAND, *Religion populaire en Égypte romaine*, *EPRO* 73, Leyde, 1979, p. 81-82, 238-242, pl. XCI-XCIII ; *ead.*, Chr. ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte (3000 a.C. – 395 p.C.). Anthropologie religieuse*, Paris, 2006, p. 347-348 et fig. 43 ; D. FRANKFURTER, *loc. cit.*

divinités proche-orientales en Égypte, notamment celui d'Hèrôn le Thrace [34]. En effet, parmi ces dieux « étrangers » qui apparaissent à l'époque hellénistique, mais qui sont bien documentés à l'époque romaine [35], plusieurs sont liés aux équidés, Hèrôn donc [36], mais aussi les deux fils de Zeus, Castor et Polydeukes, les Dioscures [37].

Mais attardons-nous pour finir sur l'iconographie et revenons au papyrus figuré provenant de Tebtynis. Il faut noter que le faucon n'est pas situé sur le dos du cheval comme ailleurs, mais simplement « juxtaposé » à celui-ci, entre ses jambes ; son attitude, statique, n'appelle pas de commentaire particulier. L'équidé est, quant à lui, représenté d'une manière tout à fait caractéristique : il soulève son avant-main, plus précisément une jambe. Il s'agit là d'une attitude que l'on retrouve sur divers monuments égyptiens [38] à diverses époques [39] et qu'illustre bien le hiéroglyphe : le cheval paraît battre l'amble ou marcher au pas, quoiqu'on ne puisse exclure qu'il frappe le sol de son sabot, ce qui signifierait qu'il montre sa colère. Si on doit cependant admettre que cette manière de représenter l'équidé est assez commune – elle se retrouve dans de nombreuses civilisations et à différentes périodes [40] –, il faut toutefois remarquer qu'en Égypte, aux époques récentes, elle est employée assez systématiquement, que les chevaux soient montés ou non. On pourra notamment la comparer à certaines figurations d'Hèrôn en cavalier [41] ou à celles des chevaux accompagnant les Dioscures [42]. On relèvera enfin que sur le papyrus de Tebtynis la tête est tournée vers la

[34] Cf. H. IDRIS BELL, *Cults and Creeds in Graeco-Roman Egypt*, Liverpool, 1957, p. 15 ; Fr. DUNAND, *Religion populaire*, p. 81-83.

[35] On en retrouve notamment sur les intailles magiques : A. DELATTE, Ph. DERCHAIN, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p. 219-220. Voir aussi la diffusion, sur des émissions monétaires, d'une iconographie cavalière d'Antinoüs divinisé : P.P. KOEMOTH, « Antinoüs en Égypte : une approche numismatique », *BSEG* 28, 2008-2010, p. 59-79, dont certaines conclusions ne me paraissent pas toujours convaincantes, notamment certains rapprochements séléniens (voir à ce sujet, J.-Cl. GRENIER, *L'Osiris Antinoos*, *CENiM* 1, Montpellier, 2008, p. 53-55), l'aspect « triomphant », pourtant indéniable, de ces figurations me semblant quelque peu négligé dans l'analyse.

[36] Cf. G. LEFEBVRE, « Le dieu Ἥρων d'Égypte », *ASAE* 20, 1920, p. 237-250 ; H. BONNET, *RÄRG*, 1952, p. 295a-296a, *s. v.* Heron ; E. WILL, dans *LIMC* V/1, Zurich, Munich, 1990, p. 391-394, *s. v.* Heron. Dès le règne de Ptolémée Évergète II, il bénéficie de lieux de culte à Théadelphie et à Magdola dans le Fayoum : E. BRECCIA, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* I, *Teadelfia e il tempio di Pneferôs*, Bergame, 1926 ; É. BERNAND, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum* II, *La « Méris » de Thémistos*, *BdE* 79, Le Caire, 1981, IGFay. 105, 106, 115, 126 et 127, p. 15-20, 48-50, 79-82.

[37] J. QUAEGEBEUR, « Cultes égyptiens et grecs en Égypte », dans E. Van't Dack *et al.* (éd.), *Egypt and the Hellenistic World*, *StudHell* 27, Louvain, 1983, p. 314-315 ; M. DREW-BEAR, « La triade du rocher d'Akôris », dans N. Fick, J.-Cl. Carrière (éd.), *Mélanges Étienne Bernand*, *ALUB* 444, Paris, 1991, p. 227-234.

[38] *E.g.* P. VERNUS, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, p. 535, *s. v.* Cheval.

[39] Pour le Nouvel Empire, cf. C. ROMMELAERE, *Les chevaux du Nouvel Empire égyptien. Origines, races, harnachement*, *CEA Études* 3, Bruxelles, 1991, en particulier aux p. 75-77.

[40] On verra ainsi les belles représentations réunies dans le catalogue de l'exposition *Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident présentée à l'Institut du monde arabe à Paris du 26 novembre 2002 au 30 mars 2003*, Paris, 2002. Également, un relief provenant de la région de Damas figurant un dieu cavalier : H. SEYRIG, « Antiquités syriennes. 89. Les dieux armés et les Arabes en Syrie », *Syria* 47, 1970, p. 95-96, fig. 15. On se rappellera, dans l'art romain, les grandioses chevaux du quadrige de Constantin, qui à l'issue de la quatrième croisade sont venus orner la porte principale de la basilique Saint-Marc de Venise, ou les études et esquisses réalisées par Léonard de Vinci pour le monument destiné à glorifier le duc François Sforza. On y relève qu'outre la jambe levée, la tête est également figurée légèrement tournée à gauche.

[41] Notamment sur les monnaies du nome diospolite : A. GEISSEN, M. WEBER, « Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen », *ZPE* 144, 2003, p. 294-300, pl. II ; ou sur des tableaux peints : *e.g.* É. BERNAND, *op. cit.*, pl. 33 (n° 128).

[42] Bel exemple sur la stèle anatolienne repérée dans le commerce des antiquités à Bâle : H. SEYRIG, *op. cit.*, p. 100, n. 1 et p. 99, fig. 22.

gauche – ce qui nous la fait voir pratiquement de face –, or cette attitude se retrouve sur d'autres documents comparables, notamment l'élément de fenêtre du Louvre [43], où elle donne à la composition une forte impression de mouvement.

Nonobstant les problèmes d'interprétation iconographiques, toujours difficiles et dont il faut sans doute souvent relativiser la pertinence, on admettra que le faucon et le cheval de Tebtynis participent à la diffusion de cette imagerie religieuse, modernisée, dont les fondements mythologiques sont très anciens et on suivra Françoise Dunand quand elle notait que « s'il arrive qu'au niveau de la représentation iconographique les schémas grecs modifient l'image des dieux égyptiens, il est probable que la nature de ces dieux, l'idée que l'on se fait de leurs fonctions et de leurs pouvoirs, ne s'en trouvent pas pour autant modifiés. Les structures de la religion égyptienne sont peut-être solides, le système de croyance trop profondément intégré dans les mentalités pour qu'un espace puisse s'ouvrir à d'autres expressions religieuses [44] ».

Et pour conclure, si on ne peut que souscrire à la judicieuse remarque de G. Maspero qui soulignait déjà que « le cheval n'était pas un de ces animaux sacrés de l'Égypte et son rôle est presque nul dans les mythes et les représentations religieuses » [45], on doit toutefois noter qu'aux époques récentes il a fait son entrée dans le répertoire de l'iconographie religieuse, comme le notait justement Jean-Claude Grenier, tel un symbole éclatant du triomphe et de la victoire.

[43] Cf. *supra*, n. 31.
[44] « Grecs et Égyptiens en Égypte lagide », dans *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone, 24-30 mai 1981*, *CEFR* 67, Rome, 1983, p. 80.
[45] « Études de Mythologie et d'Archéologie », *BiEg* 28, 1899, p. 457.

The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim*

David Klotz

> *Springtime corpses caught in the wreckage twist and flow as* the Anubis *moves by overhead. Under the bowsprit, the golden jackal, the only being aboard that can see through the fog, stares ahead, down the river.*
>
> Thomas Pynchon, *Gravity's Rainbow*, p. 468.

OF ALL THE SCANDALOUS practices Graeco-Roman authors attributed to Egyptian or Egyptianizing priests,[1] perhaps none are more infamous than the story of Decius Mundus and Paulina.[2] Flavius Josephus reported this episode (*Ant. Iud.* XVIII, 65-80) immediately after his comparatively short account of Jesus – the *Testamentum Flavium* – frustrating countless biblical scholars who might have preferred more details regarding the early reception of the Messiah to lengthy tabloid gossip about corrupt Isis priests.[3]

Decius Mundus and Paulina

The events in question took place in Rome during the reign of Tiberius (c. 19 CE). The equestrian Decius Mundus, having failed to seduce the respectable and married noblewoman Paulina, bribes the local Isis priests. The clergy accepts his donation and invites Paulina to their temple, claiming she has impressed the god Anubis so much that he requested to meet her. Paulina agrees, and with her husband's consent, spends the night in the Iseum. When the lights are turned down, Decius Mundus enters the temple disguised as Anubis and has his way with the remarkably unsuspecting Paulina. Returning home, she brags about her divine encounter to her friends and family, until Decius Mundus meets her on the street and alludes to his subterfuge. The ensuing scandal reaches the attention of the Emperor Tiberius, who closes the temple, crucifies the priests, has the statue of Isis thrown into the Tiber, and banishes Egyptian cults from Rome.

---

* The author would like to thank John C. Darnell and Caitlín Barrett for discussing early drafts of this paper and suggesting numerous references and avenues of interpretation.

[1] For Graeco-Roman attitudes to Egyptian religious practices in general, see K.A.D. SMELIK, E.A. HEMELRIJK, "'Who knows not what monsters demented Egypt worships?' Opinions on Egyptian animal worship in Antiquity as part of the ancient conception of Egypt," in *ANRW* II.17.4, 1984, p. 1852-2000.

[2] For the text, translation, and commentary, see J-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, Leiden, 1977, p. 75-77.

[3] According to some scholars, Josephus may have added the Decius Mundus story expressly to satirize the notion of the immaculate conception; cf. C. PHARR, "The Testimony of Josephus to Christianity," *AJP* 48, 1927, p. 143-145.

While a variety of sources testify to the expulsion of foreign priests from Rome under Tiberius,[4] Josephus is the only ancient author to explain the Emperor's motives. Historians have treated the salacious story with justifiable skepticism, considering it little more than street gossip if not a pure fabrication of Josephus.[5] Female devotees of Isis in Rome were famous for abstaining from sexual relations on certain sacred days,[6] and there is no evidence for such religious practices in Egyptian or Graeco-Roman sources.[7]

Yet regardless of the historical veracity of the Decius Mundus narrative, one particular feature is striking. Although inconceivable to modern readers, neither Paulina, her husband, nor any of her friends were surprised by her encounter with Anubis. In other words, the scandal arose not from the fact that Anubis (or an official priest dressed as Anubis) seduced a noble woman in a temple setting, but because this event transpired under deceitful pretenses.

Of course numerous precedents for divine-human relations can be found in Classical mythology (e.g. Zeus and Europa, Cupid and Psyche), or traditional Pharaonic ideology where Amun would disguise himself as the reigning king in order to impregnate the queen with a divine heir.[8] Moreover, Amun – or Nectanebo II disguised as Amun – was reputed to have fathered Alexander the Great, while another tradition held that Atia conceived Octavian after a sexual encounter with Apollo – in the form of a snake – in his temple in Rome.[9] Discussing Graeco-Roman Egypt, Dominic Montserrat remarked that "in a world where super-natural beings have such an intimate association with humans, it is unsurprising that they can be potential lovers too," noting a remarkable statement by Plutarch (*Numa*, IV.4):[10]

> That an immortal god should take sexual pleasure in a physical body is surely hard to credit. Yet the Egyptians make a distinction here that is reckoned plausible: while a woman can be approached by a divine spirit and impregnated, there is no such thing as sexual intercourse between a man and a divinity.

While it is impossible to infer where Plutarch acquired this tidbit, his general fascination in religious matters, combined with the fact that he studied under Egyptian priests both in Athens and in Alexandria,[11] suggests this might have been a prevalent idea among indigenous

---

[4] B. ROCHETTE, "Tibère, les cultes étrangers et les astrologues (Suétone, *Vie de Tibère*, 36)," *EtudClass* (N) 69, 2001, p. 189-194; R. SEAGER, *Tiberius*, 2005, p. 123-125. Tiberius also banished astrologers, Druids, Jews, and even tried to remove actors and gladiators from Rome.

[5] E.g. M. MALAISE, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, *EPRO* 22, Leiden, 1972, p. 88, 391. S.K. HEYOB, *The Cult of Isis among Women in the Graeco-Roman World*, *EPRO* 51, Leiden, 1975, p. 117-119.

[6] I. BECHER, "Der Isiskult in Rom – ein Kult der Halbwelt?," *ZÄS* 96, 1970, p. 81-90. S.K. HEYOB, *The Cult of Isis among Women*, p. 111-127.

[7] For the problematic evidence regarding Egyptian priestesses and sexual activity in temples, see recently J.Fr. QUACK, "Herodot, Strabo und die Pallakide von Theben," in T. Scheer, M. Lindner (eds.), *Tempelprostitution im Altertum. Fakten und Fiktionen*, *Oikumene* 6, 2009, p. 154-182.

[8] H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs: Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, *ÄgAbh* 10, 1964.

[9] For Egyptian elements in the Alexander Romance, see R. JASNOW, "The Greek Alexander Romance and Egyptian Literature," *JNES* 56, 1997, pp. 95-103. For the latter tradition and its Egyptian parallels, see P. GRANDET, "Les songes d'Atia et d'Octavius. Note sur les rapports d'Auguste et de l'Égypte," *RHR* 203, 1986, p. 365-379; H. HEINEN, "Vorstufen und Anfänge des Herrscherkultes in römischen Ägypten," in *ANRW* II.18.5, 1995, p. 3170-3171.

[10] D. MONTSERRAT, *Sex and Society in Græco-Roman Egypt*, 1996, p. 191-192.

[11] H.-J. THISSEN, "Plutarch und die ägyptische Sprache," *ZPE* 168, 2009, p. 97-106.

clergy, at least during the Roman Period.[12] A previously overlooked tomb painting in Upper Egypt demonstrates for the first time that the Decius Mundus story as reported by Flavius Josephus may indeed reflect authentic Egyptian practices of the Roman Period.

The 'Tomb of 1897'

In 1897, Friedrich Wilhelm von Bissing discovered a fascinating Roman Period tomb in the necropolis of El-Salamuni, near Akhmim, but was unable to relocate it on subsequent visits.[13] Nonetheless, he published a preliminary plan of the tomb along with several examples of the wall-paintings, including the exceptional representation of a traditional Egyptian judgment scene, featuring skeletal *Ba* spirits and a fiery cauldron to consume the damned.[14] Fortunately, Naguib Kanawati and Klaus Kuhlmann rediscovered the tomb (apparently independently of one another) in the early 1980's and took numerous valuable photographs before the paintings suffered further damage.[15]

Figure 1.

[12] Note that such a gender distinction may have existed much earlier, as evidenced in the Middle Kingdom story, *The Tale of the Herdsman*, in which an unlucky cowherd encounters a naked goddess in the marshes – most likely the unpacified Sakhmet of the epagomenal days – and flees in terror when she attempts to seduce him; see J.C. DARNELL, "A Midsummer Night's Succubus: The Herdsman's Encounters in P. Berlin 3024, the Pleasures of Fishing and Fowling, the Songs of the Drinking Place, and the Ancient Egyptian Love Poetry," in S.C. Melville, A.L. Slotsky (eds)., *Opening the Tablet Box: Near Eastern Studies in Honor of Benjamin R. Foster*, *CHANE* 42, 2010, p. 99-118.

[13] W.F. VON BISSING, "Tombeaux d'époque romaine à Akhmim," *ASAE* 50, 1950, p. 555-560; Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion*, 2005, p. 164-165; see most recently M.S. VENIT, "Referencing Isis in Tombs of Graeco-Roman Egypt: Tradition and Innovation," in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt*, *Michele Malaise in honorem*, *RGRW* 171, 2010, p. 98-119, with full bibliography on earlier publications.

[14] W.F. VON BISSING, *ASAE* 50, 1950, pl. I.

[15] N. KANAWATI, *Sohag in Upper Egypt: a glorious history*, 1990; K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim*, *SDAIK* 11, 1983.

Besides the famous judgment scene, the iconographic program is comparable to other Egyptian tombs of the Roman Period,[16] including a zodiacal ceiling, depictions of the tomb owner in Roman clothing, and multiple offering scenes to a host of divinities. Amid this conventional religious decoration is a startling representation of a sexual encounter between Anubis and a woman atop a Graeco-Roman style *klinê* [fig. 1].[17]

Von Bissing did not mention this unique image in his early report.[18] Fortunately, Kanawati reproduced this photograph – albeit without comment – in his general guide to Sohag; by 1981, this portion of the painting had been completely removed or destroyed.[19] Irene Kaplan briefly noted the erotic nature of the tableau,[20] but it was only recently that a detailed study of the scene appeared.[21] According to M.S. Venit, erotic imagery would be wholly inappropriate for tomb decoration,[22] and thus this scene represents something altogether different:[23]

> The image (...) shows a violent encounter between a *demon* and a human figure (...) The demon *pushes the human figure backward* with his left hand and thrusts it further off balance by grasping its right foot with his right hand, as he leans forward to kneel on the *altar*. Though the image is badly damaged, based on the grey, *intestine-like coil* that he seems to suck into his mouth, the demon appears to be eviscerating his victim.

In this interpretation, the tableau should be considered parallel to the judgment scene, here representing the "agony of mortal death." (*ibid*., p. 118). Unfortunately, this analysis is problematic in numerous respects, particularly regarding the identification of key iconographic details.

---

[16] I. KAPLAN, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit: Wechselwirkung zwischen der Ägyptischen und griechisch-alexandrinischen Kunst*, *BeitrÄg* 16, 1999.

[17] Photograph from N. KANAWATI, *Sohag in Upper Egypt: a glorious history*, pl. 42; cf. also I. KAPLAN, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit*, pls. 87-88; M.S. VENIT, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, figs. 6, 15-16.

[18] It is possible that this scene also remained "en grande partie ensevelie sous les décombres" during his brief visit, just like the relief immediately above it (W.F. VON BISSING, *ASAE* 50, 1950, p. 557-558).

[19] The damage is visible already in K.P. KUHLMANN, *Materialien zur Archäologie und Gesachichte des Raumes von Achmim*, pl. 35d (for the date of this photograph, see *ibid*., p. 73); I. KAPLAN, *op. cit*., pl. 87b.

[20] *Ibid*., p. 168: "Ebenfalls in diesen Raum scheint eine nicht näher zuweisbare, erotische Szene zu gehören." Elsewhere, Kaplan identified the figures as: "Bes und Beset, erotische Szene" (*ibid*., p. 87). E. Bresciani also mentioned this tableau recently, recognizing its fundamentally erotic nature ("Un'insolita figura di 'concubina' in terracotta: la suonatrice di tamburo," in P. Buzi, D. Picchi, M. Zecchi (eds), *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti*, *BAR-IS* 2264, 2011, p. 28, 32, Fig. 7).

[21] M.S. VENIT, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, p. 115-116.

[22] M.S. Venit erroneously claimed the examples of pre-Ptolemaic erotic imagery in Egypt are limited to ostraca and papyri, adding: "Karol Myśliwiec provocatively mentions without further detail "drawings in tombs" and elsewhere depicting "[s]exual relations between a man and a woman," which he defines as either obscene or satirical in nature" (*op. cit*., p. 115; citing K. MYŚLIWIEC, *Eros on the Nile*, p. 120). However, there is no reason to doubt the existence of such Pharaonic tomb images, since Myśliwiec almost certainly intended the erotic graffiti from the so-called "Dirty Grotto," a private tomb overlooking the temple of Hathor at Deir el-Bahari (see L. MANNICHE, *Sexual Life in Ancient Egypt*, 2002, p. 155-156); these images are neither satirical nor obscene (cf. E.F. WENTE, "Some Graffiti from the Reign of Hatshepsut," *JNES* 43, 1984, p. 47-48, 52-54), but probably relate to Hathoric festivals celebrated below at the main temple. A unique hieroglyph depicting a couple *in coitu* on a bed appears in a Middle Kingdom tomb at Beni Hasan, see Ph. COLLOMBERT, Y. VOLOKHINE, "*De aegyptiacis rebus doctorum verecundia* ou 'Let's Talk about Sex!,'" *Égypte Afrique & Orient* 40, 2005, p. 49-50; for an interpretation, see W. WESTENDORF, "Bemerkungen zur „Kammer der Wiedergeburt" im Tutanchamungrab," *ZÄS* 94, 1967, p. 147, n. 47.

[23] M.S. VENIT, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds.), *Isis on the Nile*, p. 116 (italics mine).

The Demon

M.S. Venit avoided identifying the dark figure on the left, but concluded it must be a "demon" because of its "dull-brown-colored flesh" (p. 116). Despite the damage, one can easily discern the tall pointed ears and traces of the snout, confirming that the figure had a jackal head. Nearly identical – albeit clothed – figures of Anubis appear throughout the tomb, and all have the same skin color, headdress, collar, and pointy ears.

The Assault

M.S. Venit described the "demon" as pushing the other figure onto the "altar" with both his hands. However, his hands are not visible in the extant photographs. His left hand appears to have held the figure on her back, with his arm (lost in damage) between her right arm and torso; he clearly keeps his right hand and arm behind his back, perhaps holding the other figure's right leg in place. The "small arrowhead-shaped line preserved against" his left thigh is not "the tip of his penis" (*op. cit.*, p. 116), but the bottom of his thigh, partially damaged in the painting. If his phallus was ever depicted, it was more likely to be found in the damaged pubic area. The figure on the right, almost certainly a woman because of the length of her hair, rests her left arm on a pillow while wrapping her legs around the Anubis figure.

The Altar

M.S. Venit identified the venue of the encounter as a specifically "Greek altar" with "cursory volute and palmette at the right of the structure, from which a votive offering or libation vessel appears to have fallen" (*ibid.*, p. 117). Rather than an altar, the object most closely resembles a couch (*klinê*), as represented on countless Egyptian funerary stelae from Kom Abou Billou (Terenuthis)[24] and archaeologically attested in Alexandrian tombs.[25] As expected, the curved portion on the right is a pillow. Amphorae, flowers, and other objects are frequently depicted beneath such couches.[26]

Intestine-like Coil

If actually present in the painting, this detail would be truly remarkable. However, comparison with the other published photograph [fig. 2][27] reveals that the illusory intestine is simply the left arm of the "demon," with partial damage to the paint.

---

[24] See primarily A. EL-HAFEEZ, A. EL-AL, J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *Stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, 1985, p. 67-69, pls. 13-37; cf. also S. SCHMIDT, *Grabreliefs im Griechisch-Römischen Museum von Alexandria*, *ADAIK* 17, 2003, pls. 42-49; K. LEMBKE, "Griechisch-römisch oder ägyptisch? Neue und alte Entdeckungen in der Oase Siwa," *SAK* 34, 2006, p. 325-327.

[25] For the *klinê* in tombs, see I. KAPLAN, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit*, p. 110-114; A.-M. GUIMIER-SORBETS, M.-D. NENNA, "Le lit funéraire dans les nécropoles alexandrines," in J.-Y. Empereur, M.-D. Nenna (eds.), *Nécropolis 2*, *EtAlex* 7, 2003, p. 533-575; K. LEMBKE, "The Archaeology of Eating, Drinking and Dying in Ptolemaic and Roman Egypt," in D. Robinson, A Wilson (eds.), *Alexandria and the North-Western Delta*, *OCMAM* 5, 2010, p. 259-267.

[26] A. EL-HAFEEZ, A. EL-AL, J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *Stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, p. 69-74, 81-82.

[27] Image from I. KAPLAN, *Grabmalerei und Grabreliefs der Römerzeit*, pl. 88b.

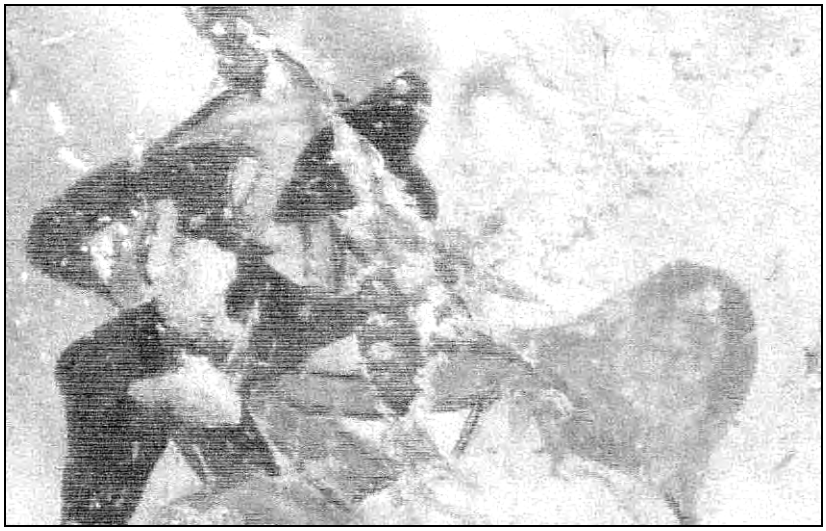


Figure 2.

In short, this vignette does not represent an anonymous, naked demon disemboweling an unfortunate victim upon a Greek altar. Rather, this scene depicts a naked male figure – with the head of Anubis – joined with a woman *in flagrante delicto*.

Essays at Interpretation

The amorous scene in the 'Tomb of 1897' clearly depicts a practice reminiscent of the seduction of Paulina as recounted by Flavius Josephus. It is unlikely that the tomb owner wished to commemorate or satirize the historical scandal in the Roman Iseum. Rather, a number of iconographic and literary sources suggest that both episodes reflect an authentic religious practice in Egypt and in Rome. However, the role of paramour is unexpected for Anubis, who is otherwise almost exclusively associated with mortuary functions, such as mummification, guarding the netherworld, and directing the deceased as a psychopomp.[28]

It is possible that in both examples the Anubis head or mask alludes to the lusty reputation the jackal maintained in ancient Egypt. Love poetry and other literature of the New Kingdom likens amorous men to "fornicating jackals (*wnš dìdì*)"[29] and foxes.[30] The unsettling dream manual of Pap. Carlsberg 13, meanwhile, enumerates a variety of people and animals a man

[28] One notable exception is his responsibility herding cows: cf. J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 20-21; J. QUAEGEBEUR, "Anubis, fils d'Osiris, le vacher," *StudAeg* 3, 1977, p. 119-130; A. EGBERTS, *In Quest of Meaning: A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-chests and Driving the Calves*, I, *EgUit* 8, 1995, p. 308, n. 17, 311, n. 8, 339-340.

[29] See primarily B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne : recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, *BdE* 115, 1996, p. 57, 69, n. 169, 173, n. 578, 175; J.E. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, 1994, p. 379-380; note also a Ramesside prayer to Amun, in which the devotee states "I am a jackal of your mountains (*ỉnk wnš n nỉy=k ḏw.w*) (O. BM 41543, 2; R.J. DEMARÉE, *Ramesside Ostraca*, 2002, pls. 95-96; references provided by John C. Darnell). Cf. also T. DUQUESNE, *Jackal at the Shaman's Gate, a study of Anubis Lord of Ro-Setawe*, *OCE* 3, 1991, p. 47-48; *PDM* xiv, 1030 (H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri*, p. 245), etc.

[30] J.C. DARNELL, "Hathor Returns to Medamûd," *SAK* 22, 1995, p. 87-88, n. e, citing examples of confusion between foxes and jackals in Egyptian texts. Compare Paul Gauguin's frequent use of the fox as "symbole de la perversité" (D. SUTTON, "*La Perte du Pucelage* by Paul Gauguin," *The Burlington Magazine* 91, 1949, p. 105).

might behold seducing his wife in his dreams.[31] If he happens to see her with a jackal (*wnš*), this is apparently a good omen.[32] References to bestiality are otherwise uncommon in ancient Egypt, except for the infamous "donkey curses" attested on contracts, donation stelae, and rock inscriptions.[33]

Bebon – undoubtedly the least inhibited divinity of the Egyptian pantheon – usually appears in canine form,[34] and Papyrus Jumilhac contains a story entitled "Discovering the Fornication of the Dog (*rḫ nik n ỉwiw*)," in which Thoth plays a trick on Bebon's genitalia while the latter god is copulating with an unnamed woman.[35] Frédéric Servajean recently discussed the close parallels between this episode and the beginning of the *Tale of Two Brothers*, where the protagonist Anubis fights with Bata over a presumed sexual encounter with his wife.[36] While it is possible that the Akhmim relief could reference the localized Bebon myth (or one of its precedents), this story could hardly explain the scandalous behavior of the Isis priests in Rome.

A papyrus from Oxyrhynchus (possibly from the early third century CE), preserves an invitation "to dine at the banquet of the [Lord An]ubis in the *oikos* of the Se[rapeum?]," recalling the similar letter that Paulina received from the Isis priest.[37] Dominic Montserrat compared this papyrus to the popular series of stele from Kom Abou Billou depicting men, women, and couples reclining upon a *klinê* while drinking wine, often in the presence of a miniature canid which stands in for Anubis.[38] In one example, a traditional Anubis figure approaches the *klinê* and pours wine into the libation cup.[39] While the majority of these stelae appear to be funerary in nature, several examples feature partially nude women on the *klinê*,[40] while another includes a naked male figure at the end of the couch, apparently holding his phallus and flail like the god Min.[41] The variants with half-clothed women find close parallels

---

[31] A. VOLTEN, *Demotische Traumdeutung*, 1942; J.Fr. QUACK, "Demotische magische und divinatorische Texte," in B. Janowski, G. Wilhelm (eds.), *TUAT* 4: *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, 2008, p. 359-362.

[32] P. Carlsberg 13, b, 2, 24. For the apparent *hapax* in this entry (*swrd.t*), see M. PEZIN, "Hor, fils de Labys, Φροντιστής / *swrd* d'Hathor de Dendera, en 98," *RdE* 43, 1992, p. 213-214 (noted by J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 360, n. 183). In both examples, this term appears to be a variant of *rt* < *rwḏw*, "agent, *prostatês*."

[33] See J. BULTÉ, "Iconographie originale d'un Bès « nourricier » inédit: illustration d'une malédiction obscène," *RdE* 52, 2001, p. 57-64, with references to earlier literature on p. 58, n. 8 (noted by John C. Darnell).

[34] Chr. LEITZ, "Auseinandersetzungen zwischen Baba und Thoth," H. Behlmer (ed.), *...Quaerentes scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, 1994, p. 107-109; further evidence for the fundamentally canine – not simian – manifestation of Bebon comes from a papyrus in the Brooklyn Museum of Art, to be published by Ivan Guermeur (personal communication).

[35] Chr. Leitz, *op. cit.*, p. 103-117, who opted to translate *mn.t*, "a certain woman," as "Weibchen," noting "es geht hier schließlich um Hunde und nicht um die Menschen" (p. 104, n. 13). However, the text does not specify the species of Bebon's partner.

[36] Fr. SERVAJEAN, "Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas," *ENiM* 4, 2011, p. 3-6.

[37] UC 32068; D. MONTSERRAT, "The *Kline* of Anubis," *JEA* 78, 1992, p. 301-307, who already noted the similarities with the Decius Mundus episode (p. 303).

[38] D. MONTSERRAT, *JEA* 78, 1992, p. 305-306; for this dog, see further A. EL-HAFEEZ, A. EL-AL, J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *op. cit.*, p. 63-67, 78.

[39] S.A.A. EL-NASSERY, G. WAGNER, A.H. ABDUL-AL, *BIFAO* 78, 1978, p. 250, pl. 79, No. 38.

[40] CG 27542 (C.C. EDGAR, *Greek Sculpture*, p. 40, pl. 21); A. EL-HAFEEZ, A. EL-AL, J.-Cl. GRENIER, G. WAGNER, *Stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, pls. 35 (136), 36 (139).

[41] Alexandria 17502; S. SCHMIDT, *Grabreliefs im Griechisch-Römischen Museum von Alexandria*, p. 146-147, pl. 49 (No. 158).

in terracotta statuettes portraying women or goddesses reclining on similar couches.[42] Just like their Pharaonic precedents,[43] these funerary stelae represent an ideal afterlife which would include drinking, parties, and continued sexual activity, blurring the lines between orgiastic celebrations and funerary banquets,[44] similar to the Beautiful Festival of the Valley.[45]

However, a Demotic magical spell suggests a different interpretation of the "banquet of the [Lord An]ubis" at Oxyrhynchus.[46] This vessel inquiry is specifically associated with Oxyrhynchus (XVIII, 7), and requires one to employ a youth as a medium to contact Anubis,[47] addressing him as follows:

> "Hail Anubis, Pharaoh of the underworld! Let the darkness depart. Bring the light to me in my vessel inquiry here today (...) Hail, Anubis, young minister (*snty nḫni*)[48]! Go forth at once! Bring to me the gods of this city and the god who gives answer today so that he tell me my question about which I am asking today." Nine times.
>
> When you open your eyes, or the youth [opens his eyes] and you see the light, you should recite to the light, "Hail, O light! Come forth, come forth, O light! Rise up, rise up, O light! Be great, be great, O light! O that which is outside, come in!" You should say it nine times until the light is great and Anubis comes in.
>
> When Anubis has come in and established himself, you should say to Anubis, "Arise! Go and bring in to me the gods of this city or town." He goes out at that moment and brings the gods in. When you know that the gods have come in, you should say to Anubis, "Bring in a table (*tks*) for the gods so that they may sit down!" When they are seated, you say to Anubis, "Bring in a

---

[42] E. BRECCIA, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, II, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, 1930, Vol. 1, p. 36 (102-103), pl. T (3), XV (1); Vol. 2, p. 19 (33), pl. V (16-17); L. TÖRÖK, *After the Pharaohs. Treasures of Coptic Art from Egyptian Collections*, 2005, p. 50-51, No. 8.

[43] For coded allusions to post-mortem *coitus* in funerary stelae and tomb decoration, see for example Ph. DERCHAIN, "La perruque et le cristal," *SAK* 2, 1975, p. 67-69; W. WESTENDORF, "Schießen und Zeugen. Eine Gemeinsamkeit afrikanischer und ägyptischer Vorstellungen," in E. Endesfelder, *et al*. (eds.), *Ägypten und Kusch*, *SGKAO* 13, 1977, p. 485-486, pls. 81-82. Note especially the numerous scenes depicting craftsmen preparing a conjugal bed for the deceased in private tombs of the Old Kingdom through New Kingdom; see H. ALTENMÜLLER, "Auferstehungsritual und Geburtsmythos," *SAK* 24, 1997, p. 1-7; V. VASILJEVIĆ, "Von der Kontinuität des Themas vom Bettenritual in Privatgräbern des Mittleren Reiches," *SAK* 29, 2001, p. 349-356; and compare the representation of a catafalque in the tomb of Ipuy (TT 217): N. de G. DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, *PMMAEE*, *Tytus Memorial Series* 5, 1927, p. 63-70, pl. XXXVIII (kindly suggested by John Darnell).

[44] For the multiple concepts which the *klinê* could symbolize (e.g. worldly banquet, funeral meal, death bier), see D. MONTSERRAT, *JEA* 78, 1992, p. 307; K. LEMBKE, in D. Robinson, A Wilson (eds.), *Alexandria and the North-Western Delta*, p. 259-267.

[45] S. WIEBACH, "Die Begegnung von Lebenden und Verstorbenen im Rahmen des thebanischen Talfestes," *SAK* 13, 1986, p. 263-291; J.C. DARNELL, *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert* I, *SAOC* 119, 2002, p. 130-132.

[46] *PDM* xiv, 528-583 (= P. Dem. London and Leiden, XVIII, 7-32); the present excerpts follow the translation of J.H. JOHNSON, in H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, p. 225-226; cf. also J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 32.

[47] Th. HOPFNER, "Die Kindermedien in den griechisch-ägyptisch Zauberpapyri," in *Recueil d'études dédiées à la mémoire de N.P. Kondakov*, 1926, p. 65-74.

[48] Understanding *snṯ* as a writing of "*snty*-official, dioikêtês," for which see J. YOYOTTE, "Le nom égyptien du « Ministre de l'Économie » - de Saïs à Méroé," *CRAIBL*, 1989, p. 73-90; D. KLOTZ, "The Statue of the *dioikêtês* Harchebi/Archibios (Nelson-Atkins Museum 47-12)," *BIFAO* 109, 2009, p. 285, n. a. J.H. Johnson alternatively translated "creature and youth" (*op. cit*., p. 225, with n. 402), but the term "creature" (< *snṯ*, "to design, plan") is never used as a divine epithet. Compare the remarkably similar orthography of *sꜣw-n-tꜣ*, closely related to the title *snty*, in P. Dem. London and Leiden, XXI, 35 (noted by J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 77, n. 24).

> wine jar and some bread! Let them eat; let them drink." When he has had them eat and drink, you should say to Anubis, "Are they going to inquire for me today?"
>
> If he says they [are] again, you should say to him, "The god who will question for me, let him raise his hand for me and let him tell me his name." When he tells you his name, you should ask him concerning that which you desire. When you are finished asking about what you desire you should send them away."

A nearly identical procedure appears in another spell from Oxyrhynchus, which also employs Anubis as divine herald.[49] In both examples, Anubis literally assembles a spiritual *banquet* for the local divinities, propitiating them until one agrees to perform oracles. Anubis serves as a medium in several other spells,[50] and elsewhere bears the title "herald of the deceased (φθιτῶν κῆρυξ)," a role he shares with Hermes.[51] It is possible that the "banquet of Anubis" mentioned on the Oxyrhynchus papyrus (UC 32068) was just such an event, namely an oracular consultation of local divinities or dead spirits through the assistance of Anubis or an Anubis priest.

Similar supernatural powers allowed Anubis to intercede in personal relationships, as evidenced in a famous love spell (*PGM* XVIIa):[52]

> Anubis, god on earth and under the earth and in heaven; dog, dog, dog, assume all your authority and all your power against Tigerous, whom Sophia bore. Make her cease from her arrogance, calculation, and her shamefulness, and attract her to me, beneath my feet, melting with passionate desire at every hour of the day and night, always remembering me while she is eating, drinking, working, conversing, sleeping, having an orgasm in her dreams, until she is scourged by you and comes desiring me, with her hands full, with a generous soul and graciously giving me both herself and her possessions and fulfilling what is appropriate for women in regards to men: serving both my desire and her own unhesitatingly and unabashedly, joining thigh to thigh and belly to belly and her black to my black, most pleasantly.

Other magical love charms enlist the aid of Anubis to seduce a desired partner, usually with the assistance of other infernal deities, including Hermes, Hades and Persephone.[53] The latter deities were quite popular in Graeco-Roman Egypt, and a stela from Kom Abu Billou juxtaposes Anubis with Hades and Persephone who ride on the chthonic chariot.[54] It is possible that the erotic scene in the 'tomb of 1897' alludes to the Rape of Persephone (with the jackal-headed figure representing Hades-Anubis, or Anubis himself, complicit in her

---

[49] *PDM* xiv, 1-62 (= P. Dem. London and Leiden, I, 1- III, 5); J.H. JOHNSON, in H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, p. 197-199. This version is more extensive, but unfortunately only fragmentarily preserved.

[50] *PDM* xiv, 291-291 (= P. Dem. London and Leiden, X, 18-19); 395-427 (= XIV, 1-33); 627-635 (= XXI, 1-9); *PGM* VII, 549-550.

[51] *Suppl.Mag*. I, 42, 2; for Anubis as a messenger, see J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 32.

[52] Slightly modified translation of E.N. O'NEIL, in H.D. Betz (ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation*, p. 253-254.

[53] P. Dem. Louvre E. 3229, 4, 16-30 (J.H. JOHNSON, "Louvre E3229: A Demotic Magical Text," *Enchoria* 7, 1977, p. 70); *PGM* XXXII, 1-19; *Suppl.Mag*. I, 42, 46, 47, 48, 49 (D.G. MARTINEZ, *A Greek Love Charm from Egypt (P. Mich. 757)*, *ASP* 30, *P. Michigan* 16, 1991, p. 14, 34, 44-45).

[54] JE 87533; see Kl. PARLASCA, "Anubis mit dem Schlüssel in der Kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens," in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, p. 228-229, Abb. 10. For Hades and Persephone in Egyptian funerary art, see *ibid*., p. 228, n. 37; Fr. LABRIQUE, "Quelques documents iconographiques mixtes d'Égypte hellénistique et romaine," in D. Boschung, Cl.M. Riehl (eds.), *Historische Mehrsprachigkeit*, *ZSM-Studien* 4, 2011, p. 7-20.

abduction), or even to the purported sexual aspects of the Eleusinian Mysteries.[55] Finally, unmarried women in the Graeco-Roman world became "brides of Hades" at their untimely decease, just like Persephone,[56] and the present painting could potentially reflect a similar eschatological concept.

Another unusual feature of the 'Tomb of 1897' scene is the fact that the Anubis figure appears naked except for his wig and collar. Traditionally, Anubis always wore a Pharaonic kilt, while in the Roman Period he could also don military garb. This is not the case, however, in various representations of priests wearing the Anubis mask.[57] In many of these examples, the priest wears a red wrap-around cloak which usually covers his entire body and hands. While perhaps the most famous representation comes from Pompeii, where one can see the priests' human feet [fig. 3a],[58] similar examples are attested in Egypt.

On the Theban coffin of Soter (BM EA 6705), a similar figure proceeds the processional barks of Nefertum and Sokar [fig. 3b],[59] holding a tambourine between his veiled hands.[60] As Christina Riggs has recently noted, this entire scene likely derives from the Ptolemaic temple of Hathor at Deir el-Medina, where Anubis wears a long, red, fringed wrap-around robe, although it does not cover his entire body [fig. 3c].[61] The same red wrap-around cloak even appears on funerary shrouds of the Roman Period, including the so-called Saqqara Tunic [fig. 3d].[62]

Perhaps the closest Pharaonic precedent is the wrap-around robe worn by the king during the Sed-Festival.[63] Like Anubis's cloak, the tight-fitting Sed-Festival garment covers the entire

---

[55] Cf. possible allusions to the Eleusinian Mysteries preserved in *PGM* IV, 2292-5, 2326-7, and 2964-5; H.D. BETZ, "Fragments from a Catabasis Ritual in a Greek Magical Papyrus," *HistRel* 19, 1980, p. 295, n. 43.

[56] H.J. ROSE, "The Bride of Hades," *ClassPhil* 20, 1925, p. 238-242; R. SEAFORD, "The Tragic Wedding," *JHS* 107, 1987, p. 106-107 (kindly suggested by Caitlín Barrett).

[57] For the Anubis mask, see, *inter alia*, J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 71-79; L. BRICAULT, "Les Anubophores," *BSEG* 24, 2001, p. 29-42; T. DUQUESNE (ed.), *Anubis, Upwawet, and Other Deities: Personal worship and official religion in ancient Egypt*, 2007, p. 11-12, 36-37.

[58] Naples, Museo Archeologico Nazionale, 8920; see E.A. ARSLAN (ed.), *Iside. Il mito il mistero la magia*, 1997, p. 426 (V.44). For images of similarly dressed Anubis figures from Rome and elsewhere, see J. LECLANT, "Anubis," in *LIMC* I.1, p. 867-868, 870; I.2, p. 692, 695 (Nos. 43-45, 68-71); L. BRICAULT, *BSEG* 24, 2001, p. 39-40, figs. 3, 5.

[59] Chr. RIGGS, "Archaism and Artistic Source in Roman Egypt: The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir el-Medina," *BIFAO* 106, 2006, p. 328, with fig. 1. Several terracotta statuettes from Alexandria provide close parallels to this representation of Anubis: E. BRECCIA, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine*, II.1, *Terrecotte figurate*, p. 44 (170), pl. XLIX, 1 and 4 (Inv. 10734, 10103).

[60] For Anubis and the tambourine, see R.K. RITNER, "Anubis and the Lunar Disc," *JEA* 71, 1985, p. 149-155; A. VON LIEVEN, "Eine punktierte Osirisliturgie: (P.Carlsberg 589 + PSI Inv. I 104 + P.Berlin 29022)," in K. Ryholt (ed.), *Hieratic Texts from the Collection*, *The Carlsberg Papyri* 7, *CNIP* 30, 2006, p. 30-35.

[61] P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, No. 60; Chr. RIGGS, "Archaism and Artistic Source in Roman Egypt: The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir el-Medina," *BIFAO* 106, 2006, p. 328, with fig. 1. While Anubis does not appear in earlier representations of the Sokar Festival at Medinet Habu or Abydos, a nearly identical scene featured in a Ramesside tomb from Thebes: L. MANNICHE, *Lost Ramessid and Post-Ramessid Private Tombs in the Theban Necropolis*, *CNIP* 33, 2011, p. 62-63, fig. 34.

[62] E. BRESCIANI, *Il volto di Osiri: tele funerarie dipinte nell'Egitto romano*, 1996, p. 46, 48, 51 (the present image is from Cairo, 9/12/95/1). Anubis wears a narrow red and gold cape while lifting up the solar disk on Graeco-Roman period mummies, but the iconography is quite different: R.K. RITNER, *JEA* 71, 1985, p. 154 (with references); color photograph in T. DUQUESNE (ed.), *Anubis, Upwawet, and Other Deities*, p. 10, 35.

[63] H. SOUROUZIAN, "Inventaire iconographique des statues en manteau jubilaire de l'époque thinite jusqu'à leur disparition sous Amenhotep III," in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant*, I, *BdE* 106, 1994, p. 499-530.

body, and appears to be the only garment worn by the king. While the royal robe certainly has symbolic associations,[64] it also served a practical function, covering the king before and after his ritual run, in the course of which he would strip down to nothing but a penis sheath.[65] Considering the painting from the 'Tomb of 1897,' it is tempting to suggest that these Anubis-figures should be understood to be naked under their robes, ready to perform a ritual *hieros gamos*. Nonetheless, Egyptian priests wear similar garments in the Graeco-Roman Period, notably veiling their hands while carrying sacred objects,[66] so these peculiar representations of Anubis may alternatively refer to his mortuary duties.

a **b** **c** **d**

Figure 3.

Alongside these examples, one might also consider a polychrome terracotta figurine, presumably from Tuna el-Gebel, depicting two priests carrying a large statue of Anubis [fig. 4]:[67]

Although the watercolor reproduction fails to capture the complex details of this extraordinary piece, Perdrizet described Anubis's costume at length (*ibid*., p. 58):

> Il est vêtu 1° d'un linceul [blanc] placé sur les épaules, croisé sur la poitrine et tombant sur les côtés; 2° d'une sorte de long tablier plissé [vert], qui, passé dans la ceinture, tombe jusqu'aux chevilles.

---

[64] Discussed in great detail by M.J. LEBLANC, *"In Accordance with the Documents of Ancient Times": The Origins, Development, and Significance of the Ancient Egyptian Sed Festival (Jubilee Festival)*, PhD Diss., Yale University, 2011, p. 14-27, 765-784.

[65] F.D. FRIEDMAN, "The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex," *JARCE* 32, 1995, p. 26-30, Figs. 16-17; M.J. LEBLANC, *"In Accordance with the Documents of Ancient Times"*, p. 228-229.

[66] P.P. KOEMOTH, "L'hydrie isiaque et le rituel égyptien à l'époque romaine," *CRIPEL* 20, 1999, p. 109-123; Fr. DUNAND, "Prêtre portant dans ses mains voilées un « Osiris-canope »," in Fr. Goddio (ed.), *Alexandrie: les quartiers royaux submergés*, 1998, p. 189-194. Cf. also the priests with veiled hands in the Tetrarchic decoration of Luxor Temple: H. GABELMANN, *Antike Audienz- und Tribunalszenen*, 1984, p. 205.

[67] P. PERDRIZET, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet* I, 1921, p. 58-60 (159); II, pl. I.

As with the images discussed above, the entire body of Anubis is wrapped in a large robe, not his traditional kilt. However, in this example, his hands are visible and placed on his chest, and the cloth is white, not red. Although this statuette thematically resembles other depictions of priests carrying portable naoi,[68] this life-sized Anubis is surprisingly large. The only comparable processional statues belong to the fertility god Min.[69] In New Kingdom temple reliefs commemorating his annual festival, large companies of priests carry his life-sized effigy in procession, showcasing his ithyphallic splendor to the trembling masses.[70] These parallels suggest that the priests on this terracotta figurine might be about to remove the wrap-around robe from Anubis and reveal his divine body.

Figure 4.

Any study of eroticism in Egyptian temples must inevitably discuss the Bes-chambers of Saqqara, a mudbrick chapel the walls of which included life-size raised-relief images of Bes, accompanied by smaller naked women, wherein J.E. Quibell discovered numerous erotic terracotta figurines.[71] This unique structure has garnered substantial scholarly attention, and

[68] Fr. DUNAND, *Religion populaire en Égypte romaine: les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, *EPRO* 76, Leiden, 1979, p. 259, with multiple references; note especially JE 43896 (*ibid*., p. 263, pl. CXII), which appears to represent two priests carrying a small bark of Anubis, although the animal is difficult to determine.

[69] The only other large figure priests might carry in procession would be sacred animals, like the bull or cow depicted on another terracotta figurine: P. PERDRIZET, *Les terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet*, I, p. 112 (drawing only).

[70] THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu*, IV: *Festival Scenes of Ramses III*, *OIP* 51, 1940, pls. 201-202, 209-212, 215-217; for the statue of Min inducing fear and trembling, see A. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, "The Significance of the Ceremony *ḥwt bḥsw* in the Temple of Edfu (Commentary)," *JEA* 36, 1950, p. 70-71; V. RAZANAJAO, "La stèle de Gemenefhorbak (Caire JE 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet," *BIFAO* 106, 2006, p. 231-233, n. w.

[71] J.E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara (1905-1906)*, 1907, p. 12-14, frontispiece, pls. 26-29; see most recently Y. VOLOKHINE, "Quelques aspects du Bès dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine," in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, p. 245-248. For similar chapels containing monumental Bes-figures, see recently Fr. LABRIQUE, "La salle aux Bès géants à Ayn el-Mouftella: une lecture de pieds," in D. Devauchelle (ed.), *La XXVI^e dynastie: continuités et ruptures*, 2011, p. 185-196.

most agree that it somehow related to fertility;[72] as Frankfurter posited "the enormous reliefs of Bes with nude women would provoke dreams of happy and safe maternity—oracles in fact."[73]

Despite this chapel's notoriety, most commentators have overlooked its precise architectural context.[74] Frankfurter mysteriously located these chambers within "the pilgrims' arcade at Ptolemaic Saqqara," and Volokhine only noted that they were near the pyramid of Teti, assuming the whole complex had been subsequently "détruit ou ensablé."[75] While J.E. Quibell was unaware of the surrounding topography in 1905, subsequent excavations of the Egypt Exploration Society at the site revealed that the Bes-chambers were within the precinct of the Anubieion, the Memphite temple of Anubis, more precisely in the south temple area.[76] One could postulate numerous reasons why an erotic chapel of Bes would be included with Anubis. The two share several features in common: both are associated with Mammisis and played the tambourine, and both could be portrayed by Egyptian priests wearing masks.[77] There are even rare depictions of composite Bes-Anubis figures in the Graeco-Roman period.[78] However, the sexual activities of Anubis (or priests dressed as Anubis) discussed above suggest he might have been directly involved in rituals within the Bes-chambers.

Finally, Roman literature provides additional indications that Anubis was not entirely chaste. Tertullien mentions a popular farce entitled "the adulterous Anubis (*moechus Anubis*)."[79] More intriguing is a passage from Juvenal concerning priests who dress up as Anubis (*Satires* VI, 534-541):[80]

> He it is that makes intercession for wives who've failed to abstain
> from sex on all the prescribed and ritual feast-days,
> exacting huge penalties when the marriage-bed is polluted,

---

[72] It is difficult to agree with A. von Lieven that: "Bes für die Ägypter keineswegs ein „lustiger" Gott war, sondern vielmehr ein überaus mächtiges Wesen" (A. VON LIEVEN, in K. Ryholt [ed.], *Hieratic Texts from the Collection*, p. 34). While Bes certainly performed apotropaic functions, defining him as solely a protector god is overly reductive and cannot explain the Bes-chambers at Saqqara, which A. von Lieven did not mention; cf. also the "macrophallic" representations of Bes from the Graeco-Roman Period: Y. VOLOKHINE, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), p. 252-253.

[73] D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, 1998, p. 172.

[74] One exception is Fr. LABRIQUE, in D. Devauchelle (ed.), *La XXVI^e^ dynastie*, p. 187-188.

[75] D. FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt*, p. 127, 172; Y. VOLOKHINE, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, p. 245.

[76] First noted by H.S. SMITH, D.G. JEFFREYS, "The North Saqqâra Temple-Town Survey: Preliminary Report for 1976/77," *JEA* 64, 1978, p. 11-12, 14 (fig. 1), 20; *id*., *The Anubieion at Saqqâra* I: *The Settlement and Temple Precinct*, EES 54, 1988, p. 1-2; note especially the reconstructions in S. DAVIES, H.S. SMITH, "Sacred Animal Temples at Saqqara," in St. Quirke (ed.), *The Temple in Ancient Egypt: New discoveries and recent research*, 1997, p. 113-115, Figs. 1-2. For more recent excavations at the site, see Z.A. HAWASS, "The Anubieion," in A.A. Woods, A. McFarlane, S. Binder (eds), *Egyptian Culture and Society: Studies in Honour of Naguib Kanawati*, I, *SASAE* 38, 2010, p. 181-199.

[77] For priests wearing masks of Bes or of lions, see Y. VOLOKHINE, "Dieux, masques, et hommes: à propos de la formation de l'iconographie de Bès," *BSEG* 18, 1994, p. 239-254.

[78] Bes carries the key to the Netherworld – usually an attribute of Anubis – on a Roman Period mummy (Berlin 14291; Kl. PARLASCA, in L. Bricault, M.G. Versluys (eds), *Isis on the Nile*, p. 229-230, Abb. 11); a bronze statuette, possibly from Saqqara, depicts a bow-legged dwarf figure wearing the Anubis mask (ÆIN 177; M. JØRGENSEN, *Egypt* V: *Egyptian Bronzes*, Ny Carlsberg Glyptotek, 2009, p. 102-103, No. 32).

[79] *Apologeia* XV, 1; J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, p. 77. For the various connotations of *moechus* (e.g. "fornicator; adulterer; debaucher"), see J.N. ADAMS, "Words for 'Prostitute' in Latin," *RMP* 126, 1983, p. 350-353.

[80] J.-Cl. GRENIER, *op. cit*., p. 72-73; translation of P. GREEN, *Juvenal. The Sixteen Satires*, 1998, p. 50-51.

> or whenever the silver serpent of Isis appears to nod.
> His tears and professional mutterings will guarantee
> absolution – that is, after Osiris has been well bribed
> with a fat goose and a slice of the sacrificial cake.

Just as in the episode involving Paulina and Decius Mundus, Anubis – or an Anubis priest – somehow has the power to sanction otherwise illicit sexual activity.

In Guise of a Conclusion

The new evidence from Akhmim suggests that the Roman scandal which Flavius Josephus reported might have had an authentic cultic background; namely, priests wearing an Anubis mask would have sexual relations with women inside a temple. The preceding survey of Egyptian and Egyptianizing sources uncovered additional evidence supporting this theory. Numerous festival depictions include a priest wearing nothing but a red robe, sandals, and an Anubis mask, perhaps hinting at his imminent sexual performance. The erotically-themed Bes-chambers at Saqqara were built specifically within the Anubieion precinct, further indicating that Anubis priests were involved with local fertility rites. One might imagine that married women having trouble conceiving might have visited the Bes-chambers to be inseminated by the local clergy. By identifying the progenitor with Anubis, an otherwise taboo extramarital coupling could have been elevated to a morally acceptable religious experience. Such an arrangement would explain the Decius Mundus affair, and account for the popularity and surprising efficacy of incubation sessions.[81]

At the same time, we have seen that Anubis was frequently invoked in erotic magical spells of the Graeco-Roman Period, having the power to enslave female objects of desire. In general, Anubis was an omnipotent medium or divine messenger, an amenable interface between mortals and the divine, and potentially with the spirits of the dead. Perhaps the scene from the 'tomb of 1897' represents the soul (*Ba*) of the deceased, channeled through the Anubis-figure, continuing to copulate with women on earth.[82] Just as in New Kingdom representations of the jubilant Valley Festival, or luxurious banquet scenes on the funerary stelae of Kom Abu Billou, the erotic scene from Akhmim may simply reflect the tomb-owner's desire to remain sexually active in the afterlife, and to remain connected by any means possible to the world of the living.

---

[81] For healing gods who were said to "make barren women pregnant (*sìwr snb.wt*)," see V. RAZANAJAO, *BIFAO* 106, 2006, p. 229-230, n. (p). Perhaps a similar practice might underlie the explicitly sexual epithets given to the Ram of Mendes (cf. Ph. DERCHAIN, "Mendès et les femmes," *Enchoria* 25, 1999, p. 20-23; Y. VOLOKHINE, "Pan en Egypte et le « bouc » de Mendès," in Fr. Prescendi, Y. Volokhine (ed.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, *Religions en perspective* 24, 2011, pp. 628-636), i.e. perhaps a priest of Mendes would wear a ram mask during incubation sessions.

[82] In traditional Egyptian religion, the *Ba* hoped to maintain the ability to return to the world via the Lake of Fire and continue procreating with living people; see recently R. NYORD, *Breathing Flesh: Conceptions of the body in the ancient Egyptian Coffin Texts*, *CNIP* 37, 2009, p. 424-448.

Table des matières

Volume 1

Avant-propos ..... I-IV

Bibliographie de Jean-Claude Grenier ..... V-X

Florence Albert et David Ojeda

Les portraits de l'empereur Hadrien en Égypte 1-6

Martine Assénat et Antoine Pérez

Amida restituta 7-52

Sydney H. Aufrère

Le Chesydre de Nicandre et l'hydre d'Ésope et d'Élien 53-64

Laure Bazin

Transfert de motifs pharaoniques
dans quelques péripéties nocturnes des Pères du désert 65-80

Sébastien Biston-Moulin

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(t)*
et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III 81-102

Charlène Cassier

Hathor maîtresse d'Atfih
auprès des complexes funéraires royaux du Moyen Empire 103-110

Julie Cayzac

Jeux d'ombre et de lumière à Philae.
Placages métalliques et « structures couvrantes » dans le téménos d'Isis 111-144

Alain Charron

Un Harpocrate arlésien 145-158

François Chausson

Un groupe statuaire à *Patara* et des dédicaces à *Tentyris*. Hadrien en famille 159-180

Michel Christol

Les dernières étapes de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecieus Laetus 181-196

Tables des matières 197-202

Volume 2

Philippe Collombert

À propos des toponymes de la stèle Bucheum n° 9 203-212

Didier Devauchelle

Pas d'Apis pour Sarapis ! 213-226

Sylvie Donnat

Gestion *in absentia* du domaine familial.
À propos des lettres aux morts et des documents d'Héqanakht 227-242

Françoise Dunand

Des images sauvées de l'oubli 243-252

Khaled El-Enany

Le pharaon hiéracocéphale Ramsès II 253-266

Marguerite Erroux-Morfin

Guirlandes de « chardons », feuilles de perséa et fleurs de lotus 267-282

Luc Gabolde

Ṭāma et Chāma. Éléments d'une enquête sur le nom des colosses de Memnon 283-294

Marc Gabolde

Smenkharê à Ugarit ? 295-330

Claudio Gallazzi

Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis 331-344

Annie Gasse

L'enfant et les sortilèges.
Remarques sur la diffusion tardive des « stèles d'Horus sur les crocodiles » 345-358

Jérôme Gonzalez

Infans anserem strangulat : est-ce un jeu pour Harpocrate ? 359-374

Ivan Guermeur

À propos du cheval, d'Horus et d'un passage du *de Iside* de Plutarque 375-382

David Klotz

The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim 383-396

Tables des matières 397-402

Volume 3

Véronique Laurent

Des monuments migrateurs. De Tjekou à Tjekou 403-428

Vanina Lefrancs

Les tribulations d'une tombe de Deir al-Medîna
(O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496) 429-470

Paolo Liverani

Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma 471-488

Magali Massiera

La tresse d'Héliopolis 489-498

Bernard Mathieu

Et tout cela exactement selon sa volonté.
La conception du corps humain à Esna (*Esna* n° 250, 6-12) 499-516

Dimitri Meeks

La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne 517-546

Jürgen Osing

Notizen zum Tebtunis-Onomastikon 547-550

Stéphane Pasquali

La huitième heure du *Book of Hours*.
Une invocation aux divinités et aux défunts de la nécropole de Memphis 551-562

Jean-Pierre Pätznick

Être ou comment Imhotep accéda au monde des dieux et en revint..... 563-592

Stéphanie Porcier

Apis, Mnévis, l'Occident et l'Orient 593-596

Table des matières 597-602

Volume 4

Isabelle Régen

Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des « linceuls »
d'époque romaine provenant de Saqqâra 603-648

Jérôme Rizzo

Sur l'expression *j'-jb* et ses variantes 649-660

Alessandro Roccati

Sinuhe come prototipo di Marco Polo (Note Letterarie - V) 661-666

Vincent Rondot et Olga Vassilieva

Sobek-Rê et Pramarès au musée Pouchkine 667-674

Frédéric Rouffet

Ḥkɔw, *ɔḫw* et *md.t*, éléments essentiels d'un rituel égyptien 675-690

Pierre Sauzeau

Toponymie, idéologie et mythologie 691-698

Frédéric Servajean

Atteindre le temps et l'éternité.
À propos des épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* 699-718

Marie Susplugas

Domitien victime de l'Histoire ?
La construction littéraire de l'empereur maudit 719-742

Christophe Thiers

Souvenirs lapidaires d'une reine d'Égypte. Cléopâtre Philopâtor à Tôd 743-754

Youri Volokhine

Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin.
D'Hathor à Baubô, un parcours revisité 755-772

Mey Zaki

Un bloc inédit de Tourah 773-778

Christiane Zivie-Coche

Khentetiabtet, l'invention d'une déesse tout orientale 779-808

Table des matières 809-814

Étudiants, collègues et amis, égyptologues, hellénistes ou romanistes – nombreux sont les auteurs qui ont tenu à offrir leur contribution à ces Études dédiées à Jean-Claude Grenier, titulaire de la chaire d'égyptologie de l'université Paul Valéry-Montpellier 3.

L'extrême variété des sujets abordés offre un reflet fidèle de la multiplicité des intérêts qu'a toujours manifestée Jean-Claude Grenier pour l'histoire antique de la Vallée du Nil et du monde méditerranéen des Césars. C'est aussi une brillante illustration des innombrables étincelles que peut allumer un savant aussi chaleureux dans des esprits différents par leur formation, par leurs intérêts et leur culture. Ces participations aussi généreuses qu'enthousiastes occupent quatre volumes et couvrent plus de deux mille ans d'histoire. Outre des études d'égyptologie « classique », on y trouvera nombre de travaux consacrés aux dernières périodes de l'histoire de l'Égypte ancienne : l'Égypte sous domination romaine et la diffusion des croyances égyptiennes hors d'Égypte sont abordées de manière multiforme. Ces pages d'égyptologie originale s'inscrivent *in Ægypto et ad Ægyptum*…

ISSN 2102-6637

CENiM 5

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude GRENIER

Textes réunis et édités par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

III

Montpellier 2012

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

CENiM 5

Cahiers de l'ENiM

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier

Textes réunis et édités

par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

* * *

Montpellier, 2012

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

Jean-Claude Grenier dans son bureau du *Museo Gregoriano Egizio*, en juillet 1994.

Des monuments migrateurs
De Tjekou à Tjekou

Véronique Laurent

Omne tulit punctum,
qui miscuit utile dulci
Horace, *Art poétique*, 343

En 1874, LE GOUVERNEMENT ÉGYPTIEN confia à l'entreprise de Félix Paponot [1], mon arrière-grand-père, l'achèvement d'un canal chargé d'approvisionner en eau douce la région du canal de Suez ; partant du Caire jusqu'à Ismaïlia, il parcourait 135 km. Des vues inédites ont été tirées des archives familiales, constituées au cours des travaux qui lui avaient été confiés pour reprendre et mener à bien le creusement du canal [pl. 1-3 et fig. 4].

Une histoire de canal

Pour établir ses bureaux, des entrepôts pour le matériel, sa propre maison familiale, mais aussi un dispensaire et une mosquée pour ses ouvriers égyptiens (F. Paponot était d'esprit saint-simonien, comme nombre d'entrepreneurs de la seconde moitié du XIX^{e} siècle), il avait choisi un emplacement situé à 15 km à l'ouest d'Ismaïlia, connu aujourd'hui sous le nom de Tell el-Maskoutah, appelé alors Rhamsès. En réalisant les travaux nécessaires à ces différents établissements, il avait exhumé d'impressionnants monuments datés de Ramsès II.

Les photographies de l'époque montrent la présence sur le site des plus importants d'entre eux : une stèle, le naos avec son lion, un des sphinx devant les bureaux (en arrière-plan on aperçoit, émergeant des arbres, le minaret de la mosquée) et la triade découverte par lui-même qui s'avérera être le pendant de celle qui avait été vue par les savants de l'expédition de Bonaparte. Ces monuments furent transportés par ses soins à Ismaïlia [fig. 4], ainsi qu'il l'écrit lui-même [2] en évoquant ses travaux de l'année 1882 : « Dans le même temps et dans l'intérêt de la science, nous avons également transporté et érigé sur une place d'Ismaïlia de belles stèles et statues monolithes que nous avions découvertes à Rhamsès, lors de l'exécution des travaux du canal Ismaïlieh ». Ils furent installés dans un jardin, appelé square Rhamsès jusqu'à sa mort en 1897, date à laquelle les administrateurs de la Compagnie générale du canal de Suez décidèrent, en hommage à ses réalisations, de le nommer square Paponot [fig. 5]. En 1905, afin d'exposer le sarcophage découvert par J. Clédat lors de ses fouilles à

[1] F. Paponot (1835-1897), après avoir été recruté par F. de Lesseps à l'École Centrale, fut un des ingénieurs responsables du canal de Suez de 1860 à 1870. Demeuré en Égypte, il fonda sa propre entreprise de travaux publics.
[2] F. PAPONOT, *L'Égypte, son avenir agricole et financier*, Paris, 1884, p. 217.

Tell el-Maskoutah, le square Paponot s'est révélé trop exigu pour accueillir l'ensemble des trouvailles ; les monuments furent transportés dans les jardins de ce qui avait été le palais du khédive Ismaïl. Connu sous le nom de « Jardin du sphinx » ou « Jardin des stèles », il reçut des antiquités venues d'ailleurs, mais les monuments de Tell el-Maskoutah y demeurèrent groupés dans un cadre spacieux et agréable. Après avoir été dispersés [3], ils sont à nouveau réunis dans le jardin du musée d'Ismaïlia à l'exception du naos demeuré au Caire.

Fig. 4. Les monuments après leur transfert à Ismaïlia (cliché archives Paponot).

Fig. 5. Le square Paponot (cliché archives Paponot).

[3] En 1929, le sphinx le mieux conservé fut placé devant le musée d'Ismaïlia et s'y trouve encore. Les autres monuments ont été dispersés : le naos a été transporté au musée du Caire en 1968, la stèle et les triades vers le musée de Port Saïd en 1983. Voir C. MEURICE, « Les musées en plein air d'Ismaïlia (Égypte) », *Histoire de l'Art* 57, 2005, p. 21-28.

Provenance des monuments

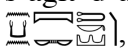
La présence de ces monuments ramessides à Tell el-Maskoutah et de quelques autres exhumés lors de fouilles ultérieures, appartenant à la Troisième Période intermédiaire et à l'époque libyenne, ne devrait pas surprendre dans un site du Delta, si ce n'est que les fouilles conduites par J.S. Holladay Jr. [4] dans les années 1978-79 ont conclu, en ce qui concerne la fondation de cette cité antique, connue sous le nom de Tjekou, à une date bien postérieure : la fin du VII^e siècle av. J.-C, très vraisemblablement sous Nékao de la XXVI^e dynastie. On doit alors s'interroger sur la présence de ces monuments et raisonnablement penser que cet ensemble provient d'un site proche, de fondation bien antérieure, qui serait entré en déclin au moment même où le site de Tell el-Maskoutah se développait. C'est exactement le cas d'une agglomération située à une douzaine de kilomètres à l'ouest de Tell el-Maskoutah dans le ouadi Toumilat, connue sous le nom de Tell el-Retabeh [5]. C'est à cet endroit, comme l'a montré C.A. Redmount dans son important ouvrage sur le ouadi Toumilat [6], que débute la section centrale du ouadi située entre deux étranglements de la vallée, l'autre extrémité étant précisément Tell el-Maskoutah. Ce dernier site a ainsi été établi en un lieu présentant la même configuration du sol que Tell el-Retabeh. C.A. Redmount [7] relève que les archéologues qui se sont intéressés à ce site ont tous noté son état dévasté qui rendait difficiles des fouilles systématiques. Ce site n'a été exploré qu'en 1885 par E. Naville [8] et ensuite par W.M.Fl. Petrie en 1905 [9]. Le premier avait cru y déceler un camp romain, le second, plus chanceux, avait trouvé du matériel permettant de remonter jusqu'à l'Ancien Empire. W.M.Fl. Petrie avait repéré une enceinte en briques crues sur trois niveaux et la présence d'une porte massive avec un dépôt de fondation au nom de Ramsès III, ce qui permettait de dater le second niveau. La majorité des objets trouvés par W.M.Fl. Petrie sont de l'époque ramesside alors que l'agglomération connaissait une certaine activité, comme l'atteste l'importance des niveaux de cette époque [10]. Néanmoins les résultats épars enregistrés jusqu'à aujourd'hui permettent d'affirmer que ce site possède une longue histoire bien antérieure à l'époque ramesside, même si actuellement il est difficile d'être plus précis. À partir de ce moment, les témoignages recueillis sur le site se font rares, et l'on peut évoquer un déclin manifeste de Tell el-Retabeh au moment de l'essor de Tell el-Maskoutah [11].

Toponyme et monuments de Tell el-Retabeh

Le toponyme affecté à cette région, Tjekou, apparaît sous Thoutmosis IV, sur une inscription provenant de Sérabit el-Khadim [12]. Dans la même région minière, mais sous le règne de

---

[4] J.S. HOLLADAY JR., *Tell el Maskhuta. Preliminary Report on the Wadi Tumilat Project 1978-1979*, *Cities of the Delta* III, *ARCER* 6, 1982.
[5] Fr. Leclère a fait une étude complète de l'histoire des fouilles dans son ouvrage, *Les villes de Basse Égypte au I^er Millénaire av. J.-C.* II, *BiEtud* 144, Le Caire, 2008, p. 547-549.
[6] C.A. REDMOUNT, *On an Egyptian/Asiatic Frontier: An archeological History of the Wadi Tumilat*, Ann Arbor, 1989, p. 309.
[7] *Ibid.*, p. 124-131.
[8] E. NAVILLE, *The Shrine of Saft el Henneh and the Land of Goshen*, *EEF* 5, Londres, 1885, p. 24.
[9] W.M.Fl. PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities*, Londres, 1906, p. 28-34, pl. 28-36.
[10] Fr. LECLÈRE, *op. cit.*, p. 549, n. 35.
[11] *Ibid.*, n. 37.
[12] P. TALLET, « Notes sur la zone minière du Sud-Sinaï au Nouvel Empire », *BIFAO* 103, 2003, p. 463a.

Merenptah, on retrouvera le nom de Tjekou sur une inscription, gravée sur un rocher [13] : il s'agit d'un commandant du régiment de Tjekou [14], nommé Paenrou : *n kꜣ n ḥry pḏt Ṯkw*  , avec le double déterminatif des pays étrangers et du bâton de berger. Sur le même rocher, une autre inscription, datable elle aussi de la période ramesside [15], cite un scribe de Tjekou avec la même graphie du toponyme.

Les restes des monuments trouvés à Tell el-Retabeh sont majoritairement d'époque ramesside. Il s'agit d'un fragment de la façade d'un temple [16] illustrant une scène de triomphe : on y voit Ramsès II abattant un ennemi agenouillé, qui est tourné vers le dieu, alors que les bras de ce prisonnier, mains levées, sont dirigés vers Pharaon, semblant soit implorer sa clémence, soit faire signe d'allégeance. Le dieu à figure humaine, coiffé du pschent, brandit devant le roi le glaive recourbé ; devant le dieu :

Atoum seigneur de *Ṯw*.

Selon K.A. Kitchen, ce toponyme serait à lire *Ṯ[k]w* [17]. Le fragment supérieur d'une scène analogue en vis-à-vis fait apparaître le nom du dieu Seth [18]. Un autre monument, un fragment de linteau [19], nomme les bédouins Chosou. Enfin un groupe statuaire, une dyade, représente Ramsès II et Atoum. Ces trois monuments étaient groupés dans une structure complexe de murs de briques, ce qui avait conduit W.M.Fl. Petrie à évoquer l'existence d'un temple d'Atoum. Existence reconnue par K.A. Kitchen qui tente d'en donner les dimensions [20] et admise par D. Raue [21] qui reconnaît là l'existence d'un sanctuaire dans la mouvance d'Héliopolis. Le même toponyme est attesté sur un fragment d'inscription [22] (partiellement détruite) de grand module. Ce qui en reste permet de lire :

nb Ṯk

seigneur de Tjekou.

---

[13] Ce rocher gravé de trois inscriptions se trouve dans la vallée de Bir Nasib, un ouadi situé à l'ouest de Serabit el-Khadim (B. ROTHENBERG, *Bible et Terre Sainte* 150, 1973, p. 14, fig. 12 ; K*RI* VII, 127, § 460). P. TALLET, *BIFAO* 103, 2003, p. 462-465, propose une nouvelle datation et une nouvelle lecture du nom propre.

[14] P.-M. CHEVEREAU, *Prosopographie des cadres militaires égyptiens du Nouvel Empire*, Paris, 1994, p. 85.

[15] P. TALLET, *op. cit.*, p. 466, doc. 3.

[16] W.M.Fl. PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities*, p. 28 *sq.*, pl. XXIX ; K*RI* II, p. 194, § 34, et p. 405, §152 ; K*RITA*, p. 58 et 231 ; K*RITANC*, p. 107 et 268.

[17] Cependant, concernant la façade d'un temple, il serait étonnant que la graphie soit erronée, il s'agirait peut-être davantage d'une incertitude quant à l'appellation à cette époque de cette région.

[18] W.M.Fl. PETRIE, *op. cit.*, pl. XXXI.

[19] K*RI* II, p. 304, § 87 ; K*RITA* II, p. 140 ; K*RITANC* II, p. 182 ; R. GIVEON, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, *DMOA* 12, Leyde, 1971, doc. 32, p. 112.

[20] K*RITANC* II, p. 268, mais l'auteur le compare avec celui qui, selon lui, existait à Tell el-Maskoutah : « the temple also boasted a granite stela and a granite dyad of the king and Atum, just as the corresponding minor temple at Tjeku/Succoth had had a monolith shrine, a stela, falcon-figure and a pair of sphinxes », p. 69.

[21] D. RAUE, *Heliopolis und das Haus des Re*, *ADAIK* 16, Berlin, 1999, p. 19.

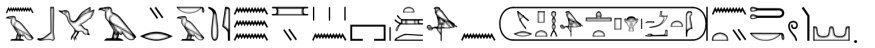
[22] W.M.Fl. PETRIE, *op. cit.*, pl. XXXI.

Enfin, un jambage de porte [23] témoigne de l'existence d'un personnage portant, entre autres, les titres de « commandant de régiment, chef des pays étrangers, Ousermaâtrênakht [24] de Tjekou ». Il convient de noter que le toponyme cité deux fois présente le déterminatif du gebel : . En dernier lieu, un bloc trouvé en 1996 [25] dans un canal de drainage, porte le nom de Ramsès III et dans une formule d'offrande funéraire évoque , « Atoum qui préside à Tjekou », sans aucun déterminatif.

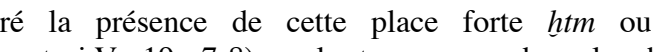
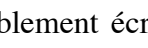
D'autres témoignages, non plus monumentaux mais sur papyrus [26], datant de la même époque ramesside, esquissent un tableau de cet endroit, appelé Tjekou, en révélant l'existence d'une « forteresse » d'où les mouvements des bédouins étaient surveillés par des forces de police (P. Anastasi VI, 55, et VI, 60) :

la forteresse (Merenptath-hotep-her-Maât), v.s.f., qui est en Tjekou.

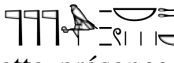
Cette « place forte » est un établissement de type militaire ou policier avec les constructions nécessaires à la vie de la garnison, y compris un sanctuaire dont le nom nous est donné, la « Maison d'Atoum ». Une lettre évoque l'existence d'étangs appartenant à la « Maison d'Atoum », impliquant l'existence d'un territoire de pêche attaché à ce sanctuaire, lié à une activité économique, voire cultuelle (P. Anastasi VI, 56) :

 .

les étangs de Per-Atoum de (Merenptah-hotep-her-Maât) qui sont en Tjekou.

Malgré la présence de cette place forte *ḫtm* ou *sgr* [27] –  (P. Anastasi V, 19, 7-8) –, le toponyme, dans les huit occurrences où il est cité, est invariablement écrit avec deux déterminatifs, dits des pays étrangers :  . Comme l'a montré A.J. Spalinger [28] l'emploi des déterminatifs dépend de la nature et de la source du texte, il convient donc d'être prudent dans leur interprétation ; il faut cependant souligner qu'à Tell el-Retabeh tous les témoignages, qu'ils soient monumentaux ou hiératiques, adoptent la même écriture. Il est évident que la région était sous le contrôle du pouvoir central, mais pour l'état ramesside, très actif dans toute la partie est du Delta, il n'était sans doute pas encore nécessaire de fonder un espace urbain occupé par des habitants autres que militaires dans cette partie centrale du ouadi Toumilat. La seule exception à l'emploi de ces déterminatifs apparaît

[23] W.M.Fl. PETRIE, *Hyksos and Israelite Cities*, p. 31, pl. XXXI ; E.F. MORRIS, *The Architecture of Imperialism*, *ProblÄg* 22, Leyde, 2005, p. 456.
[24] PN I, 85, 16 ; P.-M. CHEVEREAU, *Prosopographie des cadres militaires égyptiens au Nouvel Empire*, Paris, 2001, p. 64 et 67, 11.20.
[25] A.Z. AL-ABEDINE, « Notes sur un bloc de calcaire du roi Ramsès III de Tell er-Retâbeh », *Cahiers Caribéens d'Égyptologie* 13-14, 2010, p. 147-154.
[26] Papyrus Anastasi VI, 4, 14 à 4, 16 et 5, 4 à 5, 5 : A.H. GARDINER, *Late Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* 7, Bruxelles, 1937, p. 76-77 ; traduction : R.A. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 293 ; R. GIVEON, *op. cit.*, doc. 37 ; E.F. MORRIS, *op. cit.*, p. 486-489. P. Anastasi V, 18, 6 à 19, 2 : A.H. GARDINER, *op. cit.*, p. 66 ; traduction : R.A. CAMINOS, *op. cit.*, p. 253. P. Anastasi V, 19, 3 à 20, 6 : A.H. GARDINER, *op. cit.*, p. 66-67 ; E.F. MORRIS. *op. cit.*, p. 420-423. P. Anastasi V, 25, 2 à 27, 3 : A.H. GARDINER, *op. cit.*, p. 70-71 ; traduction : R.A. CAMINOS, *op. cit.*, p. 270.
[27] Sur ces deux termes, voir E.F. MORRIS, *op. cit.*, p. 804-809, pour *ḫtm*, et p. 823, pour *sgr*.
[28] A.J. SPALINGER, « A Garland of Determinatives », *JEA* 94, 2008, p. 139-164.

à la première ligne de l'ostracon O. DeM 1076 [29], lors de l'invocation habituelle aux dieux, le toponyme prenant alors le déterminatif « urbain » :  . Est-ce la présence des dieux qui incite à l'emploi de ce déterminatif ? Cette présence confère-t-elle au lieu où ils demeurent un statut particulier, plus « égyptien » en terme de territoire, leur permettant d'y séjourner d'une manière efficace et durable ? Quoi qu'il en soit, on a bien l'impression que Tjekou désigne à l'époque ramesside une région située aux marches de l'Égypte où des contingents séjournaient dans une forteresse avec les installations nécessaires à leur séjour, afin de surveiller les alentours et la voie de passage que constituait le ouadi Toumilat.

Par la suite, à l'époque saïte, Tjekou deviendra le nom d'une ville établie plus à l'est. Ce phénomène de transfert n'est pas isolé. Il suffit d'évoquer le cas de Tjarou [30] et plus récemment l'hypothèse soulevée par D. Devauchelle dans une communication sur l'île de Saï au Soudan [31], où il fait apparaître le même processus : le mot désignant la région entourant la cataracte s'est concentré sur l'île, au fil de l'histoire.

Le lien entre les deux sites, Tell el-Retabeh et Tell el-Maskoutah, paraît être bien établi par l'adoption du même toponyme : Tjekou [32].

Les monuments ramessides découverts à Tell el-Maskoutah

(1) Une stèle de Ramsès II [33]

> Cette stèle [pl. 1-2 et fig. 6], découverte en 1876 par F. Paponot, est de grandes dimensions [34]. Elle porte sur ses deux faces des représentations dans le cintre, accompagnées de légendes et de huit lignes de textes. Les deux côtés sont ornés de trois colonnes de hiéroglyphes.
>
> Au recto : Le roi est debout, coiffé d'une haute « couronne bleue » avec de longs rubans pendant dans le dos ; il est vêtu d'un pagne court et présente Maât au dieu Rê-Horakhty. Celui-ci tient d'une main le signe *ânkh* et le bâton de millions d'années, de l'autre un bâton se terminant par le signe *ânkh* dirigé vers le roi. La scène est surmontée d'un disque ailé.
>
> Au-dessus du roi sont gravés les deux cartouches : Ousermaâtrê, Meriamon, puis quatre colonnes de hiéroglyphes endommagés où il est possible néanmoins de lire le nom de Rê-Horakhty. Derrière le roi, on trouve la formule de protection habituelle : « Toutes protection, vie, stabilité, puissance derrière lui comme Rê éternellement ». Entre les deux personnages, figure la description du rite : « Donner Maât à mon Seigneur car je sais qu'il est satisfait grâce à elle. Apporter Maât sur mes deux mains pour Rê afin qu'il me donne la terre en paix, en paix, en paix ». Dans l'inscription, c'est Rê-Horakhty qui s'adresse à son fils aimé Ramsès II, le louant pour son amour envers lui, son père, lui souhaitant des années comme celles d'Atoum et décrivant son action protectrice envers l'Égypte et ses conquêtes à l'extérieur [35].

---

[29] G. POSENER, *Ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh*, *FIFAO* I, Le Caire, 1938, pl. 43 a ; K*RI* II, 463 C ; K*RITA* II, p. 285 ; K*RITANC* II, p. 318.

[30] Chr. ZIVIE-COCHE, *AEPHE*^{V} 115, 2006-2007, p. 78-81.

[31] D. DEVAUCHELLE, Fl. DOYEN, « Retour à l'île de Saï (Soudan, 2006-2009) », *BSFE* 175, 2009, p. 33-37.

[32] Voir à ce sujet Chr. THIERS, *Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou*, *OrMonsp* 17, Montpellier, 2007, p. 4, et n.14.

[33] G. MASPERO, « Sur deux monuments nouveaux du règne de Ramsès II », *RevArch* 1877, p. 1-7. J. VERCOUTTER, *L'Égypte et le monde préhellénique*, *BiEtud* 22, Le Caire, 1956, p. 137 ; R. GIVEON, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leyde, 1971, doc. 31, p. 100-112 ; K*RI* II, p. 403-405 ; K*RITA* II, p. 230 ; K*RITANC* II, p. 65, §151.

[34] H. : 2,75 m, larg. : 1,70 m, épaisseur : 0,74 m.

[35] Voir R. GIVEON, *op. cit.*, doc. 31, p. 109-112 ; K*RI* II, p. 403-405 ; K*RITA* II, p. 230. K.A. Kitchen note que le verso est illisible.

Fig. 6. Stèle de Ramsès (cliché de l'auteur).

Le verso de la stèle offre la même disposition : le roi présente un objet (le cimeterre ?) au dieu Atoum assis, coiffé du pschent. Les textes, déjà dégradés lors de la découverte de la stèle, sont maintenant devenus illisibles. Ce qui en restait avait été lu et traduit par G. Maspero en 1877 [36] : les dieux évoqués à des titres divers sont Horakhty, Nehebkaou, Rê, Thot, Tatenen et Atoum, ce dernier étant qualifié de « maître du double pays et d'Héliopolis ». Il faut noter aussi la mention de Seth dans la panégyrie, parmi ce panthéon résolument héliopolitain.

Les tranches du côté droit portent la titulature royale. Du côté gauche, l'inscription accentue le caractère héliopolitain du roi :

> 1– « L'Horus, le taureau puissant, aimé de Rê, qui piétine tous les pays étrangers, qui repousse les Neuf Arcs ;

[36] G. MASPERO, *RevArch* 1877, p. 4 : « ô mon fils chéri, roi des deux Égyptes (Ousirmâri sôtpenri), fils de Râ (Ramsesou Miamoun), vivificateur comme Râ […] les quatre piliers du ciel, te levant en soleil de l'Égypte, tu illumines les deux terres, tu apparais vivant comme Harmakhi, vigoureux pour l'éternité, tu parcours le temps comme le dieu Nehebka, tu gouvernes la terre […] te rajeunissant comme le dieu lune, tu te renouvelles sans cesse à l'image du dieu Nil ; nombreuses tes années plus que les grains de sable du rivage, tu règnes sur la terre comme Râ, et Thot écrit pour toi les doubles fêtes comme ton père Totounen ; braves, forts, [terribles] sont tes deux bras, et ta vaillance est comme Set ; tu protèges l'Égypte de tes deux cuisses et tu châties toutes les terres ; fais […] ; tu es comme Râ au lever, roi des deux Égyptes (Ousirmâri Sôtpenri), fils de Râ (Ramsesou Miamoun), vivificateur, aimé de Toum, maître des deux régions d'On ».

2– l'Horus, le taureau puissant, prince des deux Héliopolis, force qui combat les millions réunis en bataille ;

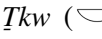
3– l'Horus, le taureau puissant, fils d'Atoum, qui s'empare de tous les pays avec une force invincible ».

(2) Le naos de Pithom [37]

Ce naos monolithe en quartzite rouge contenant un sphinx a été retrouvé avec la stèle de Ramsès II. Il était brisé en plusieurs morceaux lors de sa découverte, ainsi qu'en témoigne la photographie de l'époque [pl. 1]. Ce naos est techniquement remarquable par le fait qu'il est entièrement décoré à l'intérieur de nombreuses scènes gravées autour d'une effigie en ronde-bosse, de lion ou de sphinx. Les parois intérieures et extérieures sont décorées par des représentations d'épisodes de la fête-*sed*, avec les divinités participant à ce rite. Certaines d'entre elles sont ancrées dans la région : le plafond (extérieur et intérieur) présente le protocole royal sous la protection des dieux du panthéon régional : Rê-Horakhty ( ), et Atoum maître d'Héliopolis. Sur le fragment Louvre AE 20572 [fig. 7, paroi sud intérieure], le roi offre encens et libation à un dieu représenté sous forme humaine, assis, coiffé d'un disque avec uraeus, le dieu est nommé : Khêpri père des dieux ( ).

Fig. 7. Fragment du naos donné au musée Guimet par la famille Paponot en 1926, transféré au musée du Louvre en 1948, AE 20572 (© RMN).

[37] PM IV, p. 53 ; K. MYSLIÉWIEC, « Le Naos de Pithom », *BIFAO* 78, 1978, p. 172-95, pl. LII *sq.* ; publication du sphinx : *id.*, *Studien zum Gott Atum*, *HÄB* 5, Hildesheim, 1979, Katalog n° 1, pl. II. M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schrifzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit*, *OLA* 154, Louvain, 2006, p. 376-377 ; Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte* II, p. 550, et n. 39. Nous conservons le nom sous lequel ce monument a été publié. Il eût été préférable qu'il soit connu sous le nom de « naos de Tjekou », toponyme évoquant le lieu où il a été retrouvé, d'où il provient et présent sur le monument lui-même.

Sur le plafond à l'extérieur du naos se trouve nommé un dieu (en lacune) qui est seigneur d'un lieu, *Tkw* () ; le nom du dieu disparu est évidemment Atoum [38]. Un autre élément géographique local est représenté par (plafond intérieur sud) :

Hathor… maîtresse d'Ânou [39].

(3) Les sphinx

Il s'agit de deux sphinx dissemblables publiés par H. Sourouzian [40]. Le premier [fig. 8] [41] se trouve actuellement devant le musée d'Ismaïlia. Il possède une tête trop petite par rapport à sa musculature puissante, il est en bon état de conservation. Daté de la XII[e] dynastie, il a été retaillé et usurpé par Ramsès II. L'inscription comporte la titulature royale complète associée à Atoum et à Rê-Horakhty, sans épithète. Le deuxième [fig. 9] a beaucoup souffert, il est difficile de savoir de quelle époque il date, mais il est antérieur à la XIX[e] dynastie. H. Sourouzian a établi que ce félin n'était pas coiffé d'un némès, mais d'une perruque tripartite et devait représenter un dieu solaire. L'inscription du socle décrit les bienfaits que dispense le roi aux deux terres et à chacun, lorsqu'il agit en « dieu parfait ».

Fig. 8. Sphinx « à crinière », usurpé par Ramsès II (fonds J. Clédat E 27427).

[38] K. MYSLIÉWIEC, *BIFAO* 78, 1978, p. 189.

[39] Pour ce toponyme, cf. Chr. THIERS, *Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou*, *OrMonsp* 17, Montpellier, 2007, p. 21, note (6). Si Ân/Ânou est bien le nom du territoire-*ou* du district du Harpon de l'Est, on peut se demander s'il en a été ainsi à toutes les époques sachant que la 8[e] *sepat* ne recouvre le ouadi Toumilat qu'après la TPi (voir V. LAURENT, « À la recherche du Harpon de l'Est », *CdE* LXXXIV, 2009, p. 20-49). À l'époque ramesside Tell er-Retabeh se situe dans la mouvance héliopolitaine, Chr. Thiers notant que le toponyme Ânou peut recouvrir plusieurs entités géographiques, il n'est pas impossible qu'à la XIX[e] dynastie il puisse désigner Toura. Cependant, en l'absence de document précis cela reste du domaine de l'hypothèse.

[40] H. SOUROUZIAN, « Le roi, le sphinx et le lion », dans H. Guksch, D. Polz (éd.), *Stationen. Beiträge zur Kulturgeschichte des Alten Ägypten*, *Festschrift für Rainer Stadelmann*, Mayence, 1998, p. 407-423, pl. 22-26. Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte* II, p. 550, et n. 39.

[41] Ce sphinx, trouvé en 1876, lors du creusement du canal d'eau douce, a été remis à la ville d'Ismaïlia. La Compagnie du Canal de Suez a fait don d'une copie de ce sphinx pour orner le pavillon du Canal de Suez lors de l'exposition coloniale de 1931 à Paris. Par la suite cette copie a été conservée au musée des Colonies aujourd'hui disparu. Cette copie a été enregistrée sous le n° AF 8760, le 15/3/1935. Elle a séjourné longtemps, ignorée, dans les réserves du musée et en a été sortie en 1998 pour figurer à l'exposition « l'Égypte à Paris » : J.-M. HUMBERT, *L'Égypte à Paris*, Paris, 1998, p. 143.

Sur le même site ont été retrouvés des fragments de sphinx, vus au nord de la villa Paponot sur le tell [42] : deux morceaux l'un portant le nom de Ramsès « Ousermaâtrê » sans cartouche ; sur l'autre on peut lire :

le disque de […].

brillant (?).

Un autre fragment trouvé dans le *sebakh* par Labib Habachi [43] portait la mention :

Houroun du Liban.

Ce dieu d'origine étrangère n'était connu, avant la découverte en 1934 du grand faucon de Tanis (JE 64735) que par ce fragment et le papyrus Harris. En réalité, il a d'étroits rapports avec le grand sphinx de Giza [44].

Fig. 9. Second sphinx, côté gauche (fonds J. Clédat E 27427).

(4) Un faucon incarnant Rê-Horakhty [45]

Cette sculpture en granit gris représente un grand faucon debout, posé sur un haut socle [fig. 10]. Contre son poitrail se dresse un cartouche surmonté de deux hautes plumes

[42] PM IV, p. 53. E. NEUFFER, K. BITTEL, S. SCHOTT, « Bericht über die zweite Deutschen Institut für ägyptische Altertumskunde nach dem Ostdelta-Rand und in Wâdi Tumilat unternnomene Erkundungsfahrt », *MDAIK* 2, 1932, p. 58.

[43] J. LEIBOVITCH, « Amon-Raʿ, Reshef et Houroun », *ASAE* 44, 1944, p. 171 ; K*RI* II, p. 405 ; J. VAN DIJK, « The Canaanite God Hauron and his Cult in Egypt », *GöttMisz* 107, 1989, p. 63 ; K. TAZAWA, *Syro-Palestinian Deities in New Kingdom Egypt*, *BAR-IS* 1965, Oxford, 2009, doc. 32, p. 70.

[44] Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, Le Caire, 1976, p. 312 *sq*.

[45] British Museum, EA 1006 ; PM IV, p. 53 ; E. NAVILLE, *The Store City of Pithom and the Route of the Exodus*, Londres, 1903, p. 4, pl. XII ; *A Guide to the British Museum*, Londres, 1909, p. 164, n° 596 ; J. LEIBOVITCH, *op. cit.*, fig. 7 ; haut. : 0,86 m.

recourbées. Seuls sont incisés les traits caractéristiques de la face du faucon et les plumes des ailes qui se croisent sur son dos. Le reste de l'oiseau est traité par masses stylisées, sans détails. Le cartouche est celui de Ramsès Meriamon. Sur le socle, l'inscription frontale renvoie au cartouche :

Rê-Horakhty le dieu grand, maître du ciel [46] de Ramsès Meriamon [47].

Fig. 10. Faucon (EA 1006, © The British Museum).

(5) Les deux triades en granit rose

Ce sont les derniers monuments de Ramsès II exhumés sur le site, et non des moindres puisqu'ils mesurent 2 mètres environ de hauteur [48] [pl. 3 et fig. 11]. Ces monolithes représentent tous deux, en taille colossale, une triade assise : Ramsès II coiffé du pschent, surmonté de la double couronne avec, à sa droite Khêpri portant un disque solaire sur lequel s'étalait un scarabée ailé [49] et à sa gauche Atoum, disque sur la tête. Les représentations sont adossées à une large plaque dorsale sur laquelle est gravé un texte en 8 colonnes. Le texte est soigneusement

[46] Il y a inversion des signes pour le mot *pt*.
[47] Le cartouche se lit à la suite de l'inscription comme le suggère la présence du *n* à la fin de celle-ci.
[48] PM IV, p. 53. W.M.Fl. PETRIE, *Tanis* I, *EEF* 2, 1885, pl. XVI, p. 3 : photographie ; E. PRISSE D'AVENNES, *Monuments Égyptiens*, Paris, 1847, p. 4, pl. XIX. M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schrifzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit*, *OLA* 154, Louvain, 2006, p. 376, et n. 1043 (avec bibliographie). La bibliographie ignore le deuxième monolithe. La photographie des archives Paponot est accompagnée de cette légende : « Trinité égyptienne sous le vocable de Rhamsès II, découverte en 1876 à l'emplacement d'un endroit connu sous le nom de la ville de Rhamsès par Monsieur Paponot lors de la construction du canal Ismaïlieh reliant le Nil à Suez par Le Caire et Ismaïlia. NB : Le bloc de la statue est en granit rose, placé à 8 mètres et en face d'une statue identique découverte par la Commission française en 1797 ».
[49] Aujourd'hui le scarabée qui se devine sur le groupe découvert par la Commission d'Égypte, est complètement détruit sur l'autre triade.

composé : à chaque extrémité une colonne comportant une même phrase encadre le texte, si l'on se réfère au relevé d'É. Prisse d'Avennes [fig. 12].

Fig. 11. Triade relevée par l'expédition de Bonaparte (cliché de l'auteur).

Les six autres colonnes comportent l'adresse des deux dieux au souverain en une sorte de poème, comme il semble que ce soit aussi, selon la remarque de K.A. Kitchen, la règle pour les dyades [50]. Les cartouches royaux sont disposés au milieu des colonnes, scandant le texte dans un souci évident de symétrie et d'équilibre visuel [51]. Entre les jambes des personnages, sur le siège, sur les côtés et sur l'avant du socle, sont gravés le nom et le prénom du roi : Ousermaatrê-Setepenrê, Ramsès Meriamon. Cette titulature est reprise rigoureusement à l'identique sur les sept colonnes de textes qui sont gravées à l'arrière des monuments. Malgré la dégradation des textes, on peut deviner que Ramsès II y est représenté en roi vainqueur de l'Occident à l'Orient, soumettant les ennemis selon la phraséologie habituelle. Le seul pays étranger dont le nom est encore lisible est Kharou (col. 4), région située en Syro-Palestine [52]. Les dieux représentés encadrant Ramsès sont nommés aux dos des monuments : Khêpri et Atoum. Au début de l'inscription, ils s'adressent au roi d'une seule voix [53] : *di~n=(i) n=k*, en lui promettant de vaincre les ennemis par la force de son bras, alors qu'en fin de discours ils reprennent leur individualité, chacun étant pourvu d'une épithète ; Atoum marque son caractère héliopolitain :

Atoum maître des deux terres et d'Héliopolis ;

et Khêpri (et non pas Rê comme il est nommé parfois dans la littérature [54]) qui est qualifié de :

[50] K*RI* II, p. 445, §160 ; K*RITANC* II, p. 300.
[51] D'après une ancienne photographie peu lisible, si la disposition des textes était analogue sur les deux plaques dorsales, ceux-ci, de même nature, semblent présenter des variantes.
[52] Cf. R. GIVEON, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, p. 50 (5).
[53] Sur l'emploi du singulier dans le discours des triades, voir J. Gw. GRIFFITHS, « Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt », *ZÄS* 100, 1974, p. 29.
[54] PM IV, p. 53 ; Fr. LECLÈRE, *Les villes de Basse Égypte* II, p. 550, § 12.7.

Khêpri père des dieux.

Fig. 12. Inscription relevée par Prisse d'Avennes (d'après Prisse d'Avennes, pl. XIX).

(6) Une statue naophore agenouillée [55]

Il s'agit d'une statue découverte en 1970 dans la partie sud-est de Tell el-Maskoutah près des habitations de Ezbet el-Maskoutah. La statue en granit gris est brisée à mi-corps ainsi que les bords du naos, la barbe du dieu et le bras droit. L'homme vêtu d'un long pagne plissé est agenouillé sur une base aux coins arrondis ; le personnage tient un naos contenant une statue anthropomorphe debout sur un haut socle : le dieu a les bras le long du corps, tenant à droite un signe *ânkh* et à gauche un linge (?) ; il est coiffé d'une longue perruque tripartite dégageant les oreilles, il porte une barbe. Cette divinité se nomme, d'après l'inscription portée sur le côté droit du naos, Atoum-Khêpri :

Atoum-Khêpri, dieu grand, maître du ciel, régent d'Héliopolis ;

alors que sur le côté gauche sont évoqués la filiation du personnage représenté et son nom :

[55] H.S.K. BAKRY, « Recent Discoveries in the Delta », *RSO* 46, 1971, p. 1 pl. 1 à 4 ; K*RI* II, p. 903, § 362 ; K*RITA* II, 589 ; K*RITANC* II, p. 607 ; D. RAUE, *Heliopolis*, p. 20, n. 8 ; M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri*, p. 389, 7.1.3.3 ; Fr. LECLÈRE, *op. cit.*, p. 550, et n. 40.

le fils royal, le prince héréditaire, Ramsès Merenptah.

Sur la base sont développés les titres de Ramsès Merenptah et sa filiation y est affirmée ; à gauche :

« directeur (pour) les dieux, héritier de Geb, directeur et superintendant de son trône, scribe royal, généralissime, le fils aîné du roi, Ramsès Merenptah » ;

et à droite :

« prince héréditaire à la tête des deux terres, semence divine issue d'Atoum, scribe royal, généralissime, le fils aîné du roi Merenptah ».

(7) Statue de Ânkhkherednefer [56]

Il s'agit d'une statue-cube naophore [57] [fig. 13]. Le personnage repose sur un socle très abîmé, arrondi à l'avant. L'anatomie du corps est visible. La tête et le corps, cassés, ont été restaurés. La tête est coiffée d'une perruque en poche surmontée d'un scarabée. Sur la gauche de la perruque est gravée une figure d'Osiris debout avec l'inscription « Osiris, maître d'Abydos, toute protection » ; à droite, une figure de Sokaris debout nommé « Sokaris, maître de la *shetyt*, toute protection ».

Les bras sont croisés, les mains sortant du vêtement sont posées à plat. Dans les cartouches au-dessus des mains, on lit les noms d'Osorkon II, à gauche : « Ousermaâtrê-Setepenamon », à droite : « Osorkon-Meriamon ». Entre les deux mains, un enfant debout tient d'une main le signe *nefer* et de l'autre le signe *ânkh*. Cet ensemble constitue un rébus qui n'est autre que le nom du personnage représenté : Ânkhkherednefer.

De chaque côté du corps, de grandes figures divines (17 à 20 cm) sont incisées, leurs coiffures débordant sur les avant-bras : on peut voir à gauche Rê-Horakhty à tête de faucon, coiffé du disque, Chou portant les quatre plumes d'Onouris et Tefnout léontocéphale coiffée du disque solaire avec uraeus ; à droite, ce sont les figures d'Amon, de Mout, peut-être léontocéphale, et de Khonsou, coiffé de la lune. Devant les jambes du personnage, un naos contient une statue accroupie portant le pschent et la barbe recourbée des dieux, figure d'Atoum. Le large pilier dorsal se termine en pointe affleurant le sommet de la perruque [58].

Sur le naos se trouvent les mentions suivantes :

– sur la partie supérieure :

Le grand contrôleur [59] du palais Ânkhkherednefer, j.v., de Bubastis.

---

[56] British Museum, EA 1007 : haut. : 0, 60 m ; PM IV, p. 53 ; E. NAVILLE, *The Store City*, p. 13-14, frontispice, pl. 4 ; K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22 und 23. Dynastie* I, *ÄAT* 8, Wiesbaden, 1985, p. 269-271 ; *id.*, *Inschriften der Spätzeit, Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 126 ; M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri*, p. 417, et n. 1145 ; H. BRANDL, *Untersuchungen zur steinernen Privatplastik der Dritten Zwischenzeit*, Berlin, 2008, doc. O-5.1.7, p. 81, pl. 36-37. Pour l'auteur, la statue pourrait venir de Bubastis, mais sans certitude (p. 82, n. 60).

[57] Pour la typologie, cf. U. RÖßLER-KÖHLER, *Individuelle Haltungen zum Ägyptischen Königtum der Spätzeit*, *GOF* 21, Wiesbaden, 1991, p. 255. En dehors de l'intérêt de la typologie, il faut souligner que l'auteur n'a pas vu la statue et n'en connaît pas l'origine, d'où quelques erreurs dans le commentaire.

[58] Pour le texte autobiographique du pilier dorsal, voir la traduction de K. JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 8, 1985 : B13, p. 269-70.

[59] A.H. GARDINER, *Onomastica* I, 102 ; K. JANSEN-WINKELN, *op. cit.* : *Der grosse Beauftragte* (le grand délégataire), CG 42225, p. 124 ; CG 42230, p. 171; CG 42221, p. 185; CG 42231, p. 196. Dans les trois derniers exemples le titre est accompagné d'une précision : « celui qui est chargé de l'ordre dans la ville ».

Fig. 13. Ânkhkherednefer (EA 1007, © The British Museum).

– sur le côté gauche :

« Amon-Rê, Mout et Khonsou rendent stable le nom du

sḫɜ nfr(w) [60] d'Atoum maître de *ʿn* [61] Ânkh-khered-nefer, j.v. ».

– sur le côté droit :

« Horakhty, Chou, Tefnout rendent stable le nom du grand contrôleur du palais, le *sḫɜ* [62] *nfr(w)* de la Maison d'Atoum ( ), maître de *ʿn* [63] ».

[60] Cf. K. JANSEN-WINKELN, *op. cit.*, CG 42211, A6, p. 92, n. 13 qui renvoie à H. KEES, *Priestertum*, p. 216 : parlant de la statue du Caire, il note que Djedkhonsouiouefânkh porte, entre autres, le titre rare de « der einen Fehlbetrag (*nfrw)* der Tempelverwaltung (*gs-prw*) den Ohren des Königs zu Gedächtnis bringt » ; ce titre, que l'on pourrait traduire par le « rapporteur des déficits » (*nfrw* ayant une connotation économique, *Wb*. II, 263, 2), n'est ici écrit qu'avec le seul signe *nfr* sans marque du pluriel ni déterminatif, mais le rapprochement avec le document (9), ci-dessous, incite à maintenir le sens économique de *nfr(w)*.

[61] L'état de la pierre ne permet pas de déceler la présence d'un signe supplémentaire ; vraisemblablement, il s'agit du toponyme Ân (cf. *supra*, n. 39).

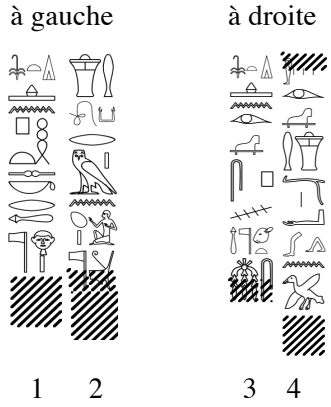
[62] Restitution *[s]ḫɜ* certaine selon le parallèle à gauche.

[63] Daprès le relevé de E. Naville (*op. cit.*, pl. 4 C), il y aurait le déterminatif de l'île ; il s'agit plus vraisemblablement de l'œil : voir côté gauche où l'œil est visible.

(8) La tête d'Oukaroman [64]

On considère généralement cette tête comme appartenant à une statue-cube [fig. 14]. Elle est coiffée d'une perruque à gouttelettes [65] surmontée d'un scarabée. Le visage aux joues arrondies possède des yeux écartés, soulignés de sourcils rubanés. Le nez est brisé, la bouche est pleine, aux commissures marquées. Le sommet du pilier dorsal s'arrête droit. Il comporte encore un texte disposé en quatre colonnes – dont il ne reste que les amorces – présentant toutefois deux *ḥtp dỉ nswt* affrontés qui livrent quelques renseignements sur le personnage.

Fig. 14. Tête de Oukaroman (d'après J. Clédat, *RecTrav* 36, 1914, p. 108, fig. 4).



[64] Ismaïlia, inventaire Clédat n° 2408, haut : 0, 30 m, grès rose taché de noir. PM IV, p. 55 ; J. CLÉDAT, « Notes sur listhme de Suez », *RecTrav* 36, 1914, p. 107 III, fig. 4 ; H. RANKE, *PN* I, p. 87, 21 ; II, p. 350 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit*, p. 430, n° 67, *Wkrmn*, qui date la statue des XXII[e]-XXIV[e] dynasties ; H. BRANDL, *Untersuchungen zur steinernen Privatplastik*, doc. O-5.1.5, p. 77, pl. 32-33 : la statue-cube est datée de la XXII[e] dynastie.

[65] Pour le même type de perruque, cf. B. VON BOTHMER, *ESLP*, New York, 1969, n° 10, fig. 23-25, XXVI[e] dynastie.

– à gauche :

1- Offrande que donne le roi à Ptah-Sokar dieu grand qui est sur [...].

2- le serviteur de Bastet Oukaroman fils de [...].

– à droite :

3- Offrande que donne le roi à Osiris-Sepa [66] dieu grand qui préside à Mes[…].

4- [...] l'Osiris serviteur de Bastet chef du département [67] de Pa[...].

(9) Un socle de statuette [68]

Il s'agit d'un socle quadrangulaire, dont l'avant est en biseau. Les inscriptions constituées de hiéroglyphes en incrustation d'argent [69] sont détériorées par endroits.

Sur le plat du socle entre les pieds de la statue disparue on trouve la dédicace :

fait pour *Npr* ou *Npi* [70].

Sur le plat du socle, sur la colonne gauche, J. Clédat a pu lire , titre ou épithète que l'on retrouve sur la statue de Ânkhkherednefer [71]. Sur le biseau et les côtés du socle, se développent en symétrie de chaque côté d'un signe *ânkh*, deux formules funéraires à Ptah-Sokar-Osiris d'une part, à Ptah-du-Mur-Sud d'autre part, en faveur du :

secrétaire royal du pharaon, Djedneithiouefânkh [72] j.v.

Le titre, sous cette forme est déjà porté par de hauts personnages des XXII[e] et XXIII[e] dynasties [73]. La restitution du [] est de Clédat, mais ce titre peut s'écrire aussi sans ce signe,

---

[66] Forme particulière d'Osiris à Héliopolis : cf. J.-P. CORTEGGIANI, « Une stèle héliopolitaine d'époque saïte », dans *Hommages Sauneron*, *BiEtud* 81, 1979, p. 115-153 ; S. CAUVILLE, *Théologie d'Osiris à Edfou*, *BiEtud* 91, Le Caire, 1983, p. 184, n. 3 ; J. VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, VI, 6, p. 138, p. 240, § 974. Sepa est le nom du scolopendre, cf. P. VERNUS, « Mille Pattes », dans J. Yoyotte, P. Vernus, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 440.

[67] *Wb* I, 287 ; *AnLex* 78.0907, mais le déterminatif est le signe du canal d'irrigation (N23).

[68] PM IV, p. 53 ; J. CLÉDAT, « Notes sur l'isthme de Suez », *RecTrav* 36, 1914, p. 105-107. Matière : bronze, argent. Dimensions : h. : 2,8 cm ; base supérieure : 11,2 sur 0,52 cm ; base inférieure : 12,4 sur 0,52 cm. Lieu de conservation : Ismaïlia, inventaire Clédat n° 742. Date : Troisième Période intermédiaire ?

[69] Ce procédé est bien connu à la Troisième Période intermédiaire, cf. Chr. ZIEGLER, « Les arts du métal », dans le catalogue *Tanis. L'or des pharaons*, Paris, 1987, p. 86 *sq*.

[70] *Npi* ou *Nnpi*, ce nom propre, semble selon J. Clédat être déterminé par un personnage féminin ; il pense à la déesse Nep, attestée à Dendera, cf. R.V. LANZONE, *Diz. Mit.*, p. 380, pl. CXLVI. Cependant *LGG* IV, 202c, ne retient cette écriture que pour le dieu des grains, Neper, avec un homme accroupi en lieu du personnage féminin. Tous les exemples cités dans le même ouvrage pour Neperet ont la mesure à grains (U9) comme déterminatif. Il doit donc s'agir du dieu Neper, Clédat ayant confondu l'homme et la femme dans son relevé.

[71] *Nfrw* est ici inscrit avec les trois traits du pluriel, permettant d'adopter la lecture de JANSEN-WINKELN, voir note 58, ci-dessus.

[72] H. RANKE, *PN* I, p. 411, 6, qui donne cette référence avec un point d'interrogation sur le signe de Neith.

comme en témoigne CG 42225 [74]. Le nom du personnage – Djedneithiouefânkh – ses titres, comme la technique du socle, permettent de dater cet objet de la Troisième Période intermédiaire [75].

Commentaires

L'examen de ces monuments pré-saïtes trouvés à Tell el-Maskoutah entraîne quelques remarques.

En ce qui concerne la stèle (1), sa matière – le granit rose –, ses dimensions colossales (près de trois mètres) et le fait qu'elle soit gravée sur les deux faces la rapprochent naturellement du groupe des stèles de Ramsès II provenant de Pi-Ramsès, réemployées à Tanis et publiées par J. Yoyotte [76]. Elle offre de nombreuses ressemblances avec la stèle numérotée IX [77] : elle ne comporte qu'une seule scène dans le cintre ; sa tranche épaisse est gravée sur trois colonnes et porte les noms de Ramsès II, assortis de diverses épithètes ; enfin son texte, un discours adressé au roi, est de même type. Cependant elle en diffère par sa plus grande largeur, ne présentant pas l'aspect élancé qui évoque pour J. Yoyotte celui des stèles n^{os} 2757 et 2758 d'Ismaïlia. De plus sur ces stèles, dites stèles frontières, les dieux représentés sont en relation soit avec l'Est – c'est alors le dieu Sopdou, seigneur de l'Est – soit avec l'étranger – ce sont alors Baal et Anat, dieux d'origine asiatique – d'où le caractère frontalier qui leur a été attribué. Il n'en est pas de même sur la stèle de Tell el-Maskoutah : les dieux représentés sont en quelque sorte tournés vers l'intérieur du pays, s'agissant des dieux héliopolitains Rê-Horakhty et Atoum. Malgré son emplacement, il ne s'agit pas d'une stèle frontière mais d'un manifeste de la grandeur royale.

Le naos (2) est tout à fait particulier dans la mesure où il commémore la première fête-*sed* de Ramsès II, comme il est mentionné sur la paroi sud extérieure dans une scène de course royale [78]. Ramsès II apparaît divinisé sous la forme d'Osiris, assis dans un kiosque (paroi sud et paroi est), Khêpri père des dieux et Atoum maître d'Héliopolis, représentés sous forme humaine, ont la même apparence que les dieux entourant Ramsès II sur les triades : ce sont les mêmes dieux avec les mêmes épithètes. Atoum remplace Amon dans la scène de couronnement, cette substitution étant sans doute due à l'importance d'Atoum dans la région [79] ; Hathor… maîtresse d'Ânou [80] (plafond intérieur sud) règne, elle aussi, dans cette région d'Héliopolis. L'unique mention du toponyme Tjekou (fragment du plafond) est

[73] K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien*, A6, A10, A11, A12, A13, A14, A18.
[74] *Ibid*., A 10, p. 500, socle, côtés droit et gauche.
[75] Il n'est guère possible de préciser davantage : ce socle n'appartient pas aux « Bronzes égyptiens de donation » : H. DE MEULENAERE, *BMRAH* 6, 1990, p. 63-74, datés de la XXVI^{e} dynastie. En revanche, la TPi a été une époque florissante pour la statuaire métallique comportant un décor incrusté : voir le catalogue de l'exposition *Offrande aux dieux d'Égypte*, Lausanne, 2008, en particulier M. HILL, « Les sommets d'un art : la Troisième Période Intermédiaire », p. 51-63.
[76] J. YOYOTTE, *Kêmi* X, 1949, p. 58-74, pl. VI à VIII ; XI, 1950, p. 47-62, pl. V à VII ; XII, 1952, p. 77-90, pl. V et VI ; XIII, 1954, p. 77-86.
[77] *Id*., *Kêm*i XIII, p. 77-80, fig. 1 et 2. Le personnage qui y est cité, Nebnetjerou, porte aussi le titre de *rwd ʿ3* porté par EA 1007.
[78] Cette mention est à ajouter à K*RI* II, n° 134, p. 377. Voir G. MASPERO, « Deux monuments nouveaux du règne de Ramsès II », *RevArch* 34, 1877. Elle est intéressante car elle permet d'évoquer l'année 30 du règne et date le naos entre la première et la seconde fête-*sed*, datée de l'année 33-34.
[79] K. MYSLIWIEC, *BIFAO* 78, 1978, p. 192, note 1.
[80] Il pourrait s'agir de Toura.

déterminée par le bâton de berger 𓌙, confirmant que ce lieu était encore considéré comme étant à la périphérie de l'Égypte.

Quant aux sphinx (3), concernant le premier, une étude récente [81] a démontré qu'il ne s'agissait de rien d'autre que d'un des sphinx d'Amenemhat III, provenant du Fayoum, réemployés à Pi-Ramsès et connus sous la dénomination de « sphinx à crinière » ; avec ses compagnons, il aurait été transporté à Pi-Ramsès, puis réemployé à Tjekou ; actuellement rien ne permet de confirmer ce détour par Pi-Ramsès, il aurait pu aussi bien avoir été transporté directement à Tell el-Retabeh où, semble-t-il, existait – ou se constituait – un sanctuaire solaire où Ramsès II occupait une place prépondérante. En ce qui concerne le deuxième sphinx, l'inscription du socle, bien conservée, est tout à fait particulière puisqu'il ne s'agit pas d'une titulature développée comme sur le socle du premier sphinx ; assurant que Ramsès est le fils d'Atoum et le fidèle de Horakhty, elle met en scène le roi et tous les aspects de la lumière solaire et lunaire qu'il dispense à tous les hommes sur terre. Cette inscription « théologique », une rareté, mérite d'être soulignée ; toutefois elle demeure bien dans la sphère héliopolitaine, puisque la lune appartient aussi à cette sphère [82]. On peut alors douter de la pertinence de la subtile argumentation de H. Sourouzian [83] en faveur d'une paire – érigée en vis-à-vis –, que pourraient constituer ces deux sphinx aux inscriptions si dissemblables. On ne peut que constater la présence de plusieurs sphinx sur le site, leur emplacement restant conjectural, faute d'indices sérieux.

Le faucon (4) se référant à Rê-Horakhty appartient bien au domaine héliopolitain, de même que la statue de Ramsès Merenptah (6) qui est sous le patronage d'Atoum-Khêpri, régent d'Héliopolis.

Les triades (5) ne sont pas des monuments uniques : il en existe appartenant à la même époque, en particulier à Tanis, où l'on peut voir le roi assis entre Rê-Horakhty et Ptah-Tatenen, avec les noms du souverain aimé des dieux représentés ; une autre triade montre le roi siégeant entre Khêpri et une déesse (Hathor ?) [84], mais les textes sont perdus. Celles décrites ci-dessus sont originales à plus d'un titre : elles sont, à ce jour, exceptionnelles car elles forment une paire ayant été érigées l'une en face de l'autre, selon les indications de F. Paponot. L'on y voit le roi trônant entre deux divinités majeures du cycle solaire : à sa droite, Khêpri coiffé d'un disque solaire sur lequel est gravé un scarabée et à sa gauche, Atoum coiffé d'un disque solaire. Ainsi est représenté le soleil à son lever et à son coucher, alors qu'au milieu, c'est-à-dire au zénith, Ramsès occupe la place de Rê. Cependant Ramsès II, s'affirmant comme Rê au zénith, ne porte pas le disque solaire, mais le pschent ; il proclame ainsi sa royauté sur les deux terres, détrônant en quelque sorte Atoum en lui dérobant sa coiffure habituelle, la double couronne. Ici, Atoum a abandonné son statut royal et ne conserve que son côté solaire puisqu'il n'est coiffé sur ces monuments que du disque

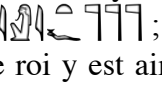
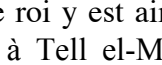
[81] A. VERBOVSEK, *Die sogennanten Hyksosdokumente*, *GOF* IV, Wiesbaden, 2006, p. 172-173. L'inscription hyksos serait sur l'épaule droite. Il n'en reste que les traces des colonnes martelées.

[82] Fr.-R. HERBIN (« Un hymne à la lune croissante », *BIFAO* 82, 1982, p. 237-282) insiste sur le fait qu'Héliopolis avait des attaches avec la lune et que c'est à l'époque ramesside qu'apparaîtraient les hymnes lunaires repris dans les temples ptolémaïques.

[83] H. SOUROUZIAN, dans H. Guksch, D. Polz (éd.), *Stationen*, p. 418- 423.

[84] K*RI* II, 161, p. 449. Il faut aussi signaler au musée du Caire (L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten* II, CGC, Berlin, 1925, p. 102, pl. 93) la triade monumentale CG 555 provenant de Coptos, qui représente Ramsès II assis entre Isis et Hathor : chaque déesse s'adresse au roi, se proclamant sa mère. Les discours gravés sur la plaque dorsale sont brefs, se trouvant au-dessus des cartouches royaux qui occupent plus de la moitié de la surface en hauteur. La disposition des inscriptions est différente de celle des triades de Maskoutah.

solaire. Ramsès proclamant avec éclat sa divinité en même temps que sa royauté, devient le personnage principal à qui un culte doit être rendu. Ces triades ne s'apparentent pas aux triades théologiques des « familles divines [85] » ; elles se rapprochent davantage des « Conceptual Triads » de J. Gwyn Griffith [86], dans la mesure où elles représentent les aspects de la divinité solaire dans le cours du temps, à l'instar des triades dont parle cet auteur : « one god in three forms or modes » (p. 51). Mais elles y apportent une autre dimension, car elles jouent ici un double rôle : affirmer l'essence divine éminente du roi (Rê à son zénith), et confirmer sa royauté sur le double pays.

Khêpri porte l'épithète *ỉt nṯrw*, cette épithète étant rarissime pour ce dieu [87]. En effet elle apparaît à la XVIII[e] dynastie sur une stèle de Berlin [88], sur laquelle le défunt Ramose s'adresse à Rê et à  ; à la dynastie suivante, on la retrouve dans le temple de Séthi I[er] à Abydos [89], le roi y est aimé de  . Une troisième occurrence est celle figurant sur le naos trouvé à Tell el-Maskoutah – paroi sud extérieure –, dans une scène de libation et d'encensement où la statue de Khêpri, représenté assis, anthropomorphe et disque en tête, porte les qualificatifs de *ỉt nṯrw nb pt* [fig. 7]. À ces trois citations, il faut ajouter celles des triades mentionnées ci-dessus. La présence de ces épithètes relie indubitablement les monuments sur lesquels elles sont gravées, renforçant l'impression que ceux-ci proviennent d'un même lieu.

Par ailleurs, il semble que le dieu sur ces triades soit une représentation exceptionnelle de Khêpri [90] : anthropomorphes, en ronde-bosse et de taille colossale, ces figures n'ont pas d'équivalent à ce jour. Cependant une tête provenant de Tell Basta [91], mesurant 1 m de haut, extraite de la porte d'Osorkon II, permet de penser qu'il y en avait d'analogues dans cette partie du pays. Une des triades de Tanis [92] est d'une autre nature : elle met Ramsès II en scène, debout, entre Khêpri – représenté de la même manière, coiffé du disque, orné d'un scarabée en relief – et Hathor ; mais les divinités tiennent le roi par la main et sont considérées comme étant les parents du roi ; cette triade représenterait la « famille divine » évoquée plus haut. Ces représentations de Khêpri sont donc exceptionnelles aussi bien par leur taille que par le qualificatif qui accompagne le dieu, considéré comme dieu primordial, puisque c'est lui qui a engendré les dieux. Il détenait à l'évidence dans le sanctuaire qu'ornaient ces triades une présence particulière. Si Retabeh appartenait résolument au domaine héliopolitain, comme le fait remarquer D. Raue [93], il pouvait aussi accueillir des influences venues d'autres sites mais assez proches, comme celui de Bubastis. En effet nous

[85] Sur ces triades théologiques, voir H. KEES, *Der Götterglaube im Alten Ägypten*, Berlin, 1956, p. 148-155 ; H. TE VELDE, « Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads », *JEA* 57, 1971, p. 83 ; L. KÁKOSY, « A Memphite Triad », *JEA* 60, 1980, p. 48-53.
[86] J. Gw. GRIFFITHS, *Triads and Trinity*, Cardiff, 1996, p. 50-52.
[87] *LGG* I, 580c, ne dénombre que trois occurrences dont celle du naos, mais ignore celle-ci. M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri*, *OLA* 154, 2006, cite aussi la stèle de Berlin (Berlin 7306), p. 292 et ajoute une mention beaucoup plus tardive à Philae, p. 434.
[88] G. ROEDER, *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin* II, Leipzig, 1924, p. 132, stèle n° 7306.
[89] A.M. CALVERLEY, *The Temple of King Sethos I at Abydos* IV, pl. 79, col. 8, E.
[90] La statue Caire 38103 est aussi une représentation de Khêpri sous forme humaine et en ronde-bosse, mais le scarabée est posé directement sur sa perruque. Elle date de la XVIII[e] dynastie : voir G. DARESSY, *Statues et statuettes de divinités*, CGC, Le Caire, 1905, p. 35, pl. VIII.
[91] M. MINAS-NERPEL, *op. cit.*, p. 390, 7.1.4.2.
[92] P. MONTET, *Chéchanq III*, *Fouilles de Tanis* III, Paris, 1960, n° 13, pl. XIX ; M. MINAS-NERPEL, *op. cit.*, p. 377, 7.1.3.2.2.
[93] D. RAUE, *Heliopolis*, p. 19.

avons noté la présence à Tell Basta d'une tête du dieu Khêpri similaire aux représentations de Tell el-Maskoutah et appartenant probablement, elle aussi, à une triade colossale. Serait-ce la trace d'une présence privilégiée de Khêpri à l'époque ramesside dans ce site ?

Plus tardivement, à l'époque libyenne, Ânkhkherednefer (7), dévot d'Atoum, originaire de Bubastis, se met sous la protection de Khêpri et des dieux héliopolitains Rê-Horakhty, Chou, Tefnout, ainsi que des dieux thébains Amon, Mout, Khonsou. Le personnage semble ne porter que des titres palatins : le grand contrôleur du palais, qui va et vient à sa volonté jusque dans les parties les plus secrètes du palais ; il est aussi le chef des courtisans et des Trente, sollicitant le jugement du roi en cas de plaintes ; il transmet au-dehors les décrets royaux et joue ainsi un rôle pacificateur. Mais ce même personnage occupe aussi une fonction auprès d'Atoum, maître de Ân. Il serait celui qui rapporte au souverain les manquements *(nfrw)* dans l'administration du temple du dieu, comme Djedkhonsouiouefânkh (CG 42211), cette fonction le rattachant encore au palais. Le seul nom suivi du déterminatif de la ville est celui de Bubastis sur la partie supérieure du naos ; la mention *pr-tm* est placée en symétrie de chaque côté du naos (Naville, fig. 4 D et B) et ne comporte pas de déterminatif topographique : il s'agit d'un temple d'Atoum et non pas de la capitale du VIII^e^ nome. Il en est de même pour Ân qui ne sera attesté avec certitude comme un lieu géographique appartenant au Harpon oriental qu'à partir de la XXX^e^ dynastie [94]. Très vraisemblablement « Atoum maître de Ân » est ici héliopolitain. Ce personnage qui a servi Osorkon évolue dans un environnement également héliopolitain et il possède une particularité originale : il est coiffé d'un scarabée. Cette particularité se retrouve sur une autre statue, trouvée elle aussi, à Tell el-Maskoutah, dont il ne reste que la tête ; inscrite au nom d'Oukaroman (8), on peut dater cette statue d'une époque voisine [95] de celle d'Ânhkherednefer (British Museum EA 1007) ce qui suscite le rapprochement : ces deux personnages ont en commun un scarabée sur la tête et, plus important peut-être, des attaches avec Bubastis. Ânkhkherednefer est originaire de cette ville et Oukaroman, dont le nom est nubien, y a vraisemblablement exercé une prêtrise puisqu'il est dénommé « serviteur de Bastet ». M. Minas-Nerpel reconnaît que les statues de particuliers coiffés d'un scarabée en relief sont rares. Elle remarque que c'est seulement à partir de la Troisième Période intermédiaire que l'on trouve des statues de particuliers et des sarcophages ornés de la représentation de Khêpri, alors que, dès la XVIII^e^ dynastie, on trouve des statues royales comportant un scarabée. H. Brandl répertorie trois autres exemples de particuliers coiffés d'un scarabée [96] : une statue-cube de Berlin avec des représentations de Min et de Bastet de chaque côté de la perruque, provenant probablement de Memphis ; une statue-cube du musée de Florence, de provenance inconnue, et datée des XXII^e^/XXIII^e^ dynasties ou du début de la XXV^e^ [97], et enfin une autre statue fragmentaire conservée à Berlin, qui proviendrait du Delta par assimilation [98]. M. Minas-Nerpel estime que sur les statues-cubes la présence du Khêpri est signe de régénération [99]. H. Brandl y ajoute un

[94] Sur un sistre fragmentaire sur lequel Ân est cité en compagnie de deux toponymes, tous les trois déterminés par le signe de la ville, appartenant au VIII^e^ nome. Chr. Thiers, *Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjekou*, p. 17-18.

[95] Époque saïte pour J. Clédat ; XXV^e^ dynastie d'après K. Bosse ; XXII-XXIV^e^ pour K. Jansen-Winkeln.

[96] H. BRANDL, *Untersuchungen zur steinernen Privatplastik*, statue-cube fragmentaire, Berlin inv. n° 253, doc. O-5.1.2, p. 71, pl. 28.

[97] *Ibid*., Florence, musée archéologique, inv. n° 1786, O-5.1.4, p. 75, pl. 34, statue-cube, de provenance inconnue ; XXII^e^/XXIII^e^ dynasties ou début XXV^e^, a dû être retravaillée, car le cube est arrondi.

[98] *Ibid*., Berlin, inv. n° 8031, doc. O-6.2, p. 212, pl. 118-119, peut-être statue-cube ou statue agenouillée, pourrait être datée de l'époque ramesside tardive à cause de la perruque, mais plus vraisemblablement de la TPi, car, pour l'auteur, le scarabée sur la tête des particuliers apparaît à l'époque libyenne.

[99] M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri*, p. 417, Gruppe 2.2.

souhait de la part du mort d'une renaissance solaire, renforcé par la nature et la couleur de la roche employée [100]. On peut aussi y voir le signe d'une dévotion singulière au dieu, dans un lieu où ce dieu aurait une importance particulière, ce qui n'exclut pas sa dimension régénératrice, ni son caractère solaire.

Conclusion

Que pouvons-nous conclure des différentes remarques que suggère l'examen de ces neuf monuments ? Il est frappant de constater que le toponyme Tjekou n'apparaît qu'une seule fois sur le naos – pour qualifier le dieu Atoum. Sa graphie ne comportant pas le déterminatif de la ville [101], il semble que l'on se trouve dans le même contexte que lorsqu'on examine les mentions relevées sur les témoignages concernant Tell el-Retabeh : celui d'une région. Toutes les autres mentions d'un toponyme qualifiant les dieux se réfèrent à Héliopolis et peut-être à Toura. Le temple de Tell el-Retabeh, *pr-Tm*, « la Maison d'Atoum », appartenait à la mouvance d'Héliopolis. Or, tous les dieux des monuments ramessides de Tell el-Maskoutah se rattachent pleinement à cette mouvance : le dieu Atoum qui se proclame *nb Ỉwnw* et Khépri, à l'instar d'Horakhty, apparaissent comme clairement héliopolitains. Il est donc plausible que ces monuments proviennent de Tell el-Retabeh, d'autant plus que ce site se trouvait être, par la volonté des Saïtes, relié à Maskoutah par un canal navigable, ce qui facilitait le transport de monuments d'importance [102].

Les monuments exhumés à Tell el-Maskoutah, directement datés de Ramsès II et réellement colossaux, ont dû orner un temple important. Ce temple ne devait pas être un sanctuaire mineur puisqu'il avait été dépositaire d'un naos célébrant la première fête-*sed* du roi. Le roi s'y représente dans les inscriptions non seulement comme le pharaon tout puissant mais comme un véritable dieu remplaçant Rê, au zénith dans le déroulement du jour (les triades) ou Ramsès divinisé (le naos), ayant tous les aspects de la lumière (deuxième sphinx). Il y a tout lieu de croire que parmi les dieux vénérés dans le temple de Tell el-Retabeh figurait Ramsès lui-même, en compagnie d'Atoum et de Khêpri (les triades). Le culte rendu dans ce temple s'adressait à Atoum mais aussi à Ramsès de son vivant ; il était en activité au début du règne (le naos). Ramsès divinisé y est représenté dans des scènes jouxtant des représentations d'Atoum maître d'Héliopolis et d'Atoum maître de Tjekou, se plaçant ainsi sur un pied d'égalité avec Atoum. Il usurpe la place de Rê, tout en proclamant sa royauté aux dépens d'Atoum. C'est sous cette double forme qu'un culte devait sans doute lui être rendu.

---

[100] H. BRANDL, *Untersuchungen zur steirnernen Privatplastik*, 4.3.2, p. 328-330.

[101] Le premier témoignage de Tjekou, avec le déterminatif de la cité, parmi les monuments exhumés à Tell el-Maskoutah, se trouve sur la statue de Aak CG 564, L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten* II, p. 113, pl. 95, datée de la XXVI^{e} dynastie.

[102] C.A. REDMOUNT, *On an Egyptian/Asiatic Frontier*, p. 153, n. 17, dans laquelle l'auteur rapporte que D.B. Redford suggère que les objets viendraient de Khatana Quantir, Bubastis ou Héliopolis ; il est plus raisonnable pour les plus grands monuments d'évoquer un site plus proche, en l'espèce Tell el-Retabeh ; il n'est pas impossible que pour les plus petits la provenance soit plus lointaine. Fr. LECLÈRE, *op. cit.*, p. 551, plaide en faveur de Tell el-Retabeh. D.B. Redford daterait le transfert de la XXX^{e} dynastie, en raison des grands travaux entrepris par cette dynastie dans le delta oriental. Là encore, il est sans doute plus logique de penser que dès la fondation de cette agglomération, les Saïtes ont voulu s'attirer la bienveillance divine en installant la divinité avec un certain faste. Mais cette installation a pu se faire progressivement à l'instar des transferts de Pi-Ramsès à Tanis, sans que l'on puisse évaluer cette durée, faute de documents.

Sur ces monuments, il semble que le dieu Khêpri revête une importance particulière, soit par la taille et l'iconographie, sur les triades, soit par le qualificatif inhabituel de « Père des dieux », qui lui est attribué à la fois sur les triades et sur le naos.

La statuaire appartient aussi à la mouvance héliopolitaine, comme la statue de Merenptah. Les témoignages d'époque libyenne nous apportent deux renseignements originaux : le premier, peu spectaculaire, est la présence d'un titre peu fréquent à la fois sur la statue de Ânkhkherednefer et sur le modeste socle de la statue de Djedneithiouefânkh : ce titre, du fait de sa rareté relie les deux monuments et permet d'évoquer pour ce qui concerne la date du socle, l'époque libyenne.

Les statues-cubes plus ou moins fragmentaires évoquent l'une et l'autre Bubastis. D'époque proche, elles sont coiffées l'une et l'autre d'un scarabée, manifestant une marque d'attachement particulier au dieu Khêpri. Naturellement, ce fait ne suffit pas à assurer que ces statues venaient de Tell el-Retabeh ; elles provenaient sans nul doute d'un endroit où l'existence de Khêpri était célébrée. Le fait qu'elles aient été trouvées auprès de monuments sur lesquels Khêpri est représenté d'une façon colossale et pourvu d'une épithète rare – monuments apportés à Tell el-Maskoutah comme elles, puisque ces statues cubes sont antérieures à l'époque saïte – laisse supposer un lien entre ces divers témoignages d'un attachement à ce même dieu.

Nous obtenons ainsi une vue plus précise des divinités du ouadi Toumilat. À l'époque ramesside, Tell el-Retabeh possédait un temple, nommé *pr-Tm*, la Maison d'Atoum qui y était vénéré, mais surtout établi à la gloire de Ramsès II pour qu'un culte lui soit rendu de son vivant. Khêpri y jouait un rôle marquant, ce qui est dû peut-être à la position orientale du ouadi. Plus tard l'importance de Bubastis y a laissé des traces sous la forme d'une vénération particulière envers Khêpri, figurée par des personnages ayant un lien avec cette ville. Puis sous la XXVI^{e} dynastie, le nom de Tjekou affecté à la région de Tell el-Retabeh, a été attribué à Tell el-Maskoutah par les Saïtes. Ceux-ci, voulant établir durablement cette nouvelle fondation, y ont transporté les monuments ornant le temple de Tell el-Retabeh. Ainsi, ils réussissaient à orner le temple avec de beaux monuments, à le légitimer en lui faisant prendre place dans la nouvelle carte religieuse par l'affirmation d'une ascendance prestigieuse, à l'ancrer dans la tradition religieuse régionale grâce à la présence des divinités héliopolitaines, intégrant ainsi totalement Tjekou la cité, et son temple *Pr-Tm*, « la Maison d'Atoum », au pays des Deux Terres.

Pl. 1. Monuments trouvés lors du creusement du canal d'eau douce. De gauche à droite : un sphinx, le naos avec son sphinx intérieur, la stèle de Ramsès II. À l'arrière-plan, le minaret de la mosquée (cliché archives Paponot).

Pl. 2. Verso de la stèle de Ramsès II, sphinx et naos devant les magasins et la maison de F. Paponot, à droite (cliché archives Paponot).

Pl. 3. Triade trouvée par F. Paponot (cliché archives Paponot).

Les tribulations d'une tombe de Deir al-Medîna
(O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496)

Vanina Lefrancs

À mon professeur des premières années,
qui m'initia à l'épigraphie.
Le « scribe dans sa barque » a bien navigué depuis !

PARMI L'IMPORTANTE documentation de Deir al-Medîna, trois documents se distinguent par l'évocation d'une seule et même affaire [1]. L'O. BM EA 5624, l'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496 relatent chacun un pan de l'histoire d'une tombe. Ces trois textes se complètent mais n'ont jamais été étudiés ensemble. L'O. BM EA 5624 et le P. Berlin P 10496 ont souvent été mis en parallèle mais l'O. Florence 2621 a été laissé à l'écart de ces études [2].

Seul Sh. Allam traduit et commente ces trois documents en les étudiant séparément [3]. K.A. Kitchen, quant à lui, donne la transcription des trois documents [4].

L'O. BM EA 5624 est parfois cité dans les ouvrages car il mentionne la répartition des « places » en l'an 7 d'Horemheb, repère chronologique important de l'histoire de Deir al-Medîna [5].

Les documents

O. BM EA 5624 [pl. I-II]

Recto :

1. *Ḥ3.t-sp 7 n(y)-sw.t bjty Ḏsr-ḫpr(.w)-Rʿ, ʿ.w.s, (sȝ Rʿ) Ḥr-m-ḥb, ʿ.w.(s.) ; hrw n(y) sʿq j.jr.t rmṯ (-js.t) Ḥ3y,*

[1] Je souhaite remercier A. Gasse, I. Régen, J. Gonzalez, Fl. Albert, M. Gabolde ainsi que D. Meeks pour avoir accepté de relire ce travail et pour leurs conseils avisés.
[2] Černý les mentionne ; cf. *JEA* 31, 1945, p. 29, n. 1.
[3] Dans *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, p. 43-45 (n° 20) pour l'O. BM EA 5624 ; p. 148-149 (n° 144) et pl. 36-39 pour l'O. Florence 2621 ; p. 277-280 (n° 265) et pl. 80-83 pour le P. Berlin P 10496.
[4] *Ramesside Inscriptions* V/b, p. 475-476 pour l'O. BM EA 5624 ; p. 476-478 pour le P. Berlin P 10496 ; et p. 478-480 pour l'O. Florence 2621.
[5] Pour les références à ce passage, voir notamment R. HARI, *Horemheb et la reine Moutnedjmet ou la fin d'une dynastie*, Genève, 1964, p. 400-401 ; D. VALBELLE, *Les ouvriers de la Tombe. Deir el-Medineh à l'époque ramesside*, *BiEtud* 96, Le Caire, 1985, p. 121, p. 160-161 et p. 287-288 ; ainsi que J. ROMER, « Who made the Private Tombs of Thebes ? », dans B.M. Bryan, D. Lorton (éd.), *Essay in Egyptology in honor of Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 218.

2. *pꜣy=j jt, r pꜣ Ḫr. Jw ꜥꜣ n(y) pr n(y) Njw.t Ḏḥwty-ms ḥr pš nꜣ s.wt nty(.wt) m pr Ḫr n tꜣ js.t*

3. *[n(y.t) ?] Pr-ꜥꜣ, ꜥ.w.s. Jw=f ḥr dj.t tꜣ (m)ꜥḥꜥ.t n(y.t) Jmn(-ms) n Ḥꜣy, pꜣy=j jt, m sḫn. Jw Ḥ-*

4. *-l, tꜣy=j mw.t, tꜣy=f šrjw(.t) r ms=f. Jw mn d=f šrjw ꜥḥꜣ, jw nꜣy=f*

5. *=f (sic) s.wt ḫpr=w ḫꜣꜥ. Ḫr ḥr sꜣ, m ḥꜣ.t-sp 21, jbd 2 šmw, sw 1, jw(=j) ḥr ꜥḥꜥ m-bꜣḥ Jmn-ḥtp, ꜥ.w.s.,*

6. *ḥr ḏd n=f : « Wḏ r(=j) wꜥ (m)ꜥḥꜥ(.t) m nꜣ(=j) jt.w ». Jw=f ḥr dj.t n=j tꜣ (m)ꜥḥꜥ(.t) n(y.t) Ḥꜣy*

7. *m mḏꜣ.t. Jw=j ḥr mḥ r bꜣk.w jm=s.t.*

Verso :

1. *[Ḫr ḥr-sꜣ] twj ꜥḥꜥ=kw ḥr qd. Jw rmṯ (-js.t) Ḫꜥ-m-nwn ḥr bꜣk m*

2. *tꜣy=f (m)ꜥḥꜥ(.t). Jbd 1 šmw, sw 6, jw=f ḥr wsf.t, jw=f ḥr gm*

3. *pꜣ ꜣḥ-ḥ.t nty m-ḫnw=s.t : jw=f ḥr hꜣy jm jrm*

4. *ꜣṯw Nfr-ḥtp, jw bn twj jm. Ḫr ḥr-sꜣ, jbd 1 šmw, sw 7, gm ꜥꜣ-n(y)-js.t Ḫnsw,*

5. *ḥms ḥr sw{r}j. Jr ḥr-sꜣ, twj ꜥḥꜥ=kw jrm Ḥrj, sꜣ Ḥwy-nfr, rmṯ-js.t*

6. *Bꜣk-n-wrl jw bw rḫ(=j) pꜣ nty pꜣ ꜣḥ-ḥ.t n(y) tꜣy=j (m)ꜥḥꜥ(.t) jm, gm sš Jmn-nḫt*

7. *pꜣ ꜣ.t r-ḏd : « Mj r ḫry ptrj=k tꜣ s.t nty(.t) wn r tꜣ (m)ꜥḥꜥ.t n(y.t) Ḫꜥ-m-nwn. »*

Recto :

1. En l'an 7 du roi de Haute et de Basse Égypte Djeserkheperourê, vie, prospérité, santé, (le fils de Rê) Horemheb, vie, prospérité, (santé) ; jour de l'entrée de l'ouvrier Hay,

2. mon ancêtre, dans (l'Institution de) la Tombe. L'administrateur de la Ville Thoutmosis (1) a partagé les propriétés foncières (2) qui sont dans le domaine de la Tombe pour (les membres de) l'équipe

3. [de ?] Pharaon, vie, prospérité, santé. Il a donné la tombe d'Amen(mès) à Hay, mon ancêtre, en tant que concession (3). Hel,

4. mon ancêtre, était sa propre fille (4). Il ne lui (= Hay) avait pas été donné d'enfant mâle et ses

5. propriétés foncières sont donc tombées à l'abandon. Après cela, en l'an 21, deuxième mois de *chemou*, le premier jour, (je me) suis tenu devant Amenhotep, vie, prospérité, santé,

6. afin de lui demander : « Octroie(-moi) (5) une tombe de mes ancêtres ». Il m'a accordé la tombe de Hay

7. au moyen d'un écrit (6). J'y ai commencé les travaux.

Verso :

1. [Or par la suite], moi je me suis occupé du déblaiement (7), tandis que l'ouvrier Khâemnoun travaillait dans

2. sa (propre) tombe. Le premier mois de *chemou*, sixième jour, alors qu'il était en congé, il a trouvé

3. le puits qui est en elle : il y est descendu avec

4. le surveillant Neferhotep (alors que) je n'étais pas là. Après cela, le premier mois de *chemou*, septième jour, le chef d'équipe Khonsou a fait un constat/une enquête (8),

5. s'étant assis pour boire. Après cela, alors que j'étais avec Hori, fils de Houynefer (et) l'ouvrier

6. Bakenourel et que je ne savais pas que le puits de ma tombe se trouvait là, le scribe Amennakht a trouvé

7. le lieu et dit : « Viens en bas afin de voir l'endroit qui a été ouvert vers la tombe de Khâemnoun ».

Notes de translittération et de traduction

(1) r° 2 : *ꜥ n(y) pr n(y) Njw.t* désigne vraisemblablement le maire de Thèbes (cf. D. Valbelle, *Les ouvriers de la Tombe*, p. 287). Cf. *infra*, partie sur les protagonistes.

(2) r° 2 : *s.wt*, littéralement « places ». Dans ce contexte, la traduction la plus appropriée semble « propriétés foncières ». Cf. « landed properties » dans J.J. Janssen, P.W. Pestman, *JESHO* 11/2, p. 158. Cette expression figure souvent à Deir al-Medîna dans les textes liés à la répartition des biens dans le cadre d'un testament ou d'un héritage [6].

(3) r° 3 : *sḫn* ; la plupart des auteurs ont traduit ce mot par « ordre » (par exemple, Hari : « il fut à donner la tombe [...] par un ordre » [7]). Seul Blackman traduit différemment : « he (Thutmosis) gave the tomb [...] as a charge » [8]. Ici, à la lumière du passage du papyrus de Berlin, v° 9-11 (cf. *infra*, n. 15 du P. Berlin P 10496), on ne peut traduire *sḫn* par « ordre ». Il est plutôt question de donner la tombe à Hay en tant que bien qui serait héréditaire, transmissible à ses descendants. L'attribution d'une concession funéraire est généralement conçue comme un privilège royal. En outre, suite à ce passage, l'évocation de l'absence d'héritier mâle de Hay, conduisant à l'abandon de ses propriétés foncières, confirme l'aspect héréditaire de ce « prêt gracieux ». *Sḫn* désignerait donc ici une propriété, un bien d'usage [9] ; étant un privilège royal, le terme « concession » est probablement la traduction qui convient le mieux.

(4) r° 4 : *tꜣy=f šrj.t r ms=f*, « sa fille qu'il a engendrée ». *Ms* insiste sur le lien « biologique » qui existe entre Hay et Hel [10] : elle est sa propre fille, sa descendante, par opposition à « fille adoptive ». C'est une façon d'insister sur le droit auquel peut prétendre Amenemipet en tant qu'héritier légitime de Hay.

(5) r° 6 : *wḏ* ; *AnLex* 79.0805 consigne le sens de « octroyer, attribuer », mais sans la préposition *r*. C'est cependant le sens qui convient le mieux ici.

---

[6] Par exemple : O. Ashmolean Museum 103, r° 9 (consultation d'un oracle au sujet d'un héritage) ou encore P. Caire CG 58092 (= P. Boulaq X), r° 13 et v° 2 (division de biens après un décès).

[7] R. HARI, *Horemheb et la reine Moutnedjmet ou la fin d'une dynastie*, Genève, 1964, p. 400.
Voir également : A.G. MCDOWELL, *Village Life in Ancient Egypt: Laudry Lists and Love Songs*, Oxford, New York, 1999, p. 68 ; A. ERMAN, « Zwei Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt », *SPAW* 19, 1910, p. 337 ; Sh. ALLAM, *HOP*, p. 44 et n. 13, p. 45 (il cite en exemple l'O. BM EA 5625, v° 4, dans lequel l'expression *sḫn.t n(y.t) Pr-ꜥꜣ*, se rapportant à un *ḫnw*, peut en fait avoir le sens de « concession de Pharaon », comme ici). J. Černý quant à lui précise que des tombes sont appelées *sḫn* – qu'il traduit « task » – dans deux lettres de la fin de la XX[e] dynastie (*A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, Le Caire[2], 2001, p. 84-85).

[8] A.M. BLACKMAN, « Oracles in Ancient Egypt », *JEA* 12, 1926, p. 177.

[9] Il existe un sens « possession » de *ḫnw* (cf. L.H. LESKO, *A Dictionary of Late Egyptian* II, p. 119) ; *sḫn* en tant que causatif pourrait être traduit littéralement « s'approprier ».

[10] Cf. *AnLex* 78.1841 : « mettre au monde, créer (...). Aussi en parlant du père » (J.D. RAY, « Observations on the Archive of Hor », *JEA* 64, 1978, p. 119). Également l'expression *ms n*, « né(e) de... » (*AnLex* 77.1857, 78.1841, 79.1338), ainsi que le mot *ms*, « enfant, descendance » (*AnLex* 77.1860 ; 78.1842 ; 79.1340).

(6) r° 7 : *m mḏȝ.t* ; cette expression rappelle la tradition consistant à déposer un ou plusieurs *ostraca* devant la statue du roi Amenhotep I[er] divinisé lors de la consultation de son oracle.

(7) v° 1 : *qd* ; la traduction qui vient immédiatement à l'esprit est « construire ». Toutefois, dans P. Berlin P 10496, r° 9, *qd* est utilisé dans le cadre du dégagement du puits funéraire, impliquant l'action de *creuser*. Or, dans cet ostracon, Amenemipet n'a pas encore découvert l'emplacement de son puits funéraire ; ne mentionne-t-il pas tout simplement les travaux de déblaiement nécessaires à ses recherches ? Par ailleurs, la tombe semble avoir été entièrement préexistante, puisque dans P. Berlin P 10496, v° 9, Amenemipet rappelle que la *(m)ʿḥʿ.t* et le *ḫnw* d'Amenmès (le propriétaire initial de la tombe) lui appartiennent. Si l'on admet que la tombe existait déjà dans son intégralité, on ne peut traduire *qd* par « construire ». On pourrait évidemment concevoir qu'Amenemipet y faisait des travaux de réfection mais il était probablement trop occupé à chercher le puits de la tombe, dont il ignorait l'emplacement exact (cf. v° 6 : « je ne savais pas que le puits de ma tombe se trouvait là »).

(8) v° 4 : *gm* ; le sens le plus classique de *gm* est « trouver », mais il peut aussi signifier « constater », « enquêter », « découvrir » (*AnLex* 77.4640). Sh. Allam comprend que l'auteur du texte a trouvé Khonsou (soit *gm(=j)*...) : « (Ich) fand der Obmann der Arbeitstruppe *Ḫnsw* » [11]. A.G. McDowell, quant à elle, traduit « the chief workman Khonsou was found » [12]. Bien que ces traductions soient plus simples et grammaticalement justes, il me semble que la « pause » de Khonsou est l'élément déclencheur de l'inspection des tombes de Khâemnoun et d'Amenemipet, et que sa mention ne peut être anecdotique. C'est pourquoi je fais le choix de cette traduction ; A.M. Blackman [13] et A. Erman [14] s'accordaient également sur ce fait. Cf. *infra*, le passage sur le rôle de Khonsou dans la partie « Les faits ».

O. Florence 2621 [pl. III-IV]

Recto

1. *[...jdn]w Jmn-ḫʿ*

2. *ṯȝy-mḏȝ.t Jy-(r)-njw.t=f*

3. *rmṯ-js.t Ḫʿ-m-nwn, sȝ Nfr-ḥtp. Jw(=j) hȝy r ḫry*

4. *jrm jdnw Ḫʿ[...] [rmṯ-js.t ?] Bȝk-n-wr(l), Ḥrj, sȝ Ḥwy-nfr*

5. *jw(=j) ḥr ḏd : «* [illisible pour Černý] *nty wn tȝ s.t*

6. *m [...?]. » [Jw=w] ḏd n=j, r ḏd : « [...ḫr jr ?] tȝ s.t n(y.t) Ḫʿ-m-nwn*

7. *j* [...d'après Černý. Gardiner : *j.jr.t jm=w j*] *r pȝ wḫȝ mḥ.t n(y) tȝy=k (m)ʿḥʿ(.t) mtw=k wn*

8. *pȝ r(ȝ) n(y) pȝ ȝḥ-ḥ.t. » Jw=j ḥr wn<=f>, jw(=j) ḥr j.ṯȝy ḫȝbs,*

9. *jw=j ḥr sjp.t tȝ s.t m-bȝḥ mtr.w qn.w, gm(=j) wʿ*

10. *wt pȝ nty jm sḏr wʿ ṯȝy [...] jw bn s.t ḥnw.t nb.t*

Verso

1. *jm. Ḫr ḥr-sȝ, sȝwty Pn-Mn-nfr jw=f ḏd : « Wn*

2. *(m)ʿḥʿ(.t) 2 r tȝ (m)ʿḥʿ(.t) n(y.t) Ḫʿ-m-nwn », j~n=f* [...? Gardiner : *ḏd=f*] *sš*

[11] Sh. ALLAM, *op. cit.*, p. 44.
[12] A.G. MCDOWELL, *op. cit.*, p. 69.
[13] A.M. BLACKMAN, *loc. cit.*
[14] A. ERMAN, *op. cit.*, p. 339.

3. *ʿḥ-p.t jwꜥf ḥr jj r ḥry r sm.t jrm*

4. *rwḏ.w. Jw sš Jmn-nḫt n(y) pɔ Ḫr ḥr ḏd nꜥf : « J.jr*

5. *sm.t, jw(ꜥj) ptrj tɔ* [Gardiner : *nɔ*] *s.wt ». Jwꜥj šm jrm*

6. *pɔ ḥry mʿḏɔy.w n(y) pɔ Ḫr. Jwꜥj ḥr dj.t hɔy ḥry mʿḏɔy.w*

7. *Mnṯw-ms r pɔ ɔḥ-ḥ.t. Jwꜥf ḥr <s>jp.t, jwꜥf ḏdꜥf nꜥj :*

8. *« [W ?]n wʿ wt wʿ [...] pɔ nty [m] tɔ (m)ʿḥʿ(.t) n(y.t) Jmn-m-jp.t ». Jwꜥtw*

9. *jn sɔwty Pn-Mn-nfr, jwꜥtw ḥr ḏd nꜥf : « Nɔ wnꜥk m s.t*

10. *[tn ? nɔ p]trjꜥk sw ? ». Jwꜥf ḥr ḏd : « Wnnꜥj, jw dj.t jr [...]*

11. Černý = *[...] y [...] wn nb [...] jm.*

Gardiner = [...] *ky nk.t jm.*

Recto

1. [...le chef-adjoint] Amenkhâ

2. le sculpteur Iyernioutef

3. l'ouvrier Khâemnoun, fils de Neferhotep. Je suis descendu

4. avec le chef adjoint Khâ[... l'ouvrier ?] Bakenour(el), Hori, fils de Houynefer

5. (et) j'ai dit : « [...?] qui a ouvert la place (?)

6. dans [....?]. » Ils m'ont parlé, disant : « [...or/alors...?] la place de Khâemnoun

7. [...] vers la colonne nord de la tombe (1) et tu ouvriras

8. l'entrée du puits ». Je <l'>ai ouvert et j'ai pris une lampe,

9. j'ai inspecté la place devant de nombreux témoins et j'ai trouvé un

10. nécessaire funéraire *wt* (2) qui gisait là, seul (et) dépouillé (?) [...] sans aucun équipement (3).

Verso

1. Par la suite, le gardien Penmennefer a dit :

2. « Deux tombes ont été ouvertes en direction de la tombe de Khâemnoun », ainsi a-t-il parlé [...?] le scribe

3. Âkhpet est venu en haut pour faire un rapport (4) avec

4. les contrôleurs (5). Le scribe de la Tombe Amennakht lui a dit : « Fais

5. le rapport (pendant que) je regarde la (les) place(s) ». Je suis arrivé avec

6. le chef de la police de la Tombe ; j'ai fait descendre le chef de la police

7. Montoumès par le puits. Il a inspecté et il m'a dit :

8. « [Il n'y a ?] qu'un nécessaire funéraire *wt*, seul [...] qui est [dans] la tombe d'Amenemipet ». On a

9. amené le gardien Penmennefer, on lui a dit : « As-tu été dans [cette] place ?

10. L'as-tu vue ? ». Il a répondu : « j'[y] ai été (?) [...]

11. [...]

Notes de translittération et de traduction

(1) r° 7 : « Vers la colonne nord de ta tombe » ; ce passage indique l'existence d'une chapelle, probablement préexistante (cf. *supra*, note 7 de l'O. BM EA 5624). Notons que le mot *(m)ʿḥʿ.t*, que l'on traduit en principe par « tombe », avec l'aspect général que cela implique, est ici utilisé pour désigner une partie de celle-ci, plus précisément sa superstucture [15].

Wḫɜ : le sens de « colonne » est généralement admis, mais « salle à colonnes » est aussi attesté :

Wb I, 352, 12-13 (*wḫ*) : « Säule, Pfeiler (aus Holz oder aus Stein) ».

AnLex 77.1015, 78.1068, 79.0742 (*wḫ*) : « colonnette, support » (il existe un mot *wḫ* désignant un fétiche-colonnette, *AnLex* 77.1014).

J.J. Janssen, *Commodity Prices*, p. 392-393 (*wḫɜ*) : « column ».

L.H. Lesko, *A Dictionary of Late Egyptian* I, Berkeley, 1982, p. 127 (*wḫɜ*) : « column, pillar, pole, support ».

Wortdiskussionen (*http://aegyptische-wortdiskussionen.unibas.ch/*), lettre « *w* », p. 34 (*wḫɜ*) et *Wb* I, 352, 17 (*wḫɜ*) : « Säulenhalle ».

A.H. Gardiner, *AEO* II, Oxford, 1947, p. 210* [431] (*wḫɜy(t)*) : « colonnade (?) ».

Ici, s'agissant d'une sépulture privée et relativement modeste, le sens de « colonne » convient mieux que « salle à colonne ».

Dans cet ostracon, le déterminatif de *wḫɜ*, assez étrange, est la boucle de corde (Gardiner V 12 et Z 1) alors que dans le P. Berlin P 10496, r° 8, le même mot est déterminé par le morceau de bois et le signe du pluriel (Gardiner M 3 et Z 2). K. Konrad (*Architektur und Theologie*, *KSG* 5, 2006, p. 70) [16] signale que le déterminatif du morceau de bois n'indique pas forcément que les colonnes étaient faites dans cette matière, car les colonnes de pierres ont parfois été déterminées par ce même signe (et d'autres fois avec comme dans le P. BM EA 10055 = P. Salt 124, r° II, 6 [17]).

(2) r° 10 : *wt* : La graphie est intéressante, d'autant qu'on la retrouve à l'identique dans P. Berlin P 10496, r° 12. Ce *wt* sera étudié en détail dans le commentaire.

(3) r° 10 : Ce passage n'est pas très clair. La difficulté majeure réside dans la lecture de *ṯɜy* . En effet ce groupe est suivi de signes hiératiques que J. Černý a laissé non transcrits. Il note cependant qu'on ne peut lire *ṯɜy-mḏɜ.t* ; nous n'avons donc pas affaire à un titre de sculpteur qui nous permettrait d'identifier le propriétaire du *wt*. La lecture du P. Berlin P 10496 nous confirme par ailleurs l'impossibilité de voir ici le titre du défunt ; il est en effet spécifié que le *wt* était non décoré et anonyme (r° 12-13). Sh. Allam prend en compte la note de Černy mais malgré cela, il traduit « (Ich) fand einen Sarg – der dort herumlag, – ein(es) Graveur » (*HOP*, p. 148). Il suggère que ce « Graveur » est le propriétaire du cercueil mais aussi qu'il s'agit probablement de l'artisan chez qui on peut acquérir le cercueil (*op. cit.*, p. 148, n. 3).

On aurait pu s'attendre à ce que le mot *ṯɜy* se lise « homme » ; ainsi le narrateur nous aurait informés sur le défunt, d'autant que le mot *ḥnw.t* peut signifier « dame » (la graphie est idéale

[15] *AnLex* 77.1671 signale pour *(m)ʿḥʿ.t* un sens de « chapelle » proposé par H.D. SCHNEIDER, *Shabtis. An Introduction to the History of Ancient Egyptian Funerary Statuettes* I, Leyde, 1977, p. 61, n. d.
[16] Elle expose les deux sens de *wḫɜ* : « (Palmdolden)-Säule », p. 70 ; et « Säulenhalle », p. 72.
[17] J. ČERNÝ, « Papyrus Salt 124 (Brit. Mus. 10055) », *JEA* 15, 1927, p. 243-258, pl. XLII-XLVI.

pour ce sens). On aurait pu comprendre qu'un homme reposait là mais qu'il n'y avait pas de dame. Toutefois, la graphie ne correspond pas au mot *ṯȝy*, « le mâle », mais plutôt au verbe *ṯȝy*, « prendre », « voler », que l'on trouve écrit de la même manière deux lignes plus haut mais cette fois précédé du *j* prothétique [18]. *Sḏr* indiquerait que le *wt* se trouvait simplement posé par terre, sans aucun soin particulier.

Il est en effet probable que *ṯȝy* fasse référence à un vol qui aurait été commis, causant la disparition du mobilier funéraire (*jw bn s.t ḥnw.t nb.t*, r° 10) et l'abandon du *wt* « dépouillé (?) » sur le sol. En l'occurrence, cette inspection semble prendre sa source dans une suspicion de pillage de tombes.

À moins que le scribe n'explique ici que seul un *wt* a été trouvé dans le caveau et qu'il a été enlevé de la tombe (pour remploi du lieu au profit d'Amenemipet) car il n'y avait pas d'autres « affaires » (du défunt) (une fois adopté le sens de « prendre », « voler », « dépouiller » pour *ṯȝy*, il est en effet plus logique de traduire *ḥnw.t* « affaires », « mobilier » – cf. *Wb* III, 107, 11 – plutôt que « dame »). Mais cette hypothèse semble moins probable.

(4) v° 3 et 5 : *sm.t* ; cf. *smj*, dans *AnLex* 79.2561, « faire rapport ».

(5) v° 4 : *rwḏw* ; D. Valbelle les évoque dans *Les ouvriers de la Tombe*, p. 136 et distingue les « contrôleurs de la Tombe » (*rwḏw n pȝ Ḫr*) des « contrôleurs externes » (*rwḏw n bnr*). Elle indique qu'ils « procèdent parfois à des inspections exceptionnelles ».

P. Berlin P 10496 [pl. V-VIII]

Recto

1. *Ḥȝ.t-sp 21, jbd 1 šmw, sw 7 n(y)-sw.t bjty Wsr-Mȝʿ.t-Rʿ Mry-Jmn ʿ.w.s., hrw pn : sj-*

2. *-p.t jr~n ʿȝ-n(y)-js.t Ḫnsw, sš Wn-nfr, sš Jmn-nḫt, jdnw* [partie effacée]

3. *Jn-ḥr-ḫʿ, jdnw Jmn-ḫʿ, pȝ-ȝḥ-ḥ.t nty m tȝ (m)ʿḥʿ(.t) nȝ (sic)*

4. *rmṯ-js.t Ḫʿ-m-nwn. Jwꜥw ḥr gm r ḏd : « Wn pȝ ȝḥ-ḥ.t*

5. *nty m tȝ (m)ʿḥʿ(.t) nȝ (sic) rmṯ-js.t Jmn-m-jp.t ». Jw sš Jmn-nḫt, jdnw*

6. *Jmn-ḫʿ, jdnw Jn-ḥr-ḫʿ, ȝṯw Nfr-ḥtp nty(.w) j.jr*

7. *jj nꜥj m jj n ḫry. Jw sš Jmn-nḫt n(y) ṯȝty ʿš nꜥj r*

8. *ḏd : « J.wn r mḥ.t pȝ wḫȝ nty m tȝyꜥk (m)ʿḥʿ(.t), ptrꜥj*

9. *r(ȝ) n(y) pȝyꜥk ȝḥ-ḥ.t jm ». Jwꜥj ʿḥʿꜥkw ḥr qd j-*

10. *-rm Ḫrj, sȝ Hwy-nfr ḥnʿ rmṯ-js.t Bȝk-n-wrl. Jw*

11. *ʿȝ-n(y)-js.t Ḫnsw ḥms ḥr sw{r}j ḥr tȝ (m)ʿḥʿ(.t) n(y.t) Ḫʿ-m-nwn*

12. *ḫr jr ḥr-sȝ sjp.tꜥtw tȝ s.t, jwꜥw ḥr gm wʿ wt, jwꜥf*

13. *nʿʿ ; jw bn sw mdnwꜥtw ḥr rn n(y) rmṯ nb.t nty*

14. *m pȝ tȝ ḏrwꜥf. Jw [...t ...] mḥ.t ḥnʿ ṯbw, jw mn*

15. *[...] [n(y) rmṯ nb.t nty m] pȝ tȝ wȝḥ r-gsꜥf. Ḫr jr ḥr-sȝ*

16. [... ½ ligne] *hȝb n sš ʿḥ-p.t, r ḏd : « Wn*

[18] Je remercie D. Meeks de m'avoir éclairée à ce sujet.

17. *[...] j[n/w ?] sš Jmn-nḫt, sš [...]*

Verso

« 15. » *Tɜ hɜy n(y).t tɜ (m)ʿḥʿ(.t) j.md.t sɜwty Pn-Mn-nfr.*

1. *[.... « Wɜḥ Jmn], « wɜḥ pɜ Ḥqɜ, ʿ.w.s (?)*

2. *[pɜ nty bjn pɜy]=f bɜw r mw.t, mtw=j*

3. *[wn tɜ (m)ʿḥʿ(.t) ʿn], jw=f ḫšb šrj m ms-*

4. *-ḏr(.w)t=f, d=w ḥr dpḫw m pɜy... » Dmw rn n(y) Pr-ʿɜ, ʿ.w.s,*

5. *jm ; jw=f ḥr wḥm ḏd=f ʿn.*

6. *Ḥɜ.t-sp 24, jbd 1 šmw, ʿrqy, smj n=j rmṯ-js.t Jmn-m-jp.t, sɜ Mry-Rʿ,*

7. *ḥnʿ rmṯ-js.t Wn-nfr, sɜ Pn-Jmn, hrw pn - Qnb.t sḏmy(.w) : ʿɜ-n(y)-js.t*

8. *Ḫnsw, ʿɜ-n(y)-js.t Jn-ḥr-ḫʿ, sš Jmn-nḫt n(y) ṯɜty, rmṯ-js.t Ḥsy-sw-nb=f,*

9. *jdnw Jmn-ḫʿ - r ḏd : « Wn pɜ ḫnw n(y) Jmn-ms m-dj=j, jw tɜy=f (m)ʿḥʿ.t ;*

10. *jw nɜ sḥn.w n(y.w) Bɜk m-dj=f gr, m ntf jw=f ḫɜʿ tɜy=j ḥnw.t r bnr n*

11. *m tɜ (m)ʿḥʿ(.t) n(y.t) pɜy=j jt ». Jw tɜ qnb.t ḥr dj.t jrwy=f ʿnḫ n(y) nb, ʿ.w.s., r ḏd : « Mtw=j*

12. *ʿq r pɜy mʿḥy, jw=f ḫry 100 n(y) sḫ, 50 wbn ». Jw=j ḥr jr.t m mjt.t m pɜy*

13. *sḫrw r Pɜ-bɜk m-bɜḥ qnb.t sḏmy(.w) ; ʿɜ-n(y)-js.t Ḫnsw, ʿɜ-n(y)-js.t <Jn-ḥr->ḫʿ, sš Jmn-nḫt,*

14. *ɜṯw Nfr-ḥtp, mtr.w qn.w sp 2 sp 2 sp 2.*

Recto

1. An 21, premier mois de *chemou*, septième jour du roi de Haute et Basse Égypte Ousermaâtrê Meryamon, vie, prospérité, santé, ce jour : ins-

2. -pection qu'ont faite le chef d'équipe Khonsou, le scribe Ounnefer, le scribe Amennakht, le chef-adjoint [partie effacée]

3. Inherkhâ, le chef-adjoint Amenkhâ, du puits qui est dans la tombe de

4. l'ouvrier Khâemnoun. Ils ont fait une découverte, disant : « Le puits

5. qui est dans la tombe de l'ouvrier Amenemipet a été ouvert ». Ce sont le scribe Amennakht, le chef-adjoint

6. Amenkhâ, le chef-adjoint Inherkhâ, le surveillant Neferhotep qui ont fait (en sorte) que

7. j'aille en bas (1). Le scribe du vizir Amennakht m'a appelé,

8. disant : « Ouvre au nord de la colonne qui est dans ta tombe (2), j'ai vu

9. l'entrée de ton puits à cet endroit. » J'ai entrepris de creuser (3)

10. avec Hori, fils de Houynefer, et l'ouvrier Bakenourel.

11. Le chef d'équipe Khonsou s'était assis au-dessus de la tombe de Khâemnoun

12. et après cela, on a inspecté la place (et) ils ont trouvé un nécessaire funéraire *wt* qui était

13. non décoré (4) (et) on n'(y) avait écrit le nom d'aucune personne qui ait existé

14. sur la terre entière. [...] un plat *mḥ.t* et un récipient *ṯbw* (5), il n'y avait pas

15. [...] [d'aucune personne qui ait existé sur] terre ayant subsisté à côté de lui (6). Or, après cela

16. [...] écrit au scribe Âkhpet, disant : « [...] est ouvert »

17. [...] [par ? ou *jw*] le scribe Amennakht, le scribe [...]

Verso

« 15. » Le serment de la tombe (qu') a prononcé le gardien Penmennefer : (7)

1. [... Aussi vrai qu'Amon est durable], aussi vrai que le Souverain, vie, prospérité, santé,

2. [celui dont la nuisance de sa] colère est pire que la mort (8), est durable, (si jamais) je

3. [retourne ouvrir la tombe], il se coupera (= je me couperai) lui-même le nez et ses

4. oreilles, il sera (= je serai) enfermé dans ce... » (9) Le nom de Pharaon, vie, prospérité, santé, a été mentionné

5. là ; il a répété ce qu'il avait déjà dit. (10)

6. (11) En l'an 24, premier mois de *chemou*, dernier jour : l'ouvrier Amenemipet, fils de Meryrê,

7. et l'ouvrier Ounnefer, fils de Penamon, m'ont fait un rapport ce jour – Tribunal des magistrats (12) : le chef d'équipe

8. Khonsou, le chef d'équipe Inherkhâ, le scribe du vizir Amennakht, l'ouvrier Hesysounebef

9. et le chef-adjoint Amenkhâ – en ces termes : « Je possède le *ḫnw* (13) d'Amenmès, et sa tombe (pareillement)

10. et les concessions (14) de Bak sont aussi en sa possession et lui, il a jeté ma dame en dehors

11. de la tombe de mon ancêtre ». Le tribunal lui a fait prêter serment au nom du roi, vie, prospérité, santé, en ces termes : « (Si jamais) j'

12. entre dans cette tombe (15), il sera (= je serai) passible de 100 coups et 50 blessures ». J'ai agi de la même

13. manière envers Pabak devant le tribunal des magistrats ; le chef d'équipe Khonsou, le chef d'équipe <Inher>khâ, le scribe Amennakht,

14. le surveillant Neferhotep, et de très nombreux témoins.

Notes de translittération et de traduction

(1) r° 6-7 : Il existe de nombreuses traductions de ce passage :

– A.M. Blackman : « [...] who descended upon me (?) » [19] ;

– Sh. Allam : « [...] die (die Inspektion) durchführten, kamen zu mir herunter » [20] ;

– A. Erman : « Es kamen zu mir, und zwar (?) herunter [...] » [21].

Cependant, il semble que les protagonistes aient fait descendre Amenemipet dans le puits : en effet, dans l'O. Florence 2621, r° 3-7, celui-ci descend une première fois dans la tombe de Khâemnoun avant d'ouvrir son puits et de descendre dans son propre caveau par ce chemin.

[19] A.M. BLACKMAN, *JEA* 12, 1926, p. 178.
[20] Sh. ALLAM, *HOP*, p. 277.
[21] A. ERMAN, *SPAW* 19, 1910, p. 332.

(2) r° 8 (cf. *supra*, note 1 de l'O. Florence 2621) : « Ouvre au nord de la colonne qui est dans ta tombe » ; ce passage laisserait entendre qu'il n'y a qu'une seule colonne dans la chapelle, ce qui est d'autant plus étonnant que dans l'O. Florence 2621, r° 7-8, il est écrit « [...] vers la colonne nord de la tombe, tu ouvriras l'entrée du puits ». Il semblerait que le P. Berlin P 10496, en tant que document officiel, ait été rédigé après les deux *ostraca*, voire copié d'après eux. En effet, certaines incohérences constatées par rapport aux deux autres documents s'expliqueraient par la copie d'un document déjà existant, le scribe commettant quelques erreurs d'inattention (cf. *infra*, « Chronologie »).

(3) r° 9 : *qd* (cf. *supra*, note 7 de l'O. BM EA 5624). L'emplacement du puits funéraire étant enfin connu, Amenemipet va devoir dégager la dalle qui le recouvre pour y avoir accès [22].

(4) r° 13 : *nʿʿ* ; A. Erman [23] et A.M. Blackman [24] semblent avoir confondu ce mot avec *sš*, « décoré », probablement à cause du déterminatif identique. Cependant, le scribe a pris soin d'écrire le mot phonétiquement pour éviter toute confusion avec *sš*. Le terme *nʿʿ* qualifie en général les tissus et se traduit « lisse » ; ici, il exprime l'idée d'une absence de décoration. Le fait qu'aucun nom ne soit écrit sur le *wt* (r° 13-14) confirme cette idée : le *wt* est anépigraphe et non peint.

(5) r° 14 : dans la transcription de J. Černý qu'il a recopié, Sh. Allam note :

.

Cependant, en reprenant le texte hiératique, on constate que le signe transcrit *b* est trop haut sur la ligne, ce qui signifie soit que c'est un *b* au-dessus d'un *n*, soit que c'est un autre signe. A. Erman [25], A.M. Blackman [26] et Sh. Allam [27] semblent adopter la lecture *bn* puisqu'ils traduisent tous ce passage par la négative. Ici, il est difficile de trancher car pour comprendre pourquoi le narrateur énoncerait ce qu'il n'y avait pas dans la tombe, il faudrait saisir la logique égyptienne ; peut-être attendait-on la présence d'objets qui n'étaient pas là. Ne négligeons pas non plus la possibilité d'un autre signe, auquel cas le scribe énumèrerait des objets qui se trouvaient dans la tombe. Il ne faut cependant pas oublier que l'O. Florence 2621, r° 10 semble nier la présence de tout équipement en dehors du *wt* (cf. *supra* note 3 de cet ostracon).

La transcription du *aleph* peut paraître douteuse. En comparant ce signe aux autres *aleph* présents dans le document, on constate que celui-ci commence par un petit crochet puis une ligne qui part plutôt à la verticale , tandis que les *aleph* isolés débutent par un crochet plus ample suivi d'une courbe dirigée vers la gauche . C'est peut-être un autre signe.

Le *t* ne pose pas de problème, en revanche la transcription du *m* est aussi incertaine que celle du *aleph*. Le haut du signe ressemble en effet peu aux autres *m* du papyrus . En outre, *mḥ(.t)* n'est généralement pas précédé du signe *m*.

En suivant la transcription proposée, on aurait pu lire *jw bꜣ.t m mḥ.t*, « il y avait du grain *bꜣ.t* dans un plat *mḥ.t* » [28], mais par prudence, il vaut mieux laisser ce passage en partie en lacune plutôt que d'adopter une transcription problématique [29].

---

[22] Sur la présence de dalles fermant les puits à Deir al-Medîna, cf. B. BRUYÈRE, *Rapport 1923-1924*, p. 20.
[23] *Ibid*., p. 333.
[24] A.M. BLACKMAN, *loc. cit.*
[25] A. ERMAN, *loc. cit.* : « und es war kein (...) und kein Topf (...) ».
[26] A.M. BLACKMAN, *loc. cit.* : « and there was no (...) and no pot (...) ».
[27] Sh. ALLAM, *loc. cit.* : « (Dort) war ... weder Schale noch Gefäß ».
[28] Il existe un mot *bꜣ.t* qui serait à rapprocher de *bꜣbꜣ.t*, « grain » ; *Wb* I, 416, 11 et 418, 14 ; W.A. WARD, *The Four Egyptian Homographic Roots b-ꜣ*, Rome, 1978, p. 123 ; *AnLex* 78.1208.
[29] Je remercie D. Meeks de m'avoir conseillée sur ce passage.

(6) r° 15 : Le début de la ligne est en lacune, en partie restituée par J. Černý. Il est difficile de combler cette lacune, mais on peut comprendre qu'aucun objet ou aucune inscription permettant d'identifier le défunt ne se trouvait près du *wt* (*wꜣḥ r-gs=f*). On aurait quelque chose comme « il n'y avait le nom d'aucune personne qui ait existé sur terre ayant subsisté à côté de lui ».

(7) v° « 15 » : Cette ligne, inscrite au bas du papyrus, correspond au titre des premières lignes du document. En effet, nous remarquons un changement d'écriture à partir de la ligne 6, or la ligne 15 est écrite de la même main que le début du texte. Par ailleurs, cette ligne annonce un serment (*ḥꜣy* : L.H. Lesko, *Dictionary* II, p. 78 « sworn testimony, document » et J. Černý, « The Will of Naunakhte and the Related Documents », *JEA* 31, 1945, p. 32-33 « must be a technical term denoting the written record of a legal act performed on a certain day »), et c'est précisément ce que l'on trouve au début du verso du papyrus.

(8) v° 2 : *[pꜣ nty bjn pꜣy]=f bꜣw r mw.t* ; J. Černý transcrit tout d'abord *n mw.t* mais note également que *n* pourrait être remplacé par *r*. K.A. Kitchen le signale également. En effet, le *r* serait plus approprié puisque l'on connaît dans les serments l'expression *pꜣ nty bjn pꜣy=f bꜣw r mw.t* qui se rapporte généralement à *pꜣ Ḥqꜣ*. Cette formule est traduite par A.H. Gardiner (« The Gods of Thebes as guarantors of personal property », *JEA* 48, 1962, p. 62, n. 3) « whose wrath is worse than death ». Il signale que *bꜣw* exprime la colère ou le déplaisir d'un dieu dans les textes du Nouvel Empire (pour un commentaire plus récent sur *bꜣw*, voir D. Karl, « Funktion und Bedeutung einer *weisen Frau* im alten Ägypten », *SAK* 28, 2000, p. 139-140).

Cette expression fait référence à la capacité du roi à punir le parjure et non à sa colère effective, comme le remarque M.A. Green (« *Bꜣw* Expressions in Late Egyptian », dans J. Ruffle, G.A. Gaballa, K.A. Kitchen (éd.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honor of F.W. Fairman*, Warminster, 1979, p. 112). M.A. Green propose finalement de comprendre l'expression ainsi : « the one who is evil, he, namely Pharaoh, has the capacity to inflict (punishment) to the degree of the death penalty ».

À l'instar de Sh. Allam (*HOP*, p. 278 : « dessen Zorn [unheilvoller] ist als der Tod ! ») et de A. Théodoridès (« Les ouvriers-"magistrats" en Égypte à l'époque ramesside », p. 163, n. 108 [30] : « celui dont la colère est plus néfaste que la mort »), j'ai choisi de traduire *stricto sensu* « [celui dont la nuisance (*bjn*) de sa] colère (*bꜣw*) est pire que la mort », prenant soin de souligner la nuance induite par *bjn* vis-à-vis de *bꜣw*, alors que l'expression est souvent rendue par un seul vocable (A. Gardiner : « wrath » [31] ; A.M. Blackman [32] et J.A. Wilson [33] : « power »). Parmi les sens de *bjn* énoncés par J. Rizzo (« *Bjn* : de mal en pis », *BIFAO* 105, 2005, p. 319), « malfaisance » semble bien adapté au contexte. Il s'agit ici de la capacité de nuire, de l'amplitude des méfaits de la colère royale.

Cette formule prononcée dès le début du serment résonne comme un avertissement : le « prévenu » sait qu'en cas de parjure, les effets néfastes de la colère de Pharaon s'abattront sur lui, ce qui, d'un point de vue judiciaire, se traduit par un châtiment.

(9) v° 4 : Avant la fin de la ligne, interruption d'une phrase et changement apparent d'écriture. Il semble qu'en fait ce soit la même personne qui rédige, mais avec un calame différent. L'écriture est en effet moins épaisse et moins grande mais reste la même en substance (cf. les *m* : dans la première partie du texte, v° 3 et dans la deuxième partie, v° 4). Ce changement est précédé d'une phrase qui semble inachevée : « il sera enfermé dans ce (*m pꜣy*)... ». L'expression néo-égyptienne *r* + *pꜣy*/*tꜣy* donne une indication temporelle évitant de répéter un même

[30] Dans J.M. Kruchten (éd.), *Vivre de Maât. Travaux sur le droit égyptien ancien*, *AOB-Subsidia* 1, Bruxelles, Louvain-la-neuve, Louvain, 1995, p. 133-220 (article publié à l'origine dans *RIDA* 16, 1969, p. 103-188).
[31] A.H. GARDINER, « The Gods of Thebes as Guarantors of Personal Property », *JEA* 48, 1962, p. 62, n. 3.
[32] A.M. BLACKMAN, *JEA* 12, 1926, p. 178 (et p. 182 lors de la traduction de l'O. BM EA 5625).
[33] J.A. WILSON, « The Oath in Ancient Egypt », *JNES* 7/3, 1948, p. 139 [n° 57].

antécédent temporel, comme dans l'exemple que donnent Černý et S.I. Groll [34] : *X rnp.t r tȝy*, soit « X années jusqu'à cette (année) ». Mais il ne semble pas exister de construction équivalente du type *m + pȝy/tȝy*, qui donnerait cette fois une indication spatiale (renvoyant à un nom de lieu précédemment cité). Par ailleurs, si l'on avait affaire à une telle expression, *pȝy* renverrait alors à la tombe (*(m)ʿḥʿ.t*), seul lieu cité juste avant. Or, cela semble peu probable car : 1) cela signifierait que la personne qui prête serment serait enfermée dans la tombe en cas de récidive, 2) *(m)ʿḥʿ.t* étant un mot féminin, on se serait alors attendu à trouver *m tȝy*. Il semble donc que le scribe ait été interrompu dans sa rédaction et qu'il l'ait reprise en oubliant d'achever la phrase précédente. C'est l'hypothèse qui correspond le mieux au changement soudain, non pas de main, mais d'écriture.

(10) Serment, v° 1-5 (début en lacune) [35] : On est ici en présence d'un serment de type *wȝḥ* (Wilson signale trois types de serments : *ʿnḫ*, *wȝḥ* et *sḏfȝ tr*, mais c'est *ʿnḫ* qui désigne fondamentalement le mot « serment »).

L'emploi de la 3e personne à la place de la première est fréquent dans les textes relatant les serments [36] ; c'est pourtant la même personne qui parle et il faut donc comprendre « je » et non « il ». J.A. Wilson signale ceci, notamment p. 138-139, n. 62-64 et n. 66-68 (pour le P. BM 10052, le P. BM 10403 et le P. Berlin P 10496). Il arrive également que l'on trouve « son » à la place de « notre » (J.A. Wilson, *op. cit.*, p. 139, n. 69, O. Caire CG 25556) ou encore « moi » à la place de « toi » (*ibid.*, p. 145, n. 106, « a papyrus in Cairo »).

(11) v° 6 : Changement d'écriture. Un scribe différent semble poursuivre la rédaction. En effet, l'écriture paraît moins soignée, plus « nerveuse » et plus rapide que celle du début du texte (par exemple, le signe *mr* : au v° 4, et au v° 6). Néanmoins, les caractéristiques et le style sont les mêmes. On peut donc suggérer que l'intégralité du papyrus a été rédigée par une seule personne dont l'écriture a pu évoluer (voir *infra*, « l'auteur des documents »).

(12) v° 7 : À propos de la *qnb.t*, v° 7 : Sh. Allam qualifie la *qnb.t* de « conseil municipal » et évoque notamment le fait que les membres qui y siègent apparaissent selon un ordre hiérarchique : tout d'abord le(s) chef(s) d'équipe(s) en tête, puis le(s) scribe(s), et enfin les autres membres [37].

Il rejoint en cela Théodoridès qui écrit qu'il faut « signaler d'emblée que c'est indispensablement un chef d'ouvriers qui préside, assisté d'un scribe » (« Les ouvriers-"magistrats" en Égypte à l'époque ramesside », *RIDA* XVI, dans *Vivre de Maât. Travaux sur le droit égyptien ancien*, *AOB-Subsidia* I, p. 141, n. 20).

Quant à J. Černý, il écrit que les chefs d'équipe président la *qnb.t* et en sont les orateurs (*A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period*, *BiEtud* 50, Le Caire[3], 2004, p. 130).

(13) v° 9 : *ḫnw* ; ce mot désigne ici un lieu rattaché à la tombe distinct du vocable générique *(m)ʿḥʿ.t* qui désigne à l'origine la partie visible de la tombe. Le sens de « cour de tombe » a été admis (*AnLex*, 77.3089, 78.3033, 79.2214) quand *ḫnw* est mentionné dans des documents de Deir al-Medîna, bien que l'on rencontre souvent la traduction « chapelle » (notamment dans *The*

[34] J. ČERNÝ, S.I. GROLL (assisté par Chr. Eyre), *A Late Egyptian Grammar*, Rome[3], 1984, p. 42.
[35] Au sujet des serments, voir J.A. WILSON, « The Oath in Ancient Egypt », *JNES* 7/3, 1948, p. 129-156.
[36] On retrouve le même cas de figure dans le serment que le tribunal exige dans le cadre du procès de l'an 24 (verso 11-12).
[37] Sh. ALLAM, « La vie municipale à Deir el-Medineh : les supérieurs (*ḫwtjw*/*ḫntjw*) du village », *BIFAO* 97, 1997, p. 1-17 (cf. p. 15) ; *id.*, « L'administration locale à la lumière du décret du roi Horemheb », *JEA* 72, 1986, p. 194-195 ; et *id.*, « Aspects de la vie sociale, juridique et municipale à Deir el-Medineh », dans B. Menu (éd.), *Égypte pharaonique : pouvoir et société, Méditerranées. Revue de l'association Méditerranées* 6/7, Paris, 1996, p. 209-213.

Deir el-Medîna Database). L'une des caractéristiques du *ḫnw* est qu'il apparaît fréquemment en contexte cultuel ; c'est probablement un endroit lié aux rites [38].

(14) v° 10 : *sḫn* ; cf. *supra*, note 3 de l'O. BM EA 5624. Il est question des « concessions » (funéraires) de (Pa)Bak, dont on rappelle l'existence pour souligner le fait que celui-ci n'a pas à empiéter sur la propriété d'Amenemipet.

(15) v° 12 : *mʿḥy* ; graphie de *mʿḥʿ.t* (cf. *Wb* I, 294, 15).

Chronologie

L'histoire relatée par les documents se déroule en majeure partie sous le règne de Ramsès III, entre la 21e et la 24e année de règne, hormis une petite référence au règne d'Horemheb. Le récit a pour principal objet la tombe du personnage central de l'affaire, Amenemipet.

Les documents se lisent probablement dans l'ordre : O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496. L'O. BM EA 5624 a longtemps posé problème, car les auteurs n'étaient pas tous d'accord sur la face par laquelle il fallait débuter la lecture. Les dates évoquées dans cet ostracon sont : l'an 7 d'Horemheb et l'an 21 de Ramsès III, deuxième mois de *chemou* (premier jour) sur l'une des faces ; l'an 21, premier mois de *chemou*, (sixième et septième jours) pour la seconde.

A. Erman [39], qui fut le premier à étudier ce document, a fait de la face évoquant l'an 7 d'Horemheb le recto. Tous les autres auteurs [40], en dehors de R. Hari [41], A.G. McDowell [42] et R.J. Demarée [43], ont lu le document en commençant par l'autre face, certainement à cause des dates de l'an 21 de Ramsès III, puisque sur l'une des faces (le recto de Erman) il est question du deuxième mois de *chemou* et sur l'autre du premier mois de *chemou*. En se fondant seulement sur ces éléments, il semble en effet logique de lire le document dans le sens majoritairement adopté.

Le sens de lecture qui fut adopté dès le début par Erman semble pourtant juste.

Premièrement, il faut noter que le verso de A. Erman (qui est donc le recto de la majorité des autres auteurs) commence par « or, après cela » (*ḫr ḥr-sȝ*) : on ne peut donc la considérer comme le début du texte, mais comme la suite de l'autre côté du document. Néanmoins, A.M. Blackman explique la position de *ḫr ḥr-sȝ* en avançant l'hypothèse selon laquelle ce document était probablement dans la continuité d'un autre ostracon, à présent manquant [44].

---

[38] Cf. les différents commentaires sur *ḫnw* repris dans une étude à paraître.

[39] A. ERMAN, *SPAW* 19, 1910, p. 336-339.

[40] A.M. BLACKMAN, *JEA* 12, 1926, p. 176, n. 1 ; K*RI* V, p. 475-476 ; D. VALBELLE, *Les ouvriers de la Tombe*, *BiEtud* 96, index p. 389-390 ; P. GRANDET, *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, p. 294 (dans sa description des événements, Amenemipet consulte l'oracle d'Amenhotep Ier après que Khâmenoun a découvert un accès à sa tombe) ; W. HELCK, *Die Datierten und datierbaren Ostraka*, *Papyri und Graffiti von Deir el-Medineh*, *ÄgAbh* 63, Wiesbaden, 2002, p. 242-243.

[41] Hari n'est pas très précis quant au sens de lecture qu'il adopte mais il écrit pour conclure que « la reconstitution de cet incident, l'ordre chronologique des diverses parties de l'ostracon (recto et verso) et du papyrus, établis par Erman, offrent difficilement le flanc à la critique » (R. HARI, *op. cit.*, p. 401).

[42] A.G. MCDOWELL, *Village Life in Ancient Egypt : Laudry Lists and Love Songs*, Oxford, New York, 1999, p. 68-69.

[43] R.J. DEMARÉE, *Ramesside Ostraca*, Londres, 2002, p. 16.

[44] A.M. BLACKMAN, *JEA* 12, 1926, p. 176, n. 3.

En outre, R.J. Demarée valide définitivement la proposition de A. Erman. Il rappelle que Ramsès III est monté sur le trône le 26e jour du premier mois de *chemou* [45]. Ainsi, sous le règne de ce roi, le 26 du premier mois de *chemou* est toujours le premier jour d'une année de règne (*ḥɜ.t-sp*). Le deuxième mois de *chemou* se situe donc au début de l'année et arrive avant les 6e et 7e jours du premier mois de *chemou*, qui eux se situent vers la fin de l'année. Le recto de l'O. BM EA 5624 est donc la face évoquant l'an 7 d'Horemheb et l'an 21, deuxième mois de *chemou* de Ramsès III. Il s'écoule environ 11 mois entre les événements du recto et ceux du verso.

L'O. BM EA 5624 se termine avec la découverte du passage entre la tombe de Khâemnoun et celle d'Amenemipet. C'est là que l'O. Florence 2621 prend la relève dans le récit : ce document narre l'inspection des tombes. D'un point de vue chronologique, ces deux documents se font suite.

Quant au P. Berlin P 10496, il est à distinguer des *ostraca*. En effet, il semble que ce soit un document bien plus officiel, une sorte d'archive ou de procès-verbal. Il en adopte la présentation : datation avec nom du pharaon régnant, annonce de l'événement qui va être relaté, énumération des personnages concernés. Et notons que le support relève aussi du document officiel, le papyrus étant souvent réservé à ce type de texte.

D'autre part, il a probablement été écrit en deux temps : une partie concerne le passage entre la tombe de Khâemnoun et celle d'Amenemipet et a certainement été rédigée en l'an 21, au moment des faits ; une seconde partie semble avoir été rédigée trois ans plus tard, quand il a fallu ressortir l'archive à cause d'un nouveau rebondissement dans l'histoire de la tombe. En outre, on note un léger changement d'écriture entre ces deux parties ; le style du scribe a pu évoluer au cours de ces trois années, à moins qu'il n'utilise un calame différent avec lequel il est moins à l'aise (l'écriture est moins belle) mais il est presque certain qu'il s'agit d'un seul et même scribe (cf. *infra*, « l'auteur des documents »).

S'il est possible que l'O. BM EA 5624 et l'O. Florence 2621 se suivent et se complètent, le P. Berlin P 10496, quant à lui, est indépendant. Il semble être la trace écrite officielle des événements, dans laquelle ne reste que l'essentiel des faits. Les deux autres documents semblent être en revanche des « archives personnelles », voire tout simplement des notes prises sur le fait (à partir desquelles le papyrus fut ensuite rédigé ?), et probablement conservées par Amenemipet lui-même, en guise de « preuve ».

Notons cependant un élément commun à ces trois documents : tous ont pour narrateur Amenemipet, propriétaire de la tombe qui est l'élément central du récit (hormis le verso du P. Berlin P 10496, dont le narrateur est vraisemblablement le juge de la *qnb.t* [46], et qui a été copié par le scribe faisant office de greffier pendant la séance du tribunal [47]).

Le P. Berlin P 10496 semble avoir été copié d'après d'autres documents relatant les faits, et il est tentant de penser que c'est à partir de l'O. BM EA 5624 et l'O. Florence 2621 eux-mêmes. On y remarque quelques incohérences dans le récit par rapport à celui des *ostraca*.

On note par exemple qu'Amennakht, appelé scribe dans l'O. BM EA 5624 (v° 6) et scribe de la Tombe dans l'O. Florence 2621 (r° 4), porte le titre de scribe du vizir dans le papyrus (r° 7), alors qu'il s'agit dans tous les cas du récit de l'épisode de l'an 21. Or, c'est la seule

[45] R.J. DEMARÉE, *loc. cit.* Voir aussi P. GRANDET, *Ramsès III. Histoire d'un règne*, Paris, 1993, p. 47.
[46] C'est-à-dire l'un des chefs d'équipe, cf. *supra*, note 12 du P. Berlin P. 10496.
[47] Cf. Sh. ALLAM, *op. cit.*, p. 212, sur le rôle des scribes dans la *qnb.t*.

occurrence d'un Amennakht scribe du vizir qui existe [48]. Cela laisse penser qu'il s'agit d'un seul et même personnage, le fameux Amennakht scribe de la Tombe. L'appellation « scribe du vizir » n'est pas très surprenante, étant donné que la Tombe est sous l'autorité directe du vizir.

Une autre incohérence concerne la colonne *wḥꜣ* de la tombe à laquelle on se réfère pour trouver le puits (r° 8). Dans l'O. Florence 2621, r° 7, les inspecteurs disent à Amenemipet qu'il doit rechercher son puits « vers la colonne nord » de la tombe, alors que dans le papyrus, il est dit qu'Amennakht conseille de creuser « au nord de la colonne » qui est dans la tombe. Cette dernière formulation implique qu'il n'y a qu'une seule colonne dans la chapelle, ce qui est différent de ce que sous-entend l'O. Florence 2621, à savoir qu'il y a plus d'une colonne et que le puits se trouve près de celle du nord.

Enfin, signalons également le passage décrivant le chef d'équipe Khonsou se désaltérant et s'asseyant « au-dessus de la tombe de Khâemnoun ». Alors que dans l'O. BM EA 5624 (v° 4-5) cette « pause » de Khonsou est le prélude à l'inspection, dans le papyrus (r° 11), l'événement a presque l'air anecdotique car il est cité au cœur de la description de l'inspection et surgit sans logique apparente. Or, lorsque les faits sont repris dans leur ensemble, on remarque que cet épisode est très important puisqu'il semble avoir été à l'origine de l'inspection. On pourrait croire que le scribe se rend compte à cet instant qu'il a oublié d'en parler !

L'auteur des documents

L'O. BM EA 5624, l'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496 semblent être de la main d'Amennakht. En comparant les documents connus de sa main (cf. *infra*) avec ceux constituant le « dossier de la tombe d'Amenemipet », on remarque nombre de similitudes quant à l'écriture. Les lignes sont denses et comportent de nombreux signes. Elles ne sont pas très droites mais ont tendance à onduler, leur hauteur est régulière alors que la taille des interlignes ne l'est pas. Les signes ne sont, dans l'ensemble, pas ligaturés mais cependant serrés. L'écriture est souvent épaisse, ce qui laisse à penser que le scribe recharge fréquemment son calame. L'impression générale qui se dégage de ces documents est celle d'une écriture belle, nette et plutôt facile à lire. L'écriture de l'O. Florence 2621 est malheureusement peu visible, mais on peut y repérer un tracé dans ce même style. En outre, Amennakht a une place prééminente dans nos documents et il exerce déjà la fonction de scribe de la Tombe, ce qui constitue un autre argument en faveur de l'attribution de ces documents à Amennakht ; on lui en a probablement confié la rédaction. En l'occurrence, ce fait expliquerait l'originalité du titre de « scribe du vizir » donné à ce personnage.

> Nous connaissons plusieurs documents identifiés comme productions de ce scribe de la Tombe [49] :
>
> – P. Ashmolean Museum 1945.97 [testament de Naunakhte, « document 1 »] ; ce document daté de l'an 3 et l'an 4 de Ramsès V est dit « fait par le scribe de la Tombe enclose Amennakht ».

[48] B.G. DAVIES, *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, *EgUit* 13, Leyde, 1999, p. 118. B.G. Davies différencie un Amennakht, scribe (sans numéro, mais cité p. 284 dans les « others scribes »), un Amennakht, scribe du vizir (n° xx), et un Amennakht, scribe de la Tombe (n° v). Cf. *infra*, notice sur Amennakht.

[49] Chr.J. EYRE, « A 'Strike' Text from the Theban Necropolis », dans G.A. Gaballa, K.A. Kitchen, J. Ruffle (éd.), *Glimpses of Ancient Egypt. Studies in Honour of H.W. Fairman*, Warminster, 1979, p. 84-87.

– O. Gardiner 25 (*HO* XXXVIII, 1) [hymne à Thèbes et lettre satirique] ; Amennakht est l'auteur des compositions littéraires copiées sur ce document et il en serait également le rédacteur [50].

– O. Gardiner 304 (*HO* XXXVIII, 2) [chant d'amour et hymne à Amon] ; J. Černý et A. Gardiner précisent « in the same literary hand » que l'ostracon précédent (O. Gardiner 25) [51].

– P. Turin 1880 [« Turin Strike Papyrus »] ; d'après Chr.J. Eyre, « the scribe Amonnakhte can be shown on internal evidence to have been the autor of the Turin Strike Papyrus » [52].

– O. Grdseloff [enseignement d'Amennakht] ; toutes les copies de cet enseignement, y compris cet ostracon, présentent des écritures très semblables, attribuables à Amennakht ou à d'« autres scribes issus de son "école" » [53].

– O. Nicholson Museum R 97 [texte évoquant les grèves] : Chr.J. Eyre note que l'impression générale qui se dégage de cet ostracon laisse à penser que c'est Amennakht ou l'un de ses élèves qui l'aurait rédigé. Il reste cependant prudent car le soin accordé à la rédaction d'un papyrus et à celle d'un ostracon n'étant pas le même, la comparaison entre ces deux types de documents doit être faite avec réserve [54].

Les protagonistes

Les personnages rencontrés au fil de nos documents proviennent de divers horizons, divers corps de métiers. En voici un portrait et une identification, notamment grâce au *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community* (*EgUit* 13, Leyde, 1999) de B.G. Davies. Les deux « acteurs » principaux sont Amenemipet et Khâemnoun. Ils sont présentés en premier, suivis de tous les autres par ordre alphabétique :

Amenemipet, fils de Méryrê (ouvrier/*rmṯ-js.t*) : protagoniste principal, les trois documents tournent autour des « tribulations » de sa tombe. Il est le narrateur de l'O. BM EA 5624 et de l'O. Florence 2621. Son nom n'est pas cité avant le r° 8 de l'O. Florence 2621. Il n'est pas le narrateur du procès de l'an 24 du P. Berlin P 10496 puisque, dans ce passage, c'est le juge de la *qnb.t* qui parle à la première personne. Cependant, la partie consacrée à l'inspection de l'an 21 semble rapportée par Amenemipet. Dans le *Who's Who* de B.G. Davies (voir l'index de cet ouvrage), il est « Amenemope (x), son of Meryre (v), workman ».

Khâemnoun, fils de Neferhotep (ouvrier/*rmṯ-js.t*) : voisin de tombe d'Amenemipet, il découvre l'existence d'un passage entre sa tombe et celle de ce dernier, et l'explore avec un officiel (surveillant *ꜣṯw*), Neferhotep. Cette découverte est le point de départ de toute l'affaire. Dans le *Who's Who*, il est « Khaemnun (i), son of Neferhotep (xv), workman ». Notons ici que notre Khâemnoun est l'époux de la fameuse Naunakhte, dont on connait le testament et avec qui il eut huit enfants. Remarquons également qu'il est cité lors de l'inspection d'une tombe en l'an 25 dans l'O. Vienne 1 (ligne 13), où il figure aux côtés du chef d'équipe Khonsou, du surveillant Neferhotep, du gardien Penmennefer et du scribe Amennakht.

---

[50] J. ČERNÝ, A.H. GARDINER, *Hieratic Ostraca*, I, Oxford, 1957, pl. XXXVIII, p. 11.
[51] *Ibid*., pl. XXXVIII, p. 11-12.
[52] Chr.J. EYRE, *op. cit*., p. 85.
[53] S. BICKEL, B. MATHIEU, « L'écrivain Amennakht et son enseignement », *BIFAO* 93, Le Caire, 1993, p. 32-33.
[54] Chr.J. EYRE, *op. cit*., p. 87.

Âkhpet (scribe/*sš*) : chargé par Amennakht d'interroger Amenemipet, de prendre sa déposition ; il est accompagné des contrôleurs (*rwḏw*). Le P. Berlin P 10496, r° 16 nous apprend qu'on lui écrit pour lui signaler l'ouverture d'un passage entre la tombe d'Amenemipet et celle de Khâemnoun. Dans le *Who's who*, il correspond à « Akhpet (i), scribe ». En faisant un recoupement des fonctions de ce personnage, A.G. McDowell a conclu qu'il était scribe du vizir bien qu'il ne porte jamais ce titre [55]. B.G. Davies, quant à elle, fait le rapprochement avec l'Amennakht qui est appelé « scribe du vizir » dans le P. Berlin P 10496 (et qu'elle distingue du scribe de la Tombe Amennakht). En effet, ces deux personnages apparaissent ensemble dans l'O. Turin 57831, dans une session de la *qnb.t*, où leurs noms ont une position prédominante par rapport aux autres membres. Tout deux y sont appelés « scribe » mais B.G. Davies y voit « Amennakht (xx), scribe of the vizier » et conclut donc qu'Âkhpet est aussi scribe du vizir [56]. B.G. Davies note aussi que dans l'O. Florence 2621, v° 2-3, le fait qu'Âkhpet « monte » au village (littéralement « vienne en haut », *r-ḥry*) pour enquêter avec des contrôleurs suggère fortement que c'est un officiel extérieur au village [57].

Amenkhâ (chef adjoint/*jdnw*) : il participe à l'inspection officielle de la tombe de Khâemnoun qui découvre le passage vers le caveau d'Amenemipet. Dans le procès de l'an 24, il fait partie du tribunal des magistrats (P. Berlin P 10496, v° 9). Dans le *Who's who*, il correspond à « Amenkhau (i), son of Nekhemmut (i), deputy ». Il occupe le poste de chef adjoint du côté droit de l'an 17 de Ramsès III à l'an 7 de Ramsès IV [58].

Amenmès : ancien membre de l'équipe [59], il a vécu à Deir al-Medîna pendant la XVIII[e] dynastie et n'est donc pas identifiable dans le *Who's Who*. Il y posséda une tombe (avant de partir pour la nouvelle capitale d'Amarna ?) : sa tombe en totalité (sa *(m)ʿḥʿ.t*, soit la tombe, qui inclut le puits – auquel il est fait référence à plusieurs reprises –, le caveau lui-même et *a priori* la chapelle, ainsi que son *ḫnw*) [60] est donnée à Hay, nouvel arrivant, en l'an 7 d'Horemheb, lors de la redistribution des biens fonciers du village.

Amennakht (scribe/*sš*, scribe de la Tombe/*sš n(y) pꜣ ḥr*, scribe du vizir/*sš n(y) tꜣty*) : il participe bien sûr à l'inspection des tombes de Khâemnoun et d'Amenemipet. Dans le P. Berlin P 10496, r° 7-9, c'est lui qui indique à Amenemipet où trouver son puits (dans l'O. Florence 2621, r° 5-8, plusieurs personnes semblent s'en charger). Dans le procès de l'an 24, il fait partie du tribunal des auditeurs (P. Berlin P 10496, v° 8). Dans *Who's who*, B.G. Davies distingue au moins deux Amennakht pour ce groupe de documents : « Amennakht (xx), scribe of the vizier » pour le passage de la *qnb.t* du P. Berlin P 10496 [61] et « Amennakht (v), son of Ipuy, Tomb-scribe ». Mais le P. Berlin

[55] A.G. MCDOWELL, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medîna*, *EgUit* 5, Leyde, 1990, p. 77.
[56] B.G. DAVIES, *Who's Who*, p. 118.
[57] *Ibid*., p. 118, n. 471.
[58] *Ibid*., p. 281.
[59] Ou du moins de l'institution, la « fondation royale similaire » ayant précédé celle de la Tombe (*pꜣ ḥr*) à la XVIII[e] dynastie. Cf. D. VALBELLE, *Les ouvriers de la Tombe*, p. 1.
[60] Dans le P. Berlin P. 10496, v° 9, Amenemipet rappelle qu'en tant qu'héritier de Hay la tombe *(m)ʿḥʿ.t* – terme désignant la tombe en général et la chapelle en particulier dans le contexte de l'O. Florence 2621, r° 7 et du P. Berlin P. 10496, r° 8 – et le *ḫnw* d'Amenmès lui appartiennent. Le puits, *ꜣḫ-ḥt*, est évoqué dans les trois documents et fait bien sûr partie de la tombe *(m)ʿḥʿ.t*.
[61] B.G. DAVIES, *Who's who*, p. 118 (notice sur Âkhpet).

P 10496 est la seule référence certaine pour cet Amennakht, « scribe du vizir » ; ce même document présente par ailleurs d'autres éléments surprenants, voire incohérents (cf. *supra*, « Chronologie »). En outre, il semble que B.G. Davies identifie un troisième Amennakht, qui serait uniquement scribe : il ne porte pas de numéro dans le *Who's who*, mais il figure dans la liste des « others scribes » pour l'an 21 de Ramsès III [62]. Elle ne donne aucune référence documentaire pour ce scribe Amennakht mais, d'après la date, on peut imaginer qu'il s'agit de nos trois documents. Trois Amennakht différents dans trois documents qui se complètent serait une coïncidence étonnante ; il est donc plus que probable que nous ayons affaire à un seul et même Amennakht, appelé « scribe », « scribe de la Tombe » et « scribe du vizir ». Nous pouvons donc l'identifier à l'« Amennakht (v), son of Ipuy, Tomb-scribe » du *Who's who* bien que B.G. Davies situe le début de sa carrière de scribe de la Tombe en l'an 24 de Ramsès III [63] (notons que le titre de scribe de la Tombe est donné à Amennakht dans l'O. Florence 2621, v° 4, qui semble avoir été rédigé en l'an 21).

Bak*/*Pabak : il comparaît comme accusé dans le procès de l'an 24. Un litige – concernant toujours la même tombe – l'oppose à Amenemipet et la *qnb.t* lui fait prononcer un serment. Le *pȝ* n'est qu'un article apposé au nom (comme pour « Râhotep, Parâhotep ») mais Sh. Allam semble estimer qu'il s'agit de deux personnages distincts : Bak et Pabak. Il est difficile de savoir quel est le parti de A. Erman à ce propos (il note les noms *Bk* et *Pȝ-bk*, sans davantage d'explication). La même ambiguïté est présente dans *The Deir el-Medîna Database* [64], qui répertorie les deux noms indépendamment l'un de l'autre. Il semblerait que Bak soit le fils d'Ounnefer, cité trois lignes avant dans le papyrus (cf. *infra*, commentaire du procès de l'an 24). Dans le *Who's Who*, il s'agirait *a priori* de « Baki (i) son of Wennefer (i), foreman », bien que B.G. Davies ne note nulle part son évocation dans le P. Berlin P 10496. Il semble par ailleurs qu'il y ait un problème avec l'identification du Ounnefer en question, comme nous le verrons dans sa notice.

Bakenourel (ouvrier/*rmṯ-js.t*) : dans les trois documents, il est cité avec Hori. Tous deux accompagnent constamment Amenemipet dans cette affaire : ils se trouvent avec lui quand on vient le chercher après la découverte du passage entre les deux tombes (O. BM EA 5624, v° 5-6), ils descendent avec lui dans la tombe (O. Florence 2621, r° 4) et l'aident à dégager la dalle qui obstrue son puits (*qd*, « creuser » ; P. Berlin P 10496, r° 9-10). Leurs fréquentes mentions montrent qu'ils ont ici le rôle de témoins d'Amenemipet. Il est difficile de l'identifier clairement mais peut-être s'agit-il de « Bakenwerel (vii), husband (?) of Isis (xiv), workman » du *Who's Who*.

Hay (ouvrier/*rmṯ(-js.t)*) : ancêtre d'Amenemipet, il est arrivé à Deir al-Medîna en l'an 7 d'Horemheb et s'est fait attribuer la tombe d'Amenmès *m sḥn* par l'administrateur de Thèbes, Thoutmosis. Mort sans héritier mâle, ses propriétés foncières sont délaissées. Il a cependant eu une fille, Hel. Il est difficile de reconnaître ce personnage dans le *Who's Who*. B.G. Davies répertorie plusieurs Hay, dont quelques-uns sont dits fils de Houy et le métier de la plupart n'est pas précisé. Notre Hay pourrait être « Hay (ii), son of Huy (ii), workman », mais l'identification est compliquée car le nom du père de Hay n'est pas précisé dans notre texte ; d'autant qu'il n'a sûrement jamais vécu à Deir al-Medîna,

[62] *Ibid*., p. 284.
[63] *Ibid*., p. 283.
[64] Voir la bibliographie.

puisque Hay n'y est arrivé qu'en l'an 7 d'Horemheb. Il existe une Hel qui est « Hunero (viii), daughter of Hay (ii) » dans le *Who's who*. Cependant, ce Hay (ii), qui possède la chapelle 1215 en commun avec son père Houy (ii), est contemporain de Ramsès III (il possède d'ailleurs la TT 328) [65].

Hel : fille linéale de Hay, ancêtre d'Amenemipet, fin XVIII[e] - début XIX[e] dynastie. Elle aurait pu correspondre à la « Hunero (viii), daughter of Hay (ii) » dans le *Who's who*, mais, pour les raisons évoquées dans la notice de Hay, cela ne semble pas possible.

Hesysounebef (ouvrier/*rmṯ-js.t*) : fait partie du tribunal des magistrats lors du procès de l'an 24. B.G. Davies ne répertorie qu'un seul « Hesysunebef (i) » dans le *Who's Who* ; il porte le titre de « deputy » mais semble bien être notre Hesysounebef du P. Berlin P 10496. En effet, elle explique que Hesysounebef a d'abord été chef-adjoint avant de céder sa place à Inherkhâ en l'an 17 de Ramsès III et reprendre sa fonction de simple ouvrier *rmṯ-js.t* [66]. Ce fait pourrait justifier sa présence dans l'assemblée du tribunal.

Hori, fils de Houynefer : cf. notice sur Bakenourel. Il correspond au « Hori (ii), son of Huynefer (xi), workman » du *Who's who*.

Inherkhâ (chef-adjoint/*jdnw*, puis chef d'équipe/*ꜥ-n(y)-js.t*) : il fait partie de la délégation qui inspecte les tombes de Khâemnoun et Amenemipet. À ce moment-là, il porte le titre de *jdnw*. Il fait également partie du tribunal des magistrats lors du procès de l'an 24 (P. Berlin P 10496, v° 8) en tant que chef d'équipe. Dans le *Who's Who*, il est « Anhurkhawy (ii), son of Hay (iv), deputy, foreman ». Il aurait occupé le poste de *jdnw* du côté gauche de l'an 17 à l'an 21 de Ramsès III, puis celui de *ꜥ-n(y)-js.t* du côté gauche de l'an 22 de Ramsès III à l'an 1 de Ramsès VI.

Iyernioutef (sculpteur/*ṯ-y-mḏ.t*) : fait partie des personnages cités au début de l'O. Florence 2621 (comme témoin ou participant à l'inspection ? Le début est manquant). Il correspond à « Iyernutef (iii), father of Khons (iv), sculptor » du *Who's who*.

Khonsou (chef d'équipe/*ꜥ-n(y)-js.t*) : il participe à l'inspection des deux tombes, inspection à l'origine de laquelle il semble être. Il fait partie du tribunal des magistrats lors du procès concernant la tombe d'Amenemipet en l'an 24 (P. Berlin P 10496, v° 8). Dans le *Who's Who*, il s'agit de « Khons (v) fils de Nekhemmut (i), foreman », en poste de l'an 15 à l'an 31 de Ramsès III.

Montoumès (chef de la police/*ḥry-mꜥḏ-y*) : il est appelé pour inspecter la tombe (sa présence est probablement requise par Amenemipet ou Amennakht). Il témoigne donc de ce qu'elle contient. B.G. Davies ne répertorie de toute façon qu'un seul Montoumès dans le *Who's Who* et il est policier (mais non chef de la police). Il apparaît de temps en temps dans les documents du village, comme dans l'O. Chicago 12073 (= *HO* LXXVII), où un litige l'oppose à Menna, ou encore dans le Papyrus des Grèves (P. Turin 1880).

Neferhotep (*ꜣṯw*) : les *ꜣṯw* sont chargés de la surveillance [67]. Neferhotep descend dans la tombe de Khâemnoun lorsque celui-ci découvre le passage qui la relie à la tombe

[65] Cf. B.G. DAVIES, *Who's who*, p. 271, et n. 843, ainsi que PM I/2, p. 738.
[66] *Ibid*., p. 33.
[67] D. VALBELLE, *Les ouvriers de la tombe*, p. 88.

d'Amenemipet. Il est cité comme auditeur du tribunal lors du procès de l'an 24 (P. Berlin P 10496, v° 14), alors qu'il ne l'était pas lors de la première énumération des membres de la *qnb.t* (v° 8-9). Il n'est pas identifiable dans le *Who's Who*.

Ounnefer (scribe/*sš*) : il participe à l'inspection (au recto du papyrus). Il s'agit de « Wennefer (v), scribe » du *Who's who*.

Ounnefer, fils de Penamon (ouvrier/*rmṯ-js.t*) : il comparaît devant la *qnb.t* face à Amenemipet en l'an 24. On constate, d'après la tournure des événements, qu'Ounnefer est le père de Bak et qu'il comparaît certainement en tant que complice. Dans le *Who's Who*, il s'agirait logiquement de « Wennefer (iii), son of Penamun (iv), workman » alors que le Bak de notre papyrus est identifiable au « Baki (i), son of Wennefer (i) ». Cependant, il y a de fortes chances qu'il s'agisse en fait du même Ounnefer.

Penmennefer (gardien/*sꜣwty*) : il déclare que deux tombes ont été ouvertes en direction de la tombe de Khâemnoun au début du verso de l'O. Florence 2621 ; quelques lignes plus tard, on l'interroge pour savoir s'il s'est rendu dans la dite tombe et ce qu'il y a vu. Au début du verso du papyrus, il prête serment et jure de ne plus retourner dans la tombe. Dans le *Who's Who*, il est « Penmennefer (i), guardian and door-keeper (?) ». Cependant, B.G. Davies ne le cite pas dans le cadre de ces trois documents.

Thoutmosis (administrateur de la ville/*ꜥꜣ n(y) pr n(y) njw.t*) : ce personnage qui fut maire de Thèbes à l'époque d'Horemheb est notamment mentionné dans un graffito hiératique de la tombe de Thoutmosis IV [68] et sur une statue fragmentaire du Petrie Museum (UC 14660) [69]. Il est chargé de répartir les propriétés foncières de Deir al-Medîna entre les membres de l'équipe sous le règne d'Horemheb. Il attribue la tombe d'Amenmès à Hay, qui vient d'arriver dans l'équipe.

Le juge du procès de l'an 24 : c'est très certainement l'un des chefs d'équipe (ou Khonsou et Inherkhâ conjointement ?) présidant à la séance du tribunal. Il rapporte le récit du procès et s'exprime à la première personne au v° 12 du P. Berlin P 10496 (« j'ai agi de la même manière envers Pabak »).

Un personnage est également cité dans l'O. Florence 2621, r° 4 : Khâ. Il porte le titre de *jdnw* et fait partie des personnes qui descendent dans le caveau d'Amenemipet au début de l'inspection, avant que celui-ci ne creuse pour trouver l'entrée de son puits. Černý [70] pense qu'il y a probablement une lacune entre *jdnw Ḫꜥ* et *Bꜣk-n-wrl*. Dans cette lacune se trouvait probablement le titre de Bakenourel, *rmṯ-js.t*, et non la fin d'un nom qui commencerait par « Khâ[...] » : le personnage dont il est question est certainement Amenkhâ, qui est cité dès la première ligne de l'ostracon et qui porte aussi le titre de *jdnw*, ou encore Inherkhâ. Le début du nom a probablement été omis. En outre, le même cas se présente pour la fin du nom de *Jmn-ms* dans l'O. BM EA 5624, r° 3, où il est écrit « la tombe d'Amon », alors que le P. Berlin P 10496, v° 9, nous apprend que le nom entier est « Amenmès ».

[68] H. Carter, P.E. Newberry (éd.), *The Tomb of Thoutmôsis IV*, Westminster, 1904, p. XXXIII-XXXIV.
[69] Communication de M. Gabolde.
[70] Sa transcription du document est donnée dans Sh. ALLAM, *HOP*, pl. 37. Cf. pl. IV du présent article.

Les faits

L'histoire de Hay

Arrivée de Hay et répartition des biens en l'an 7 d'Horemheb (O. BM EA 5624, r° 1-3)

Pour remonter au commencement de cette affaire, il faut suivre le récit de l'O. BM EA 5624 qui, dès les premières lignes, narre l'histoire de l'attribution de la tombe en l'an 7 d'Horemheb. Amenemipet rappelle ces faits pour justifier son droit sur la tombe.

Il raconte donc l'arrivée de son ancêtre Hay en l'an 7 d'Horemheb et comment il s'est vu attribuer l'ancienne tombe d'un certain Amenmès. Aucun détail sur ce personnage n'est donné et on ignore s'il a réellement été inhumé dans son caveau quelques années plus tôt ou s'il avait déserté le village lors du règne d'Amenhotep IV-Akhenaton.

Ce passage est important puisqu'il marque la restructuration de Deir al-Medîna, en quelque sorte sa renaissance : les concessions – probablement de toutes sortes et pas seulement funéraires [71], puisque le terme très général de *s.wt* est employé – sont redistribuées entre les membres de l'Équipe.

Décès de Hay à une époque non datée (O. BM EA 5624, r° 4-5)

Amenemipet évoque ensuite l'absence d'héritier mâle de Hay, tout en notant au passage qu'il est le descendant de sa fille « biologique » Hel. Il fait référence, par allusion, au décès de Hay et au fait que toutes ses propriétés ont été finalement abandonnées, faute d'héritier pour s'en charger.

Ce passage prête à confusion et peut laisser comprendre que celui qui est décédé sans héritier mâle et dont les propriétés sont tombées dans l'oubli est Amenmès [72]. Étant donné le contexte (et particulièrement le « *Après cela*, en l'an 21 [... je] me suis tenu devant Amenhotep, vie, prospérité, santé » qui suit et semble se référer au passage le précédant immédiatement), il semble en fait s'agir de Hay, puisque Amenemipet explique les faits qui l'ont amené à réclamer la tombe.

Les démarches d'Amenemipet

Consultation de l'oracle, en l'an 21 de Ramsès III, deuxième mois de chemou*, premier jour (O. BM EA 5624, r° 5-7)*

Ayant justifié ses motivations concernant la tombe, Amenemipet narre ensuite sa visite à l'oracle d'Amenhotep, dans le but de faire reconnaître ses droits sur la tombe de son ancêtre. L'oracle approuve la requête d'Amenemipet grâce à la méthode du choix entre deux *ostraca* : l'un comportant une réponse positive, l'autre une réponse négative. Amenemipet ayant demandé à l'oracle de lui désigner une tombe ayant appartenu à ses ancêtres (tout en indiquant probablement la tombe à laquelle il prétend), celui-ci lui indique celle qui est censée avoir appartenu à Hay.

[71] Comme le suggère également D. VALBELLE, *Les ouvriers de la tombe*, p. 121, n. 7.
[72] *Ibid*., p. 287-288 et n. 1.

Travaux pendant l'an 21 de Ramsès III, entre le premier jour du deuxième mois de chemou *et le sixième jour du premier mois de* chemou *(O. BM EA 5624 r° 7-v° 2)*

Amenemipet commence alors « les travaux » (*bȝk.w*), sans préciser leur nature. Par la suite, on apprend qu'il ignorait où se trouvait le puits de sa tombe (v° 6) : on en déduit donc que ses travaux n'ont pas pour objet une construction ni même une réhabilitation de sa tombe, mais plus vraisemblablement la recherche de son entrée. Alors qu'il effectue ces travaux, Khâemnoun est lui-même occupé à sa propre tombe.

Révélation de l'existence d'un passage

Découverte de Khâemnoun, an 21, sixième jour du deuxième mois de chemou *(O. BM EA 5624, v° 2-4)*

Lors d'un jour de congé, Khâemnoun, qui en profitait pour travailler à sa tombe, découvre « le puits qui est en elle ». Comme la suite du récit nous l'indique, il faut comprendre ici que Khâemnoun a découvert un passage officieux menant de sa propre tombe à celle d'Amenemipet et non le puits d'accès officiel de cette dernière (c'est-à-dire celui qui est généralement creusé dans la cour ou dans le sol de la chapelle et qui mène au caveau). P. Grandet écrit que Khâemnoun a percé la paroi séparant sa tombe de celle d'Amenemipet [73], et c'est effectivement ce que l'on comprend au premier abord. Cependant, la suite des événements concourt à présumer que Khâemnoun a découvert une irrégularité, puisqu'une enquête est lancée et qu'il est ensuite question de deux tombes ouvertes vers celle de Khâemnoun [74]. Il y descend aussitôt avec un officiel, le surveillant *ȝṯw* Neferhotep. Ce détail nous indique que l'affaire n'est pas claire : Khâemnoun fait appel à une autorité pour une raison qui semble évidente au rédacteur, mais qui l'est moins pour nous sans les informations données par la suite.

Le rôle de Khonsou, an 21, septième jour du deuxième mois de chemou *(O. BM EA 5624 v° 4-5 et P. Berlin P 10496 r° 11-12)*

Le lendemain, alors que le chef d'équipe Khonsou fait une halte (s'assied ?) *au-dessus* de la tombe *(m)ʿḥʿ.t* de Khâemnoun pour boire [75], comme nous l'apprennent l'O. BM EA 5624 (v° 5) et le P. Berlin P 10496 (r° 11), l'affaire prend une nouvelle tournure. Ce qui est certain, c'est que Khonsou ne découvre pas lui-même le passage vers la tombe d'Amenemipet. En effet, cette trouvaille a été faite la veille par Khâemnoun, accompagné de Neferhotep. D'autre part, Khonsou s'est arrêté près de la tombe de Khâemnoun ou bien s'est assis *au-dessus* (*ḥr*) d'elle (c'est-à-dire peut-être à l'entrée de la chapelle ou dans la cour). Il se trouve donc à quelques mètres au-dessus du caveau, ce qui n'est pas *a priori* l'emplacement idéal pour constater l'ouverture d'un passage souterrain entre deux tombes !

[73] Dans *Les artistes de Pharaon*, p. 294.

[74] O. Florence 2621, v° 2.

[75] Pour *ḥms ḥr* (+ lieu), *AnLex* 79.1980 note non seulement le sens de « s'asseoir sur », mais également de « prendre place, s'arrêter en (un endroit) ». Dans l'O. BM EA 5624, cet acte de *ḥms* « pour boire (à cause de la soif) » (*ḥr sw{r}j*) n'est pas suivi de la préposition *ḥr* + lieu. Dans cet ostracon, il est donc dit clairement que Khonsou s'assied alors que dans le papyrus le contexte voudrait qu'il se soit arrêté au niveau de la tombe, et non assis « au-dessus » d'elle (sauf si *(m)ʿḥʿ.t* est pris dans un sens général et désigne alors l'infrastructure, le caveau). Mais que Khonsou se soit assis ou non, l'essentiel réside dans le fait qu'il s'est arrêté près de la tombe de Khâemnoun.

L'autre fait assuré est le rôle important joué par Khonsou puisque, de toute évidence, c'est lui qui déclenche les inspections décrites dans le reste des documents. Si cela semble plus ou moins clair dans l'O. BM EA 5624, dans le P. Berlin P 10496 en revanche ce passage décrivant Khonsou assis pour se désaltérer intervient au milieu du récit de l'inspection, mais l'aspect anecdotique de ce détail au cœur d'une affaire sérieuse laisse penser que le scribe avait oublié de parler de cet épisode. Il fait même suivre cette mention de « et après cela, on a inspecté la place [...] » comme pour préciser à nouveau la chronologie des faits. C'est pourquoi j'ai choisi de ne pas traduire « Khonsou a été trouvé », ce qui ferait référence à une coïncidence, mais « Khonsou a fait un constat/une enquête », ce qui tranche avec l'aspect *a priori* anecdotique de sa pause et fait le lien avec l'inspection qui suit. Nous pouvons en effet supposer que si Khonsou n'a pas découvert lui-même le passage suspect entre la tombe de Khâemnoun et celle d'Amenemipet, il a tout de même dû constater les faits de la veille et se mettre à enquêter sur cette affaire. Est-il venu dans ce but ou se trouvait-il là fortuitement ? En tant que chef d'équipe, on s'attend à ce que sa présence ne soit pas le fruit du hasard mais de sa volonté. Cependant, l'ostracon et le papyrus précisent tous deux qu'il s'est assis « pour boire »...

Quelle qu'ait été sa motivation initiale, Khonsou finit probablement par interroger Khâemnoun, témoin principal de l'affaire, d'où le choix du sens « faire un constat, une enquête » pour traduire *gm*. Telle est, à mon avis, l'explication la plus plausible quant à sa présence « au-dessus de » la tombe de Khâemnoun au lendemain d'une découverte ayant nécessité l'intervention d'un surveillant, d'autant qu'une inspection est déclenchée peu après.

Interrogatoire d'Amenemipet (O. BM EA 5624, v° 5-6 ; évoqué également dans P. Berlin P 10496, r° 5-7)

Suite à l'enquête de Khonsou, il semble que l'on envoie chercher Amenemipet pour l'interroger. Les faits ne sont pas clairement décrits mais on apprend qu'Amenemipet était avec Hori, fils de Houynefer, et Bakenourel. Amenemipet affirme alors qu'il ignorait l'emplacement du puits de sa tombe. Cette dernière information s'apparente à une justification. Le rédacteur du texte ne donne pas vraiment de détails sur les faits, et nous devons les reconstituer. Ici, il est probable que, après la découverte du passage reliant les tombes d'Amenemipet et de Khâemnoun, on ait voulu interroger Amenemipet d'une part pour le faire venir sur place et le prévenir, d'autre part, peut-être pour vérifier qu'il n'est pas lui-même l'auteur de ces actes. En effet, le creusement d'un puits entre deux tombes ressemble fort à une tentative de pillage, ce qui explique donc qu'une enquête soit menée.

L'enquête

Inspection des tombes (O. BM EA 5624 v° 6-7, O. Florence 2621, P. Berlin P 10496 recto)

En tant qu'autorité administrative du village, Amennakht prend alors la tête de l'inspection et appelle Amenemipet pour lui montrer l'endroit de la tombe de Khâemnoun qui ouvre sur la sienne. L'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496 énumèrent les autres personnes ayant participé à l'inspection. On y retrouve notamment les chefs adjoints des deux côtés de l'équipe, Inherkhâ et Amenkhâ, ainsi que le chef d'équipe Khonsou. Tout d'abord, Amenemipet descend dans la tombe accompagné de témoins afin de constater qu'un passage

a été ouvert. On lui indique ensuite l'endroit où il doit « creuser » pour trouver le puits (« officiel ») de sa tombe. Celui-ci a été localisé aux alentours de la colonne nord de sa chapelle (plutôt qu'au nord de la colonne – qui serait donc unique –, comme il est écrit dans le P. Berlin P 10496, r° 8). Une fois qu'Amenemipet a dévoilé le puits, aidé de Hori et de Bakenourel, il descend par ce chemin dans sa tombe, anciennement celle de son ancêtre. Ayant pris une lampe, le voici qui inspecte l'endroit devant « de nombreux témoins » qui sont sans doute les personnes préalablement descendues pour constater l'existence du passage entre les deux tombes.

Découverte d'un nécessaire funéraire wt (O. Florence 2621 r° 9-10 et P. Berlin P 10496 r° 12-15)

Une fois descendus dans la tombe, les inspecteurs constatent la présence d'un *wt*. Ce mot *wt*, déterminé par une branche de bois, est habituellement traduit par « cercueil ». Cette racine *wt* est généralement liée à la momie (*wt* sert à désigner les bandelettes et l'acte de momifier). La présence du déterminatif du morceau de bois M3 ne permet cependant pas, à mon avis, d'envisager que seule la momie soit désignée ici. Dans le cas présent, *wt* est écrit avec une graphie plurielle : . Or, une marque de singulier (*wʿ*) précède le mot *wt*, ce qui exclut une traduction « des/les cercueils ». Notons que cette lecture *wʿ*, suggérée par Gardiner, est signalée dans la transcription de l'O. Florence 2621 faite par Černý (celui-ci avait quant à lui transcrit le signe des deux bras [D 35] surmontant le moineau [G 37]). Černý transcrit cependant le signe *wʿ* dans le P. Berlin P 10496. *Wt* peut donc être considéré comme un collectif. C'est ce qui nous permet de penser qu'il s'agit là, non pas d'un cercueil mais, plus généralement, d'un équipement funéraire, quelque chose comme un « lot de cercueils ». En effet, les gens qui pouvaient se le permettre se faisaient inhumer dans deux cercueils, l'un interne et l'autre externe. On peut parfois trouver un masque ou encore un « couvercle de momie », sorte de planche en bois à l'effigie du défunt, sur le modèle d'un couvercle de cercueil adapté au gabarit de la momie. Il me semble que *wt*, déterminé par le morceau de bois, pourrait désigner les différentes « couches de mobilier » enveloppant le défunt, aussi bien le masque que le sarcophage, en passant par les cercueils de différentes tailles [76]. Ainsi, le *wt* collectif désignerait ici un « ensemble/nécessaire funéraire » ou peut-être même des « restes d'inhumation », à savoir un cercueil de bois – inintéressant pour les voleurs – probablement accompagné de restes momifiés. En effet, si le déterminatif du morceau de bois suggère la présence d'au moins un élément d'équipement funéraire, la « collectivité » du terme *wt* pourrait chercher à figurer le désordre, combinant probablement les restes du défunt à ceux de son mobilier, qui pouvait régner dans le caveau après une tentative de pillage (cf. *infra*, partie « Le cas Penmennefer »).

On ne pourrait cependant pas étendre la notion d'« ensemble funéraire » aux autres composantes, également importantes, du mobilier, tels les chaouabtis, les Livres des Morts, etc., car l'emploi de *wt* suggère un lien fort avec la momie elle-même et semble plus adapté à la désignation de ses enveloppes (bandelettes incluses, bien qu'avec un autre déterminatif).

[76] Dans le papyrus *Giornale* 17b, p. 8, verso, ligne 18 : le mot *wt* mis au pluriel (et non au collectif cette fois, puisqu'on lit : *nꜣ wt.w*) désigne le *wt ꜥꜣ*, cercueil externe (lignes 7-8), le *wt šrj*, cercueil interne (lignes 9-11) et le *swḥ.t*, probablement couvercle-planche et/ou masque (lignes 13-17). Ceci indique que l'objet *swḥ.t*, désigné dans l'absolu par un autre vocable que *wt*, peut cependant entrer dans cette appellation générale, ici aux côtés de cercueils portant, quant à eux, le nom de *wt*.

Comme nous l'apprend le P. Berlin P 10496, le mobilier funéraire en question est découvert anépigraphe ; rien ne permet d'identifier le défunt.

Si l'O. Florence 2621 ne fait qu'évoquer le *wt*, le P. Berlin P 10496, quant à lui, nous renseigne sur ce qui entourait cet ensemble funéraire *wt*. Un vase *ṯbw* et un récipient non identifié sont mentionnés ; peut-être se trouvaient-ils auprès du mobilier (?). Bien que ce passage soit en lacune, on comprend qu'aucune inscription nominative ne se trouvait auprès du *wt*. D'après A. Erman, cette découverte aurait entraîné des doutes quant aux droits d'Amenemipet sur la tombe. Selon lui, on aurait dû retrouver les cercueils des ancêtres d'Amenemipet et il se demande même si l'on ne reproche pas à ce dernier sa décision arbitraire de s'approprier la tombe. A. Erman suppose que les serments évoqués au verso du P. Berlin P 10496 concernent justement ce problème [77]. Or, il semble que l'affaire soit plus complexe que cela : il ne s'agit pas d'une remise en question du droit d'Amenemipet de posséder la tombe mais plutôt d'une enquête pour démasquer celui qui a ouvert un passage entre les deux tombes. Quant à la découverte d'un seul (*wʿ*) nécessaire funéraire dans ce caveau, elle nous semble naturelle : les tombes de la XVIII[e] dynastie étaient en effet individuelles (un seul, parfois deux individus), contrairement à celle de l'époque ramesside, où les habitants furent contraints d'adopter progressivement le système de la sépulture familiale, par manque de place dans la nécropole [78].

Témoignages (O. Florence 2621 verso et P. Berlin P 10496 v° 15-18)

Après la découverte du *wt*, l'enquête continue avec une déclaration du gardien Penmennefer qui affirme que deux tombes ont été ouvertes en direction (*r*) de la tombe de Khâemnoun. Rien ne permet *a priori* de savoir pour quelles raisons Penmennefer fait cette déclaration. Étant donné sa fonction de gardien, on aurait tendance à penser qu'il fait là un rapport des faits. L'affaire prend alors une autre tournure, car il n'est plus seulement question d'un passage entre la tombe d'Amenemipet et celle de Khâemnoun mais de deux tombes qui communiquent avec celle de Khâemnoun. Cet élément évoque un acte volontaire et donc répréhensible, ce qui justifie la mise en œuvre d'une enquête plus poussée.

Le scribe Âkhpet intervient pour faire son rapport au sujet de la tombe, tandis qu'Amennakht retourne l'inspecter. Le papyrus, bien que des lacunes obscurcissent ce passage, semble évoquer une lettre écrite à Âkhpet (probablement par Amennakht) afin de le faire intervenir. Il est donc possible que, d'une part, Âkhpet vienne de l'extérieur du village et, d'autre part, que l'affaire se déroule sur plusieurs jours.

Suite à l'intervention d'Âkhpet, c'est au chef de la police Montoumès de se rendre sur place. Après avoir fait son inspection, il semble confirmer la présence d'un *wt* à l'intérieur du caveau d'Amenemipet. Puis Penmennefer est à nouveau cité dans l'affaire : on l'amène pour lui demander s'il a été dans la tombe d'Amenemipet et ce qu'il y a vu. Il semble répondre par l'affirmative à la première question mais le reste de l'enquête est perdu avec les dernières lignes de l'O. Florence 2621.

[77] A. ERMAN, *SPAW* 19, 1910, p. 341.
[78] D. VALBELLE, *Les ouvriers de la Tombe*, p. 230 et p. 286.

Le cas Penmennefer (P. Berlin P 10496 v° 1-5 et titre, correspondant au « pseudo v° 15 »)

Si le recto du papyrus est plus succinct que l'O. Florence 2621 au sujet de l'enquête elle-même, le verso, en revanche, nous en apprend plus sur le fin mot de l'histoire. Le verso commence avec un serment. Grâce au titre donné au bas du document (que l'on reconnaît car il est rédigé avec la même écriture que le recto et les cinq premières lignes du verso), on identifie l'auteur de ce serment qui n'est autre que Penmennefer lui-même !

L'affaire s'éclaircit enfin. Penmennefer jure par Amon et par le roi de ne plus ouvrir la tombe, sous peine d'avoir le nez et les oreilles coupés et d'être enfermé dans un lieu non spécifié (le scribe s'interrompt à ce moment-là et ne termine pas sa phrase). Étant donné les faits évoqués précédemment, il semble assez logique de conclure que la tombe en question est l'une de celles évoquées dans les deux autres documents : à savoir celle de Khâemnoun, ou, plus probablement, celle d'Amenemipet (car elle est au centre de l'ensemble des documents).

Ceci nous amène à penser que le témoignage de Penmennefer rapporté par l'O. Florence 2621 n'a rien d'un rapport mais serait plutôt une réponse à un interrogatoire le mettant en cause en tant que responsable des événements. Ainsi, c'est lui qui aurait ouvert des passages entre les tombes et, sans faire de conclusion hâtive, on peut imaginer la motivation de cet acte, en raison de la fréquence des pillages à cette époque. Mais si l'affaire prend une telle tournure, n'est-ce pas à cause de l'équipement funéraire restreint retrouvé dans le caveau d'Amenemipet ? Aucun détail n'est donné et, vraisemblablement, aucune sanction grave n'est prise, mais ne soupçonne-t-on pas Penmennefer de s'être « servi » dans le mobilier funéraire ? Rien ne permet d'affirmer que cela soit vrai ou faux, car la fin du témoignage du gardien est perdue, alors qu'on lui demande quel était le contenu de la tombe quand il s'y est rendu (O. Florence 2621, v° 9-10). Il est cependant aisé de supposer que Penmennefer a affirmé n'avoir rien volé dans la tombe, car l'absence d'élément à ce sujet, ainsi que de sanctions sévères à son encontre, ne permet pas de prouver qu'il y a eu effectivement pillage. C'est ce qui expliquerait qu'il se limite à formuler un serment selon lequel il ne mettra plus jamais les pieds dans la tombe. Voilà qui explique sa déclaration au sujet des deux tombes qui ont été ouvertes en direction de celle de Khâemnoun (O. Florence 2621, v° 1-2) : cette phrase apparaît à présent comme un aveu et non comme une remarque [79]. En l'occurrence, on peut sans doute restituer « *Wn(=j) (m)ʿḥʿ.t 2...* », « J'ai ouvert deux tombes… ».

Néanmoins, la tombe de Khâemnoun a-t-elle été le point de départ de ses intrusions dans les tombes voisines ou bien avait-il créé un réseau souterrain entre plusieurs tombes ? Voilà qui est difficile à dire.

[79] Faut-il ajouter à ce dossier l'O. BM EA 50729 ? Cet extrait de journal de la Tombe enregistre l'absence de l'ouvrier Penmennefer car « *jw=f ḥr dj.t=f ṯ3y m wʿ wt nbs* ». La traduction généralement adoptée dépeint un Penmennefer occupé à un travail de sculpture (*Wb* V, 347, 11-14, pour *ṯ3y*, « sculpter », « graver ») sur un cercueil *wt* en bois *nbs* (voir, par exemple, K.M. COONEY, *The Coast of Death. The Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period*, *EgUit* 22, Leyde, 2007, p. 162). B.G. Davies adopte cependant une autre hypothèse : celle d'un vol (*Wb* V, 347, 4-10, pour *ṯ3y*, « voler », « s'emparer ») de cuivre ( ) sur un cercueil *wt* (*Who's who*, p. 197). À la lumière des nouveaux éléments dont nous disposons sur Penmennefer, faut-il reconsidérer la traduction de cet ostracon ?

Le procès de l'an 24 (P. Berlin P 10496, v° 6-14)

Le P. Berlin P 10496, en tant que document d'archive à caractère officiel, fut certainement ressorti trois ans après les événements de l'an 21 pour y consigner les nouveaux rebondissements de l'affaire.

En ce dernier jour du premier mois de *chemou*, Amenemipet et un certain Ounnefer comparaissent devant la *qnb.t*, à nouveau au sujet de la fameuse tombe du premier. Tous les membres de la *qnb.t* sont énumérés, puis le discours d'Amenemipet est rapporté. Celui-ci affirme que le *ḫnw* ainsi que la *(m)ʿḥʿ.t* d'Amenmès lui appartiennent, puis il évoque les « concessions » (*sḫn.w*) de Bak qui « lui » appartiennent. Ici *=f* / « lui » désigne sans doute Bak lui-même. Amenemipet tente d'insister sur le fait que chacun possède sa propre concession funéraire. C'est avec quelque véhémence qu'il accuse le dénommé Bak d'avoir « jeté » une dame (ou « propriétaire » [80]) de sa famille hors de la tombe de ses ancêtres. Cet acte offensant reflète une fois encore le problème du manque de place dans le cimetière de Deir al-Medîna. Comme assez souvent, la *qnb.t* résout le problème par un serment qu'elle fait prononcer à un personnage non nommé ainsi qu'à (Pa)Bak. Le serment contient la promesse de ne plus entrer dans la tombe sous peine d'endurer blessures et coups de bâtons.

Le deuxième personnage contraint de prêter serment ne peut évidemment pas être Amenemipet, propriétaire de la tombe en question et victime. Par déduction, cela ne peut être qu'Ounnefer, qui fut cité dès l'ouverture du procès.

L'accusé principal du procès semble être Bak, puisqu'il aurait profané la tombe d'Amenemipet. Or, c'est Ounnefer qui comparaît devant la *qnb.t* aux côtés de la victime (v° 7), et il se retrouve lui aussi obligé de prêter serment. De toute évidence, on le soupçonne de complicité avec Bak. Mais le lien entre les deux personnages va au-delà de la simple complicité. C'est en poussant plus loin l'enquête sur le rôle d'Ounnefer dans cette affaire que l'on arrive à l'identifier. En effet, la TT 298 de Deir al-Medîna appartient à un certain Bak ainsi qu'à un Ounnefer que l'on identifie comme étant probablement son père [81]. La coïncidence autoriserait le rapprochement entre ces deux personnages et ceux du procès de l'an 24. Un indice supplémentaire s'ajoute à cela : dans la tombe 298, un coffre à chaouabtis au nom de Penamon [82], fils du propriétaire Bak, a été retrouvé. Or, le père de notre Ounnefer s'appelle également Penamon, et le principe de puiser un nom dans le « patrimoine du lignage » [83], bien attesté en Égypte ancienne, tendrait à confirmer ce rapprochement. Si cela ne constitue pas une preuve, il est tout de même intéressant de le remarquer. Ainsi, il est probable qu'Ounnefer soit le père de Bak et qu'il ait effectivement partagé sa tombe. Si l'on se fie au papyrus, Bak a essayé de s'emparer de la tombe d'Amenemipet, ce dernier rappelant que Bak a sa propre propriété funéraire (sa « concession », *sḫn*), qui serait alors la TT 298. Il faut sans doute chercher la motivation de cet acte dans le surpeuplement du cimetière de Deir al-Medîna qui a engendré le partage de la TT 298. Bak avait déjà une tombe – comme nous l'indique Amenemipet lors de son témoignage, et comme les faits archéologiques semblent l'attester –, mais peut-être ne souhaitait-il pas la partager (avec son père, puisqu'au moins l'un de ses fils, Penamon, a sa propre tombe) ou, peut-être encore, ne la trouvait-il pas suffisamment spacieuse. C'est ce qui aurait pu motiver son désir d'empiéter sur la tombe

[80] Comme me l'a signalé M. Gabolde, *ḫnw.t*, « dame », pourrait avoir le sens de « propriétaire », probablement par association avec le terme *ḫnw*, « possession » (*Wb* III, 107, 11).
[81] PM I/1, p. 379.
[82] Penamon possède sa propre tombe, la TT 213. *Ibid*., p. 310.
[83] P. VERNUS, *LÄ* IV, 1980, *s.v*. Name, col. 323, et *s.v*. Namengebung, col. 329-330.

d'Amenemipet et nous permettrait alors de supposer que les deux sépultures étaient voisines. Il est malheureusement difficile d'identifier précisément la tombe d'Amenemipet. On peut cependant noter qu'elle avait la tombe de Khâemnoun pour voisine (cf. épisode de l'an 21) et peut-être aussi celle de Bak et Ounnefer.

Identification de la tombe d'Amenemipet [pl. IX]

L'une des informations certaines concernant la localisation d'Amenemipet est qu'elle était voisine de celle de Khâemnoun et même si proche qu'un passage avait été creusé de l'une à l'autre. Malheureusement, si Khâemnoun est bien connu, sa tombe n'a quant à elle pas été identifiée. D'autre part, le phénomène de « compénétration de tombes » semble trop courant à Deir al-Médîna [84] pour que l'on puisse reconnaître deux tombes reliées par un passage souterrain comme étant celles d'Amenemipet et de Khâemnoun (d'autant plus que le passage a probablement été comblé après l'inspection).

En revanche, si l'on part du postulat selon lequel notre Bak et notre Ounnefer sont bien les occupants de la TT 298, nous pouvons rechercher dans le voisinage de cette tombe des traces de celle d'Amenemipet. En observant le plan du secteur sud de la nécropole établi par B. Bruyère [85], on constate que face au puits n° 298 se trouve une chapelle dans laquelle s'ouvre un puits, lui-même situé au nord de l'axe central (est-ouest) de sa chapelle (cf. « vers la colonne nord de la tombe, tu ouvriras l'entrée du puits », O. Florence 2621, r° 7-8). Ce puits porte le numéro 1111. B. Bruyère le date de la XVIII^e^ dynastie et note qu'il est probablement antérieur à sa chapelle (à cause de sa faible profondeur) [86]. Ce puits est de section rectangulaire et débouche sur un caveau composé d'une grande salle suivie d'une autre plus petite. Il n'y a aucune trace de construction interne, de décoration, ni même d'incendie. À ce sujet, B. Bruyère remarque que les incendies sont rares dans les caveaux de la XVIII^e^ dynastie (alors que, d'une manière générale, ils sont fréquents dans les tombes de Deir al-Medîna [87]) et, en proposant plusieurs raisons à ce fait, il écrit que « les tombes de la XVIII^e^ dynastie ne contiennent au début qu'un seul défunt et par conséquent qu'un seul appareil funéraire, sarcophage, cercueil, etc., donc le feu eût trop vite manqué d'aliment ». L'expression « appareil funéraire » utilisée ici par le fouilleur n'est pas sans nous rappeller la notion que semble couvrir le terme *wt* écrit comme un collectif dans l'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496.

Situer la tombe d'Amenemipet dans ce secteur est assez tentant, d'autant que la promiscuité entre les deux puits aurait donné une bonne raison à Bak et Ounnefer de se disputer avec Amenemipet. Malheureusement, il n'y a qu'une seule cour dans laquelle se trouvent la chapelle du puits n° 1111 ainsi que le puits n° 298 et sa pyramide (accolée au sud de la première chapelle), ce qui fait suggérer à B. Bruyère qu'« il est probable que tout l'ensemble appartient à la même famille » [88]. Notons que le puits n° 298 est occupé par Bak et Ounnefer et que les briques de la pyramide sont estampillées au nom de Bak. B. Bruyère estime qu'il est donc possible que la pyramide soit la chapelle de Bak, tandis que la chapelle nord (où se

[84] Ce phénomène est évoqué plusieurs fois par B. Bruyère dans ses *Rapports* et notamment au cours d'un exposé sur les méthodes utilisées lors des pillages antiques, dans lequel il évoque les souterrains mettant parfois en communication plusieurs caveaux (*Rapport 1923-1924*, p. 24-26).
[85] B. BRUYÈRE, *Rapport 1927*, pl. I.
[86] *Ibid*., p. 94.
[87] *Id*., *Rapport 1923-1924*, p. 24.
[88] B. BRUYÈRE, *Rapport 1927*, p. 91.

trouve le puits n° 1111), qui est décorée de statues, serait celle d'Ounnefer mais qu'« aucune preuve certaine ne confirme cette présomption » [89]. D.M. Mostafa évoque les tombes familiales qui ont une cour commune dans laquelle on trouve parfois deux types de chapelles : la chapelle « en forme de maison » (« house-like chapel ») et celle qui est pyramidale [90]. Ce détail semble appuyer l'hypothèse de B. Bruyère.

Néanmoins, dans cette même cour, se trouvent également les puits n° 1115, 1178 et 1172 ; le nombre de puits est suffisamment important pour que l'on ne puisse affirmer avec certitude qu'il s'agit d'un ensemble familial. La TT 1 de Sennedjem par exemple, est un caveau familial, disposant effectivement d'une cour dans laquelle se trouve une chapelle (au nom de son fils Khonsou) et une pyramide (probablement celle de Sennedjem lui-même) mais elle ne possède qu'un seul puits [91]. Avec le surpeuplement de la nécropole à cette époque, il est tout à fait envisageable que toutes les tombes n'aient pu disposer de chapelle et/ou de cour, et que certains puits se soient retrouvés proches voisins (expliquant par là même le type de problème exposé dans le procès de l'an 24, à savoir la tentative d'empiètement sur la sépulture d'un autre).

Observons enfin que dans les tombes adossées à la falaise, le puits est généralement creusé dans la cour au nord de l'entrée, et que dans les tombes en spéos, il se trouvait habituellement dans le coin nord-ouest de la chapelle [92]. Cela signifie d'une part que la position du puits n° 1111 n'est pas en soit la preuve de son appartenance à Amenemipet (puisque les puits sont couramment, bien que non systématiquement, creusés vers le nord [93]) et, d'autre part, qu'il est possible que la chapelle d'Amenemipet ait été de type spéos (d'après la description de D.M. Mostafa).

En conclusion, bien que l'attribution du puits n° 1111 et de sa chapelle à Amenemipet soit tentante en raison de leur position vis-à-vis du puits n° 298, rien ne permet de trancher définitivement pour ou contre cette hypothèse. Notons également que B. Bruyère évoque la famille de notre Hay – dans laquelle plusieurs membres auraient porté ce nom – qui aurait pris possession des TT 267 et 328 [94]. Nos documents évoquent cependant l'abandon de la concession funéraire de Hay suite à l'absence d'héritier mâle ; ainsi, on ne peut vraisemblablement pas attribuer à Amenemipet la TT 267 ou la TT 328, à moins que le propriétaire de l'une ou l'autre – nommés tous deux Hay – n'ait été son descendant, puisque l'un comme l'autre ont vécu à la XX^{e} dynastie. En l'occurrence, le Hay de la TT 328 a eu une fille prénommée Hel. À nouveau, ces considérations sont trop hasardeuses pour qu'on puisse affirmer catégoriquement que telle ou telle tombe est celle d'Amenemipet.

Conclusion

L'O. BM EA 5624, l'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496 constituent une sorte de « dossier de la tombe d'Amenemipet ». Leur intérêt est de nous présenter l'histoire d'une tombe sur plusieurs années et de nous permettre une enquête, une mise en parallèle avec les données archéologiques grâce aux détails qui se recoupent d'un document à l'autre.

---

[89] *Ibid*., p. 93.
[90] D.M. MOSTAFA, « Remarks on the Architectural Development in the Necropolis of Deir el-Medina », *Memnonia* 11, 2000, p. 216.
[91] Cf. plan de B. Bruyère, dans *Rapport 1924-1925*, fig. 127.
[92] Selon D.M. MOSTAFA, *Memnonia* 11, 2000, p. 221.
[93] Par exemple : les puits n° 9A, 1056 et 4, dans B. BRUYÈRE, *Rapport 1927*, pl. I.
[94] B. BRUYÈRE, *Rapport 1929*, p. 41, n. 1.

D'autre part, il faut signaler l'apport lexicographique au mot *wt* fourni par l'O. Florence 2621 et le P. Berlin P 10496. On peut ainsi faire évoluer le sens de ce terme grâce à l'emploi de la graphie du collectif. Voilà qui nous permet de dépasser le simple sens de « cercueil » pour adopter une notion plus large et plus générale de « nécessaire funéraire » ou d'« appareil funéraire » (terme employé par B. Bruyère), voire de « restes d'inhumation ».

Enfin, ils exposent la face cachée de la préparation funéraire et révèlent différents problèmes récurrents à Deir al-Medîna, à la suite desquels les rouages de l'appareil judiciaire se mettent en marche.

Il y a tout d'abord la question de l'attribution d'une tombe, qui peut s'avérer compliquée dès lors que l'on revendique la tombe d'un ancêtre décédé depuis longtemps. Dans une telle affaire, qui dépasse les compétences d'un tribunal, c'est l'oracle d'Amenhotep I^{er} qui est consulté et la décision divine est considérée comme souveraine.

D'autres problèmes requièrent l'intervention de la justice humaine, représentée par la *qnb.t*. C'est le cas, dans nos documents, des tentatives de pillage. Bien que ce ne soit pas explicite dans les textes, c'est pourtant ce que l'on peut comprendre des allusions formulées au cours de l'enquête de l'an 21. On trouve également le cas d'une tentative d'usurpation de tombe, parfaitement illustrée dans le procès de l'an 24 par l'expression « il a jeté ma dame en dehors de la tombe de mon ancêtre ». Tant qu'il n'était pas question de récidive, ces situations pouvaient se régler par des serments.

Cette affaire de convoitise met en lumière, si besoin était, le problème de manque de place dont souffrait la nécropole de Deir al-Medîna et nous montre à quel point posséder ou rechercher une tombe pouvait alors être source d'ennuis.

Bibliographie des documents

O. BM EA 5624

– Allam Sh., *HOP* = Allam Sh., *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, p. 43-45 [n° 20].

– Blackman A.M., « Oracles in Ancient Egypt », *JEA* 12, 1926, p. 176-181, pl. XXXIV, XXXV et XL.

– Demarée R.J., *Ramesside Ostraca*, Londres, 2002, p. 15-16, et pl. 7-8.

– Erman A., « Zweit Aktenstücke aus der thebanischen Gräberstadt », *SPAW* 19, 1910, p. 330-347.

– Grandet P., dans G. Andreu (éd.), *Les artistes de Pharaon. Deir el Médineh et la Vallée des Rois, catalogue d'exposition, Paris, musée du Louvre, 15 avril-22 juillet 2002*, Paris, 2002, p. 294 [n° 241] [95].

– Hari R., *Horemheb et la reine Moutnedjmet ou la fin d'une dynastie*, Genève, 1964, p. 400-401, pl. LXVII, fig. 86 [96].

– Helck W., *Die Datierten und Datierbaren Ostraka, Papyri und Graffiti von Deir el-Medineh*, *ÄgAbh* 63, Wiesbaden, 2002, p. 242-243 [97].

– Helck W., *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches* III. *Eigentum und Besitz an verschiedenen Dingen des täglichen Lebens*, Wiesbaden, 1963, p. 346-349 [98].

– Kitchen K.A., *Ramesside Inscriptions* V/b, Oxford, 1982, p. 475-476.

– McDowell A.G., *Village Life in Ancient Egypt: Laundry Lists and Love Songs*, Oxford, New York, 1999, p. 68-69 [99].

O. Florence 2621

– Allam Sh., *op. cit.*, p. 148-149 (n° 144) et pl. 36-39.

– Kitchen K.A., *op. cit.*, V/b, p. 478-480.

P. Berlin P 10496

– Allam Sh., *op. cit.*, p. 277-280 [n° 265], et pl. 80-83.

– Blackman A.M., *loc. cit.*, p. 176-181 ; pl. XXXIV, XXXV et XL.

– Burkard G., Fischer-Elfert H.W., *Aegyptische Handschriftent* 4, *Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland* XIX/4, Stuttgart, 1994, p. 67, n° 92 [100].

– Erman A., *loc. cit.*, p. 330-347.

– Helck W., *Materialien* III, p. 347-478 [101].

– Wilson J.A., « The Oath in Ancient Egypt », *JNES* 7/3, 1948, p. 139 [n[os] 57-58] [102].

---

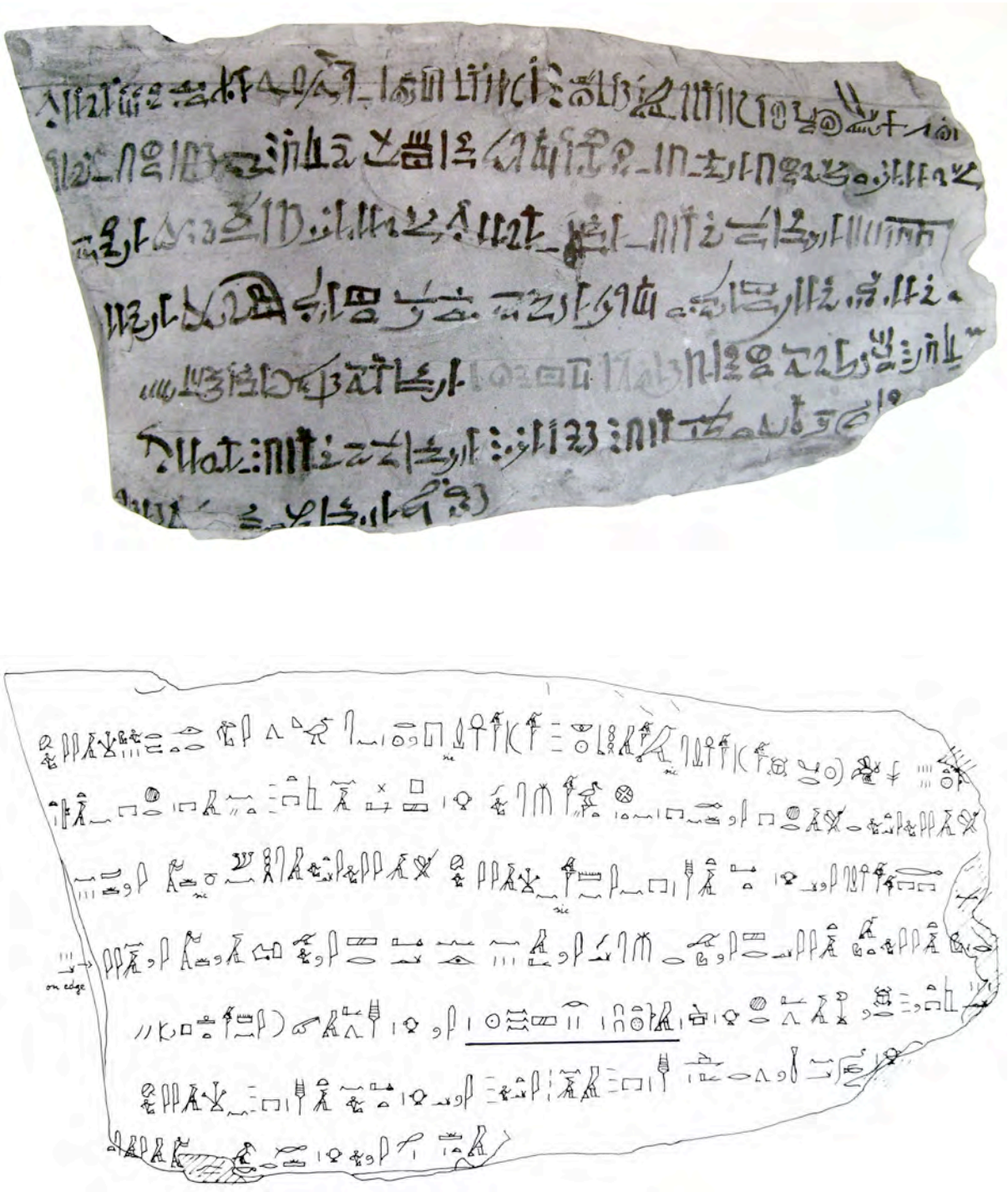
[95] Commentaire de l'ostracon et évocation du procès de l'an 24 du papyrus.
[96] Photo, transcription et commentaire du recto.
[97] Traduction du recto 1-5, puis recto 5-6 et verso 1-2.
[98] Dans l'ordre : traduction du verso 1-2, recto 1-5, verso 4-7 et recto 5-7.
[99] Traduction et commentaire.
[100] Description, transcription et translittération du recto 1 et verso 14.
[101] Traduction du recto 1-11, puis recto 12-14 et verso 6-12.
[102] Traduction verso 1-4 et 11-14.

Pour les trois documents

– *The Deir el-Medîna Database* (base de données en ligne sur les documents hiératiques non littéraires de Deir al-Medîna), compilée par R.J. Demarée, K. Donker van Heel, B. Haring, J. Toivari-Viitala :

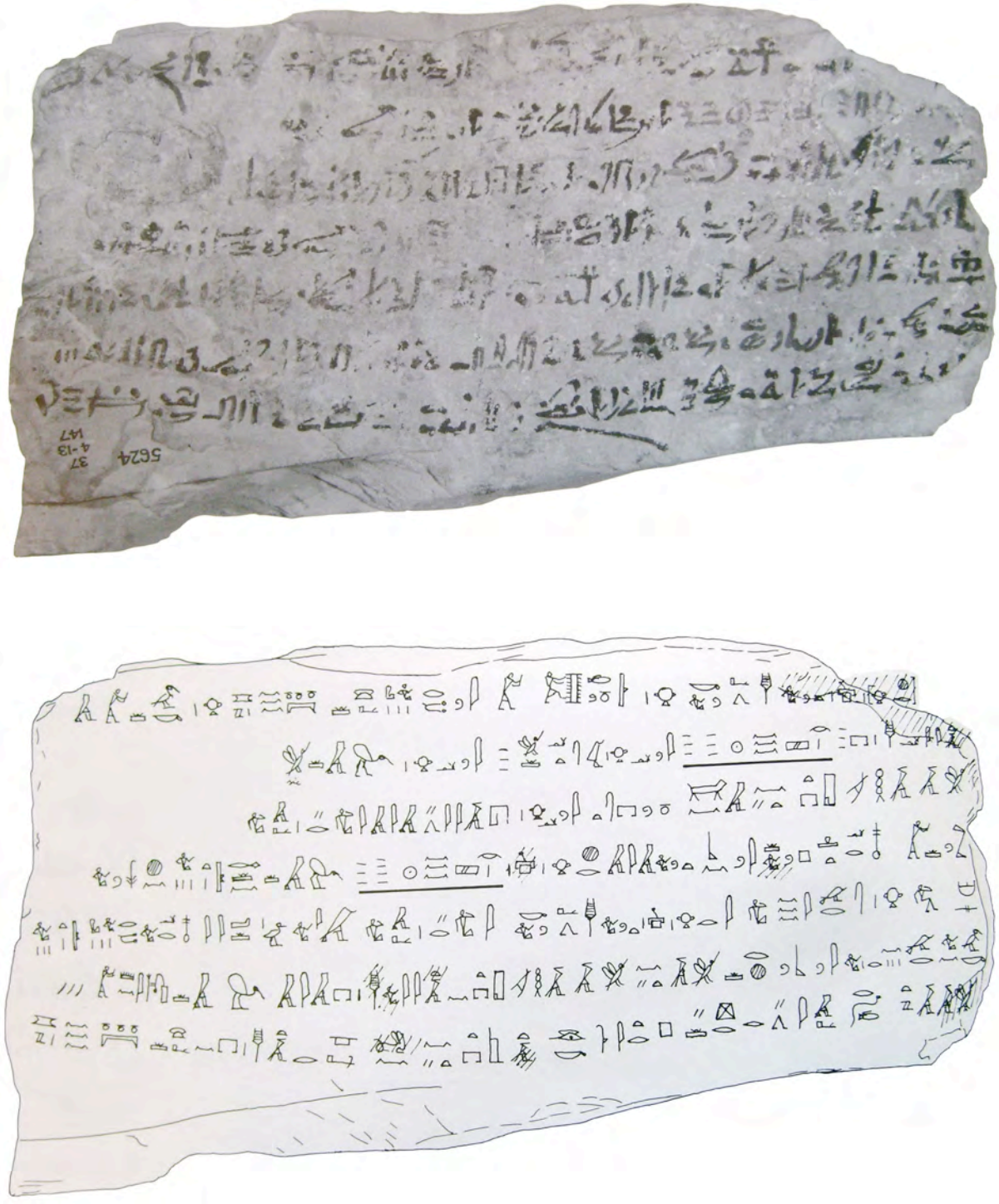
http:/www.leidenuniv.nl/nino/dmd/dmd.html.

Planche I



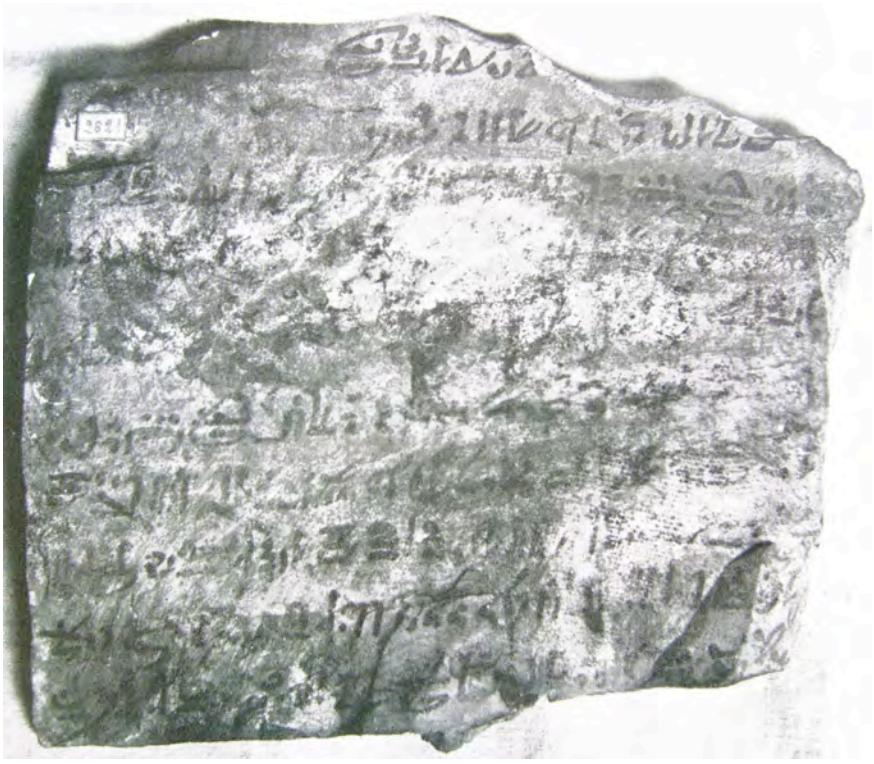
O. BM EA 5624 recto (d'après R.J. Demarée, *Ramesside Ostraca*, Londres, 2002, pl. 7).

Planche II

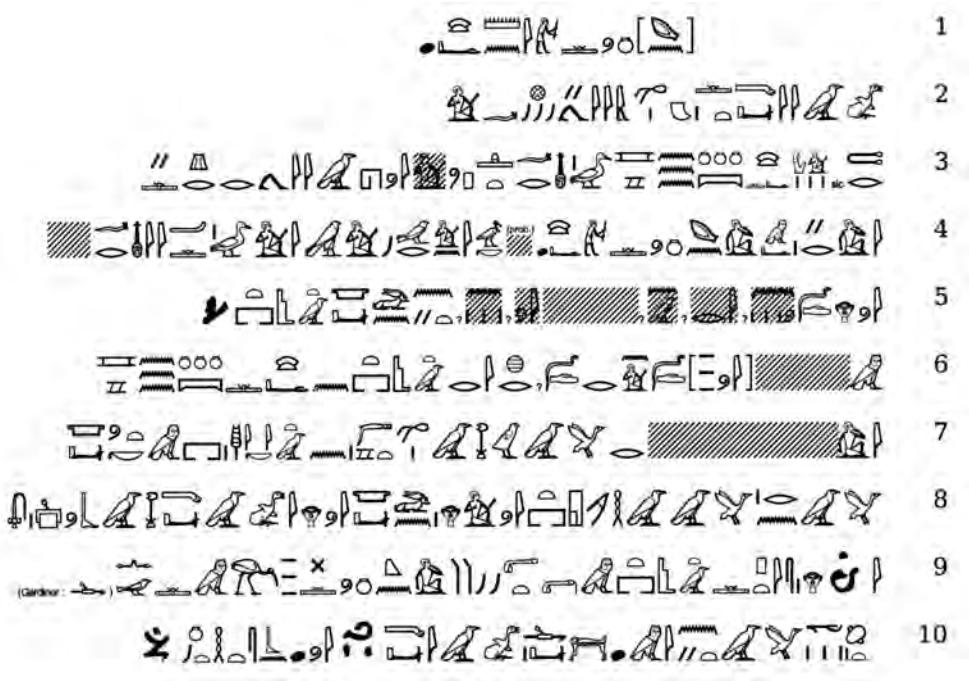


O. BM EA 5624 verso (d'après R.J. Demarée, *Ramesside Ostraca*, Londres, 2002, pl. 8).

Planche III



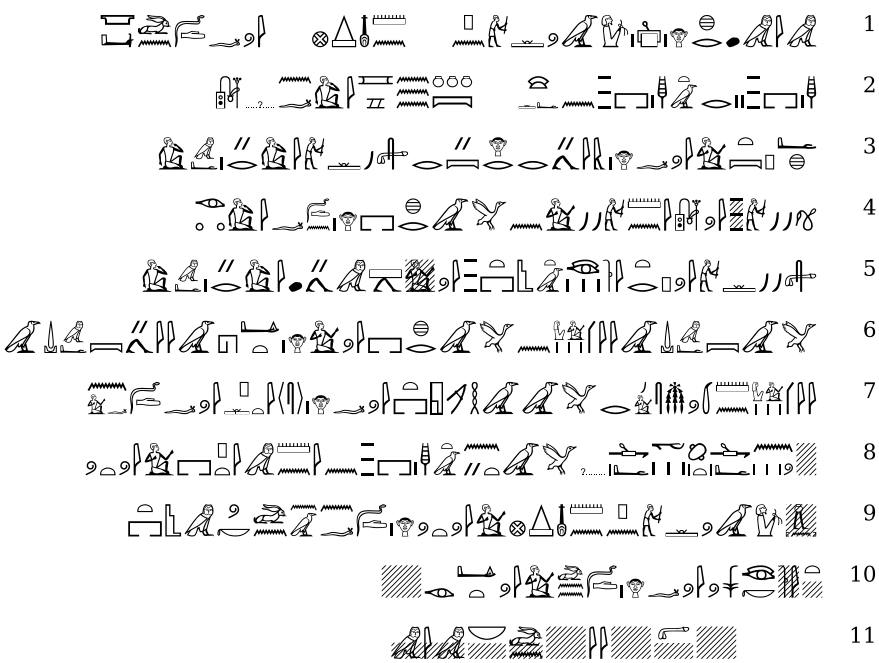
O. Florence 2621 recto (d'après Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 36)



O. Florence 2621 recto (d'après la transcription de J. Černý rendue par Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 37).

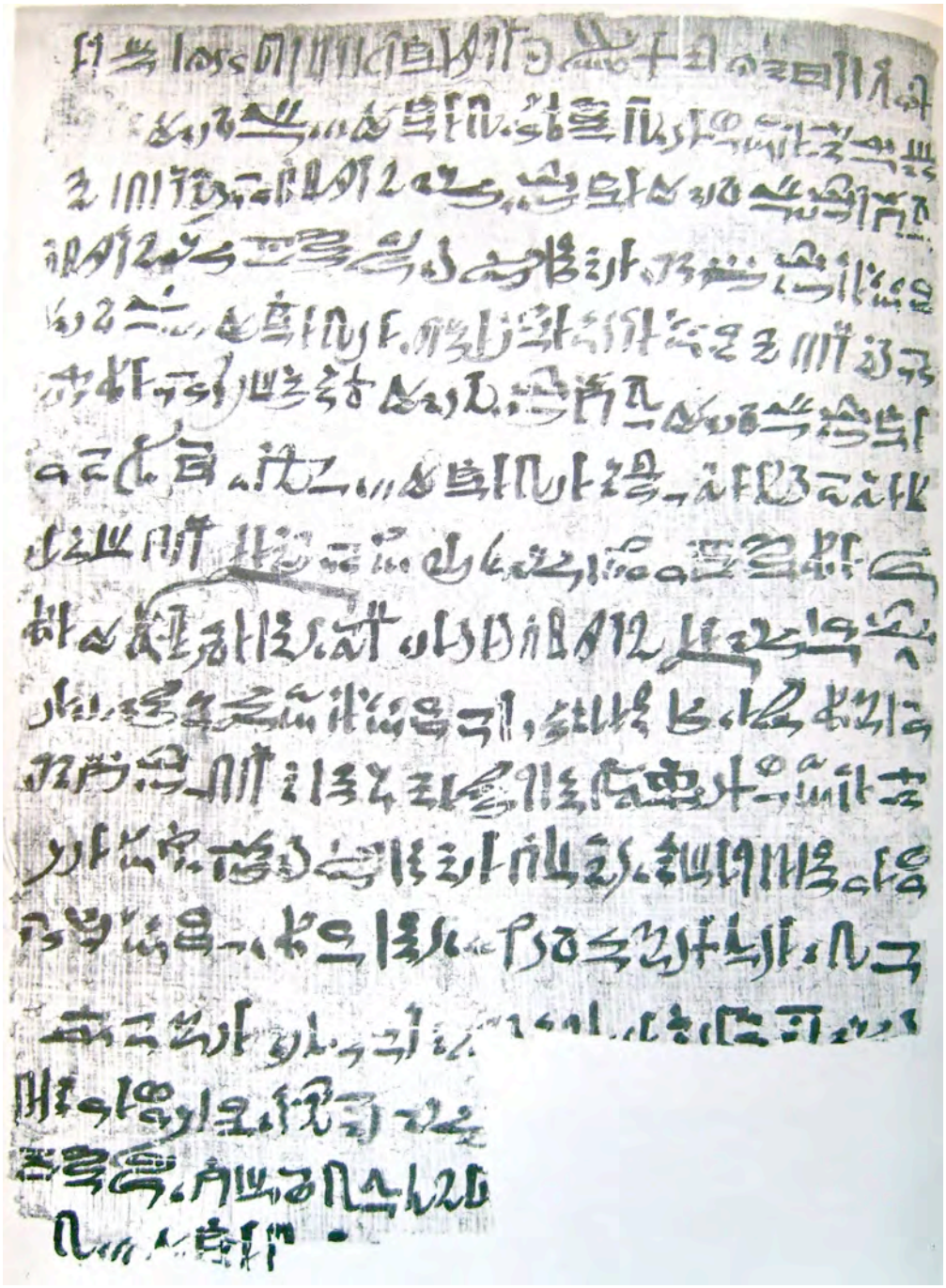
Planche IV

O. Florence 2621 verso (d'après Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 38).



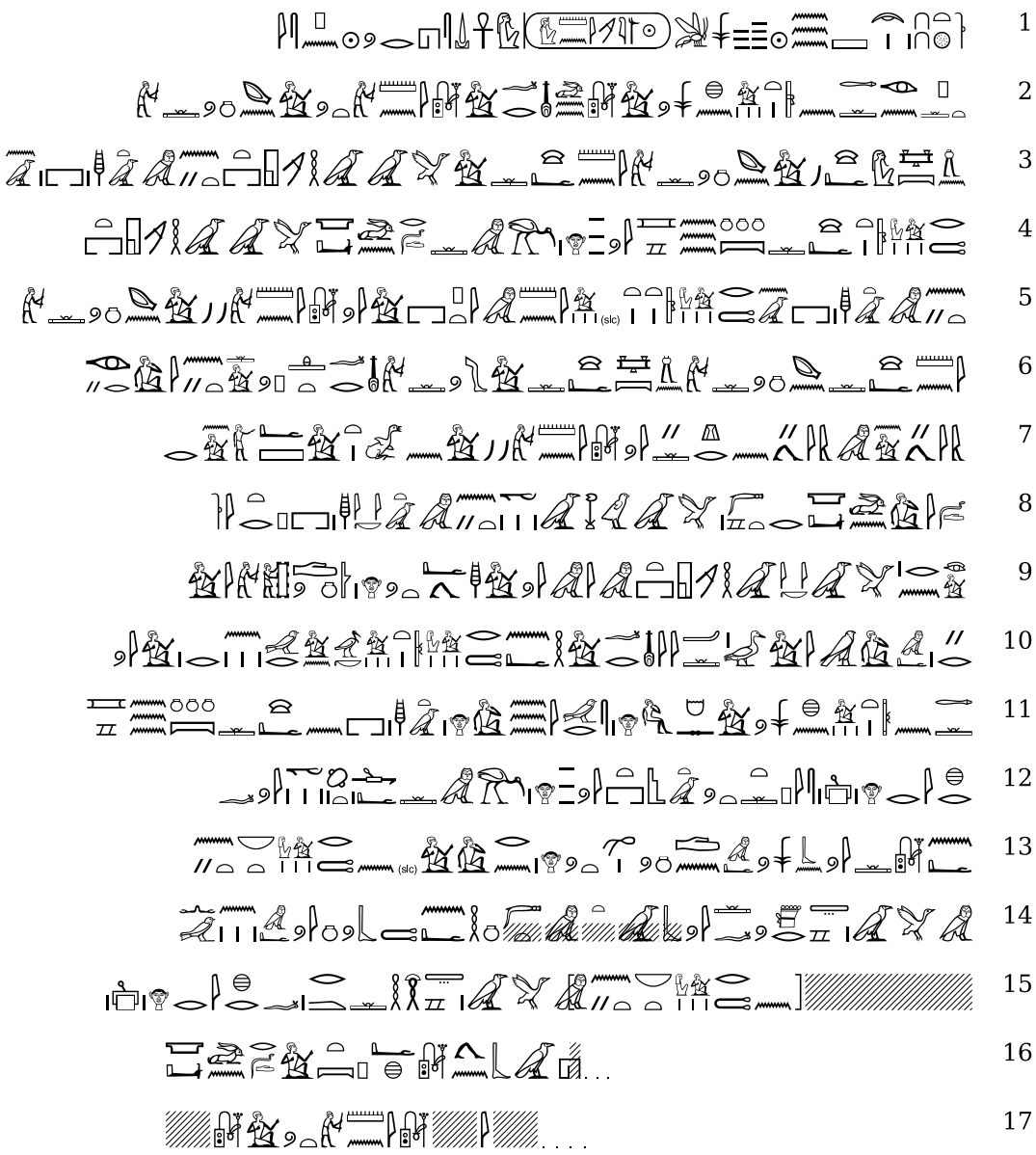
O. Florence 2621 verso (d'après la transcription de J. Černý rendue par Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 39).

Planche V



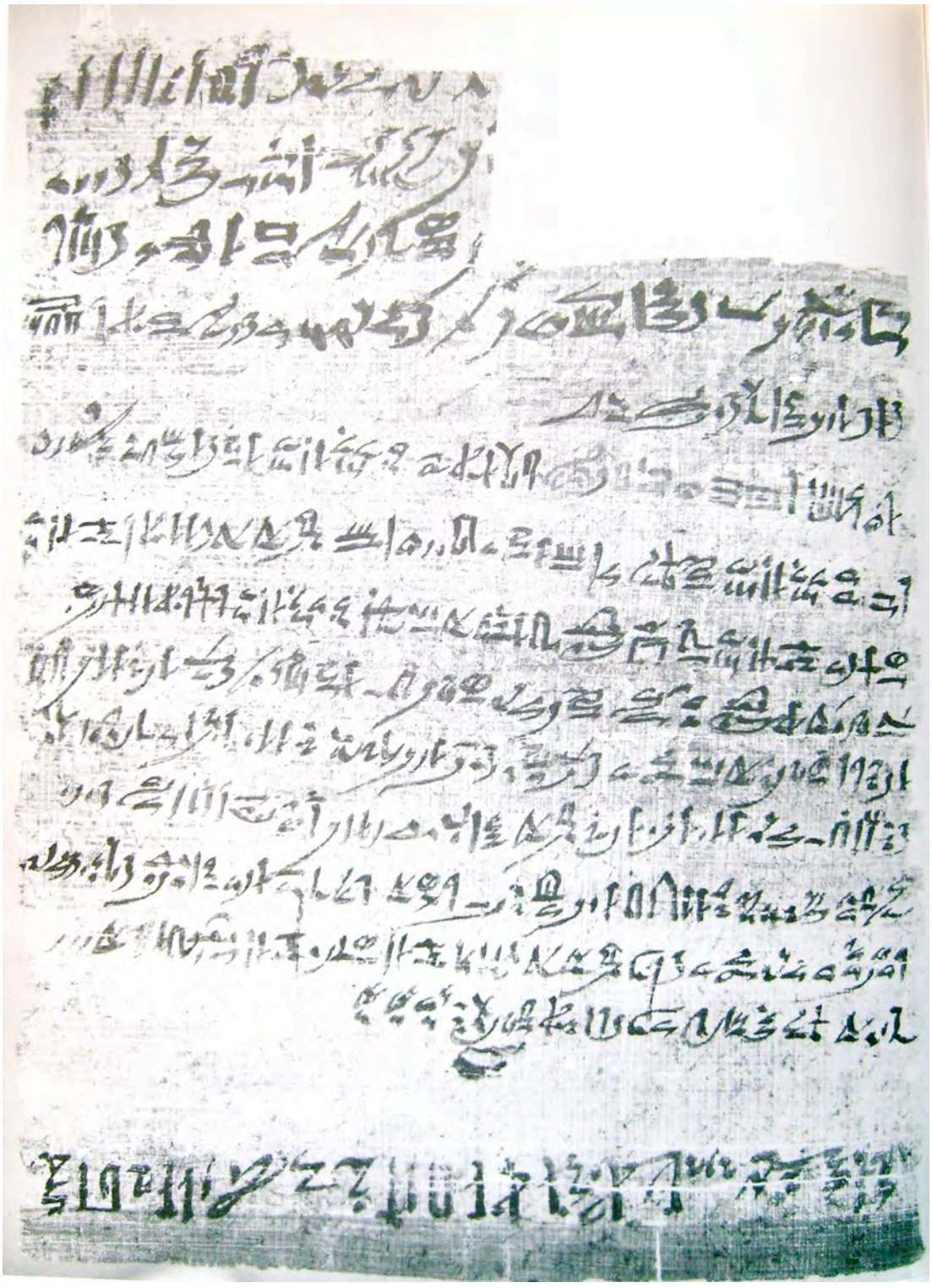
P. Berlin P 10496 recto (d'après Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 80).

Planche VI



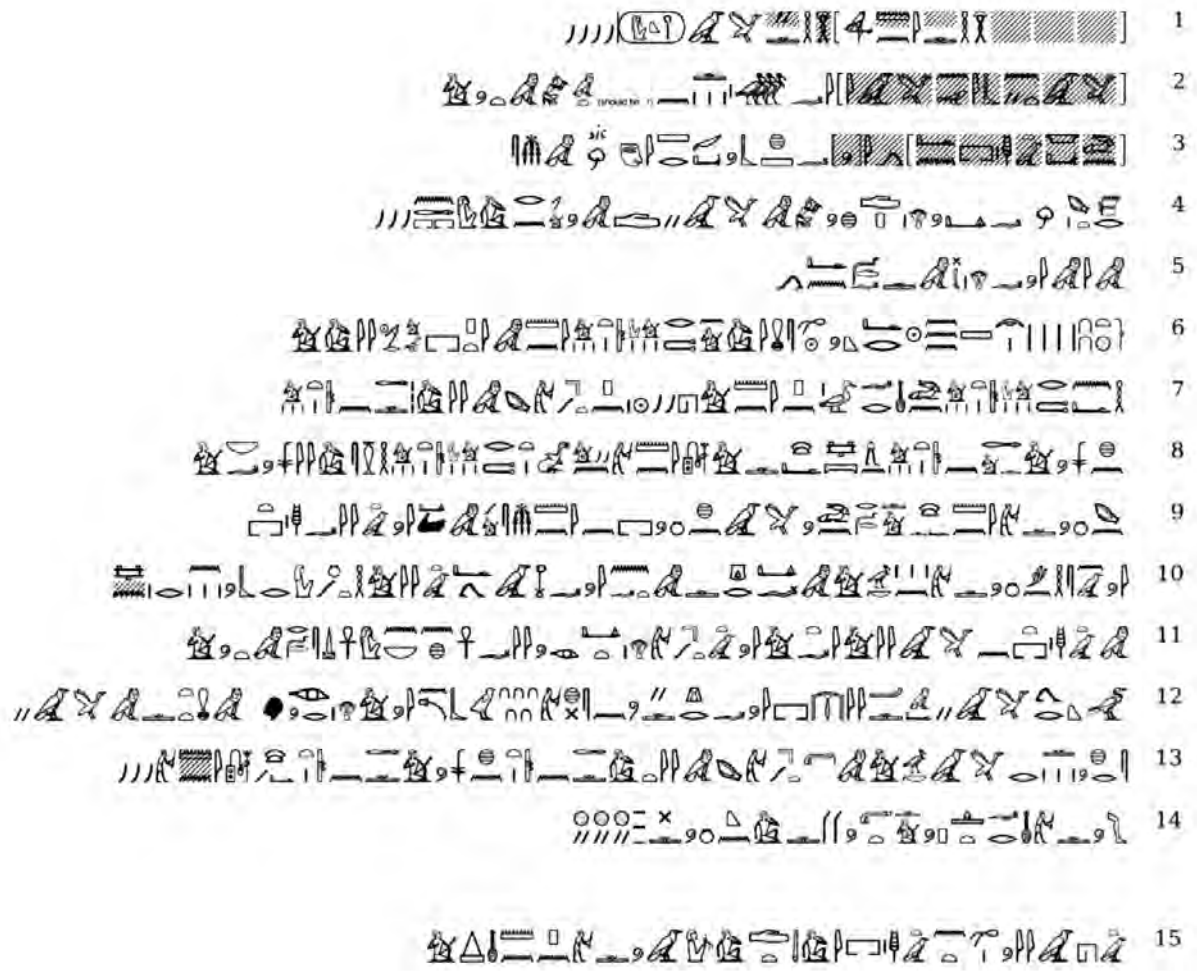
P. Berlin P 10496 recto (d'après la transcription de J. Černý rendue par Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 81).

Planche VII



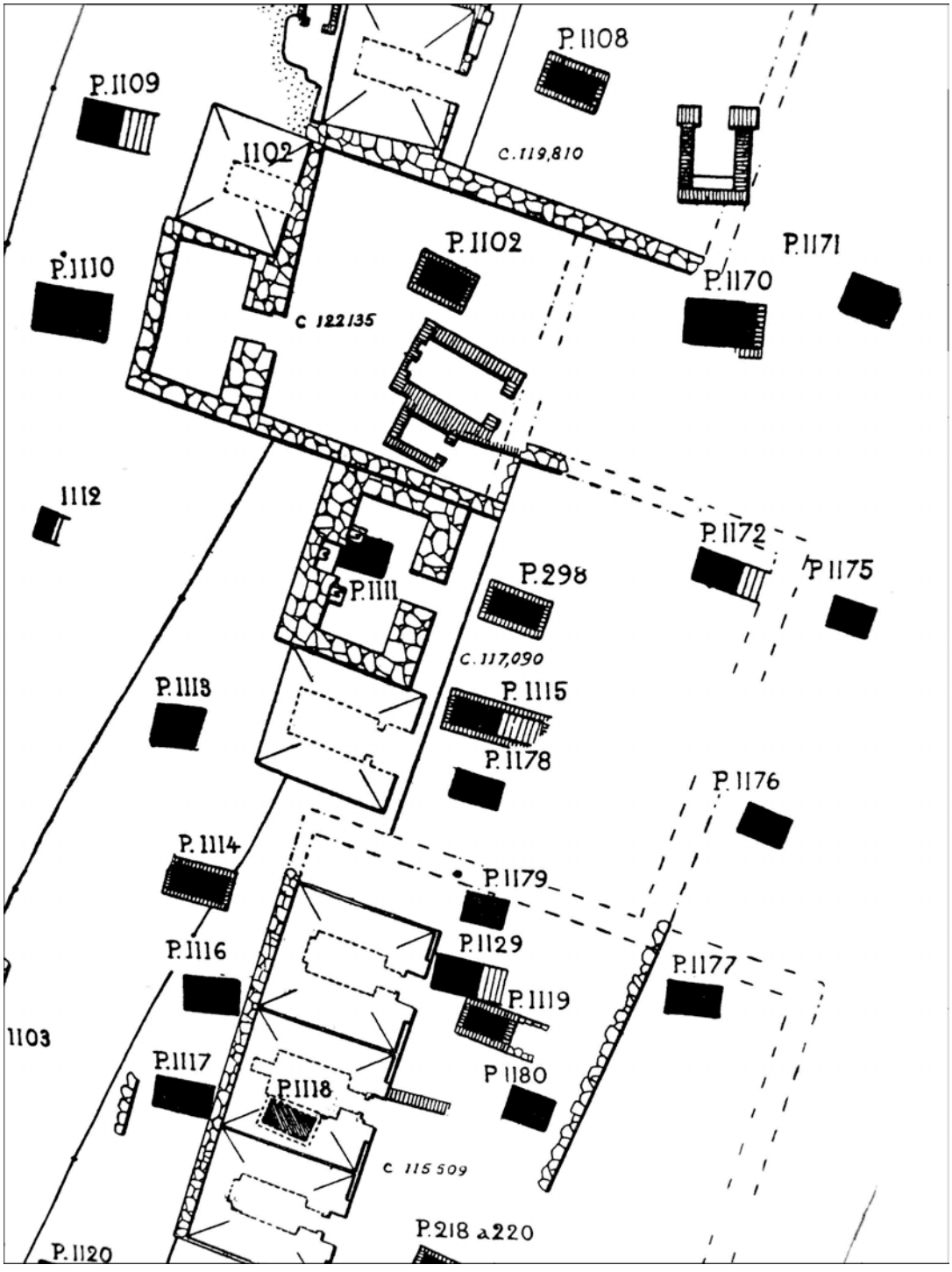
P. Berlin P 10496 verso (d'après Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 82).

Planche VIII



P. Berlin P 10496 verso (d'après la transcription de J. Černý rendue par Sh. Allam, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit* II, Tübingen, 1973, pl. 83).

Planche IX



Puits, chapelles, cours aux alentours de la TT 298 ; secteur sud de la nécropole (d'après B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el-Medineh (1927)*, *FIFAO* V, Le Caire, 1928, pl. I).

Costanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma[*]

Paolo Liverani

L'ISCRIZIONE DELL'OBELISCO DI Costanzo II nel Circo Massimo è un documento di grande notorietà, che è stato spesso utilizzato dagli storici per la ricostruzione della politica di Costanzo II, del suo rapporto con la città di Roma, con il suo senato e, più in generale, con il mondo pagano [1]. Il testo è tanto più interessante e stimolante in quanto possediamo anche la narrazione di Ammiano Marcellino [2] della visita a Roma di Costanzo nel 357 e della dedica dell'obelisco stesso, che diverge in alcuni significativi dettagli da quella dell'iscrizione, riflettendo una diversa tradizione, verosimilmente quella senatoria romana.

È stata riconosciuta la peculiarità di questa iscrizione, che non trova facilmente paralleli nel panorama epigrafico dell'epoca. Quel che tuttavia sembra sia mancato finora è l'esame del testo in se stesso, che specifichi in che cosa esattamente consista la sua peculiarità e in che cosa invece trovi consonanze, se ne esistono, con testi epigrafici coevi. Basti dire, per esempio, che i vari studiosi che hanno toccato il tema si limitano a scegliere tra le due ricostruzioni del testo lacunoso delle due ultime righe – quella risalente al Mercati, suo primo editore che ricostruì l'iscrizione al momento della scoperta, adottata anche dal *CIL*, e quella

---

[*] Devo all'amicizia di Gianfranco Agosti alcuni importanti suggerimenti i principali dei quali saranno rilevati in nota.

[1] R.O. EDBROOKE, "The Visit of Constantius II to Rome in 357 and Its Effect on the Pagan Roman Senatorial Aristocracy", *AJPh* 97, 1976, p. 40-61 (specie 57-58) ; É. DEMOUGEOT, "Obélisques égyptiens transférés à Rome en 357 et à Constantinople en 390", in *Hommages à François Daumas* I, *OrMonsp* 3, Montpellier, 1986, p. 153-172 ; G. FOWDEN, "Nicagoras of Athens and the Lateran Obelisk", *JHS* 107, 1987, p. 51-57 ; C. e O. NICHOLSON, "Lactantius, Hermes Trismegistus and Constantinian Obelisks", *JHS* 109, 1989, p. 198-200 ; G. FOWDEN, "Obelisks between polytheists and christians : Julian, Ep. 59", in H. Hokwerda, E.R. Smits, M.M. Woesthuis (ed.), *Polyphonia Byzantina : Studies in Honour of W.J. Aerts*, *Mediaevalia groningana* 13, Groningen, 1993, p. 33-38 ; M. VITIELLO, "La vicenda dell'obelisco lateranense tra versione ufficiale e tradizione senatoria. Magnenzio, Costanzo e il senato di Roma", *MediterrAnt* 2.1, 1999, p. 359-408 ; G. KELLY, "The New Rome and the Old: Ammianus Marcellinus' Silences on Constantinople", *ClQ* 53, 2003, p. 588-607 ; J.R. AJA SÁNCHEZ, "« Oboliscum in circo positum est » : monumentos tebanos en Roma y Constantinopla (s. IV). Memoria, expolio y religión", *AEspA* 80, 2007, p. 285-308. Sulla linea di Vitiello anche le riflessioni di F. MARCATTILI, "Circo Massimo. Architetture, funzioni, culti, ideologia", *BullCom* Suppl. 19, 2009, p. 233-239, che per i tempi dell'erezione rinvia anche a una notizia attribuita a tal Publio Vittore, tuttavia l'autore non esiste (R. VALENTINI, G. ZUCCHETTI, *Codice topografico della città di Roma* I, Roma, 1940, p. 201-204) e il testo è la tarda *Descrizione interpolata delle quattordici regioni di Roma* (*ibid*., p. 240) e dunque, benché di un certo potenziale interesse, è di problematica valutazione : per questo non compare nella letteratura scientifica dopo il Mercati. Sugli aspetti tecnici del trasporto e dell'erezione sono di vitale importanza per le sue ricadute sulla vicenda M. AZIM, J.-Cl. GOLVIN, "Étude technique de l'abattage de l'obélisque ouest du VII[e] pylône de Karnak", *CahKarn* 7, 1978-81 (1982), p. 167-180 ; 209-211 ; J.-Cl. GOLVIN, R. VERGNIEUX, "Le transfert de l'obélisque unique de Karnak à Rome : essai de restitution d'après un texte d'Ammien Marcellin", in *Mélanges d'Antiquité tardive*. *Studiola in honorem Noël Duval*, Turnhout, 2004, p. 7-25.

[2] Amm. 17. 4.

proposta invece dal Buecheler (eventualmente con un piccolo ritocco del Dessau, *ILS* 736) – ma tale scelta in genere manca di una giustificazione.

Infine, a ben vedere, le diverse traduzioni in lingue moderne [3] del testo latino contengono talvolta qualche scorrettezza e comunque lasciano sempre un residuo di sottintesi irrisolti a causa di un grado più o meno elevato di libertà nella versione, scelta certamente legittima e volta a salvare la dimensione letteraria del testo o anche solo la sua leggibilità, ma che paga il prezzo della rinuncia a una comprensione più profonda delle scelte lessicali e strutturali su cui si regge l'organizzazione del testo stesso in un delicato equilibrio.

Si propone dunque il testo latino seguito da una nuova traduzione, che potrà apparire poco fluida, ma che cerca di rispecchiare per quanto possibile fedelmente quelle scelte del testo che ritengo pertinenti dal punto di vista dell'analisi storica.

CIL VI 1163 :

Patris opus munusqu[e suum] tibi Roma dicavit
Augustus [toto Constan]tius orbe recepto
et quod nulla tulit tellus nec viderat aetas
condidit ut claris exa[equ]et dona triumfis.
Hoc decus ornatum genitor cognominis Urbis
esse volens caesa Thebis de rupe revellit.
Sed gravior divum tangebat cura vehendi
quod nullo ingenio nisuque manuque moveri
caucaseam molem discurrens fama monebat.
At dominus mundi Constantius omnia fretus
cedere virtuti terris incedere iussit
haut partem exiguam montis pontoq(ue) tumenti
credidit et placido vexerunt aequora fluctu
litus ad hesperium [Tiberi] mirante carinam
interea Romam ta[et]ro vastante tyranno
Augusti iacuit donum studiumque locandi
non fastu spreti sed quod non crederet ullus

[3] H. KASTL, *Der Lateranensische Obelisk in Rom. Schicksal eines antiken Baudenkmals*, München, 1964, p. 29, nota 44 (traduzione assai difettosa in quanto basata solo sull'edizione cinquecentesca del Mercati : l'autore è interessato alla storia moderna dell'obelisco più che all'antica) ; E. IVERSEN, *Obelisks in exile* I. *The obelisks of Rome*, Copenhagen, 1968, p. 55-64 (utilizza l'edizione del *CIL*, ma traduce con una libertà ai limiti della parafrasi ; ne dipende N. HENCK, *DOP* 55, 2001, 282-283) ; C. D'ONOFRIO, *Gli obelischi di Roma*, Roma, 1992, p. 246-247 (sulla base dell'edizione del *CIL*) ; M. VITIELLO, *La vicenda*, p. 361-362, nota 7 (sulla base dell'edizione del Buecheler-Dessau) ; E. COURTNEY, *Musa Lapidaria. A Selection of Latin Verse, Inscriptions*, *American Classical Studies* 36, Atlanta, 1995, p. 57, n. 31 (tralascia le integrazioni maggiori, anche se nella traduzione accetta almeno una parte delle proposte del Buecheler, ciò trasforma progressivamente una traduzione piuttosto fedele in una sempre più libera, tanto che nelle ultime due righe per dare un senso accettabile questo autore interpreta assai più di quanto sia ipotizzabile dalle integrazioni finora proposte per le lacune. Anche la punteggiatura differisce da quella che preferisco adottare).

tantae molis opus superas consurgere in auras.

Nunc veluti rursus ruf[is] avulsa metallis

20 *emicuit pulsatque polos haec gloria dudum*

auctori servata suo cum caede tyranni

redditur atque aditu Ro[mae vi]rtute reperto

victor ovans Urbiq[ue locat sublim]e tropaeum

principis et munus condi[gnis us]que triumfis.

L'opera del padre e il [suo] dono a te Roma dedicò Costanzo Augusto, una volta sottomesso [tutto] il globo, e ciò che nessuna terra portò, né alcuna età aveva visto (a te) eresse perché i doni fossero pari ai famosi trionfi.

5 Volendo il genitore che questo ornamento fosse decoro della città che porta il suo nome, lo tolse dalla rupe tagliata a Tebe.

Ma la preoccupazione del trasporto affliggeva grandemente il divo, poiché da nessun ingegno e sforzo e mano sarebbe stata mossa la caucasea mole : (così) ammoniva la fama che si spandeva qua e là.

10 Invece il signore del mondo, Costanzo, convinto che tutto ceda al valore, comandò che si muovesse sulle terre la non piccola parte di monte e ripose la sua fiducia nel mare rigonfio e le acque, con placida onda, condussero la nave alle spiagge d'Occidente, con meraviglia del [Tevere].

15 Nel mentre che (te) Roma devastava un tetro tiranno, rimase a giacere il dono così come la preoccupazione dell'Augusto per la sua collocazione : non per orgoglioso disprezzo, ma perché nessuno credeva che un'opera di tanta mole potesse levarsi alle aure celesti.

Ora, come di nuovo strappata alle cave rosseggianti

20 questa gloria a lungo conservata brillò e tocca i cieli ; una volta morto il tiranno viene restituita al suo committente e, trovato con il valore l'accesso a Roma,

23 il vincitore esultante [affida al tempo stesso l'altissimo] trofeo del principe alla città e [per sempre il (suo)] dono ai trionfi di pari dignità.

Le integrazioni del Mercati per le ultime due righe erano state giudicate insoddisfacenti dal Meyer [4] e tale giudizio venne accettato dall'editore dei *Carmina Latina Epigraphica*, che propose l'integrazione che segue :

Buecheler, *CLE* 279 :

23 *victor ovans Urbiq[ue favens ex host]e tropaeum*

principis et munus cond[it decorat]que triumfis.

che potremmo tradurre come segue :

il vincitore esultante [che favorisce] al tempo stesso la Città con il trofeo del principe [tolto al nemico] ed erige e [decora] il (suo) dono con i trionfi.

[4] H. MEYER, *Anthologia veterum latinorum epigrammatum et poematum* I, Lipsiae, 1835, p. 207, n. 816 : "*urbique locat* male suppletum. *que* enim in *urbique* intelligi non potest".

Il Buecheler aggiunse uno stringato commento con la parafrasi interpretativa che riporto di seguito : "quae supra scripsi, grammaticae satis faciunt : *victor ovans hostile tropaeum condit, Urbi dicans princeps munus suum auget triumphis*" ("vincitore esultante erige il trofeo del nemico, dedicando alla città il suo dono, il principe lo accresce con i trionfi").

Nella parafrasi innanzitutto sembra difficile da giustificare *hostile* perché non si vede per qual motivo l'Egitto dovrebbe essere ritenuto nemico di Costanzo II né – in alternativa – come potrebbe essere attribuito a Magnenzio, che pure era responsabile del ritardo nell'erigere l'obelisco. È questo il motivo che spinse evidentemente il Dessau (*ILS* 736) a cassare "*ex hoste*" recuperando l'integrazione del *CIL* "*sublime*" [5]. Tale integrazione appare inoltre decisamente più intonata con il *topos* dell'opera che tocca il cielo sottolineata già ai vv. 18 (*in auras*) e 20 (*pulsat polos*) [6].

La scelta tra le due integrazioni finora proposte, non può giocarsi però solo sul singolo dettaglio, ma mi pare debba piuttosto avvenire alla luce di due osservazioni preliminari : la prima riguarda la circolarità del testo, che riprende in chiusura il tema enunciato nelle prime righe [7] ; la seconda concerne la simmetria che struttura tutto il testo per coppie e parallelismi. Vediamo meglio cosa significano tali osservazioni : la prima riga si apre definendo l'obelisco stesso come "opera del padre (Costantino) e dono suo (di Costanzo)". Inoltre al v. 4 si dichiara l'intento che i doni fossero allo stesso livello dei trionfi. Lo stesso schema simmetrico ritorna alle ultime righe se accettiamo la ricostruzione testuale del Mercati e quindi del *CIL*, dove il *sublime tropaeum principis* equivale al *patris opus* dell'*incipit* (e dunque il *princeps* va identificato con Costantino), mentre ancor più chiaramente il *munus* di Costanzo viene designato sia all'inizio che alla fine con lo stesso termine. Inoltre, sia nella quarta riga che nell'ultima – sempre seguendo l'integrazione del Mercati – il *munus* è qualificato come equivalente per dignità ai trionfi.

Questa simmetria tra padre e figlio da un lato e tra dono e trionfo dall'altro si attenua notevolmente e si sfoca se si accettano invece le integrazioni del Buecheler : in quest'ultima ricostruzione, infatti, il vincitore da un lato favorisce la città con il trofeo, dall'altro erige il dono e lo decora con i trionfi, il che significa disegnare quasi uno schema triadico, che non ha più un rapporto necessario e intuitivo con le prime righe.

Già alla luce di queste osservazioni si può vedere come nelle linee portanti la soluzione accettata dal *CIL* risulti di gran lunga preferibile nel restituire l'ossatura del carme. È dunque entro queste coordinate che andrà cercata una soluzione alle obiezioni del Meyer e all'imbarazzante cumulo delle congiunzioni coordinanti. Tale soluzione mi viene suggerita dall'amico Gianfranco Agosti e mi pare si inserisca perfettamente nella struttura simmetrica suesposta mediante una ripresa del lessico utilizzato al v. 4. Se infatti integriamo all'ultima riga *principis et munus condi[gnis claris]que triumfis*, otteniamo un testo assai più scorrevole e soddisfacente sotto il punto di vista sia formale che tematico. La traduzione delle ultime cinque righe dunque risulterà modificata come segue :

---

[5] Dessau recupera anche l'integrazione accettata dal *CIL* per la r. 13 : *credidit, et placido [vexerunt aequora flu]ctu* al posto di quella proposta dal Buecheler : *credidit, et placido [devexit per mare flu]ctu*. In questo caso però la scelta tra le due ha conseguenze meno sensibili sulla comprensione complessiva del testo.

[6] Sul *topos* cfr. il commento di G. Agosti a Nonno di Panopoli, *Parafrasi al Vangelo di San Giovanni*, *Studi e testi* 22, Firenze, 2003, p. 271-273, 5.1 ; ringrazio l'autore per la segnalazione.

[7] Una struttura ad anello era stata riconosciuta anche da E. COURTNEY, *Musa Lapidaria*, p. 252, ma limitandosi a osservare ricorrenze verbali.

> Ora, come di nuovo strappata alle cave rosseggianti questa gloria a lungo conservata brillò e tocca i cieli ; una volta morto il tiranno viene restituita al suo committente e, trovato con il valore l'accesso a Roma, il vincitore esultante [affida al tempo stesso l'altissimo] trofeo del principe alla città e il (suo) dono [agli illustri] trionfi di pari dignità.

La scelta di assumere la simmetria appena delineata come chiave interpretativa di tutta l'iscrizione non si basa solo su un'esigenza estetica : al contrario è possibile spiegarla come parte di uno schema che, ponendo in parallelo Costantino e Costanzo, presenta il figlio come emulo del padre, ma al tempo stesso come colui che completa e perfeziona quello che al padre non era riuscito. La necessità di questa lettura risulta chiara se poniamo il nostro testo in rapporto con quello di alcune altre importanti iscrizioni costantiniane di Roma, che dovevano essere presenti all'estensore del componimento e, verosimilmente, almeno a una parte del suo pubblico.

Incominciamo dunque con l'esame della forma del testo e di alcune sue scelte lessicali e concettuali. La forma dell'iscrizione, innanzitutto, è assai poco epigrafica e si cercherebbe a lungo in questi stessi anni un parallelo calzante. È più facile, infatti, avvicinare il testo a un panegirico che a un'iscrizione commemorativa, in quanto in esso non viene espressa un'informazione impersonale e oggettiva, come è normale nella tradizione epigrafica ufficiale e monumentale, ma piuttosto possiamo riconoscervi una sorta di apostrofe, con la quale un attore, coincidente di fatto con il lettore stesso, si rivolge a Roma per magnificare le imprese dell'imperatore. Si tratta di un dispositivo linguistico che coinvolge chiunque legga il testo – e la lettura antica avveniva spesso a voce alta [8] – per il solo fatto di leggerlo, in quanto il lettore viene automaticamente preso nel meccanismo dialogico predisposto in modo da fargli assumere il ruolo dell'enunciatore, piuttosto che quello del destinatario dell'informazione. Il testo, inoltre, non si limita a personalizzare l'enunciazione, ma ne definisce anche il tempo e il luogo in maniera da riferirli al tempo e al luogo dell'enunciatore attraverso una serie di deittici : *hoc decus, haec gloria*, *nunc* [9], un procedimento che la semiotica di scuola parigina definirebbe *embrayage* [10].

---

[8] Soprattutto possiamo ipotizzarla nel caso di lettori semiletterati o per letterati che leggono a beneficio di un destinatario illetterato. Sul problema B.W. KNOX, *Silent Reading in Antiquity*, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 19, 1968, p. 421-435 ; P.W. VAN DER HORST, *Silent Prayer in Antiquity*, *Numen* 41.1, 1994, p. 1-25 ; W.A. JOHNSON, *Toward a sociology of reading in classical antiquity*, *AJPh* 121, 2000, p. 593-627 ; S. BUSCH, *Lautes und leises Lesen in der Antike*, *RhM* 145, 2002, p. 1-45. Cfr. anche le importanti osservazioni di L. PIETRI, in A. Donati (ed.), *La terza età dell'epigrafia (Colloquio AIEGL, Bologna 1986)*, Faenza, 1988, p. 149-150 relative ai possibili mediatori con il pubblico illetterato. Per epoche posteriori vedi A.-M. TALBOT, *Epigrams in Context: Metrical Inscriptions on Art and Architecture of the Palaiologan Era*, *DOP* 53, 1999, p. 75-90, specialmente p. 77-78, 86 ; fondamentale A. PAPALEXANDROU, "Text in context: Eloquent monuments and the Byzantine beholder", *Word and Image* 17, 2001, p. 259-283 ; *id*., "Echoes of Orality in the Monumental Inscriptions of Byzantium", in L. James (ed.), *Art and Text in Byzantine Culture*, Cambridge, 2007, p. 161-187. Anche le immagini dipinte potevano usufruire di una mediazione interpretativa : cfr. l'*aedituus* della basilica di S. Cassiano a Imola in Prud., *Perist*. 9.17 e segg. oppure l'illustrazione omiletica di un affresco raffigurante la lapidazione di Stefano e la conversione di Paolo in Aug., *Serm*. 316.5. Più in generale cfr. G. CAVALLO, *Tracce per una storia della lettura a Bisanzio*, *BZ* 95, 2002, p. 423-444 ; G. AGOSTI, "Immagini e poesia nella tarda antichità. Per uno studio dell'estetica visuale della poesia greca fra III e IV sec. d.C.", in L. Cristante (ed.), *Incontri triestini di filologia classica 4 (2004-2005). Phantasia. Il pensiero per immagini degli antichi e dei moderni (Atti Congr. Int. Trieste, 28-30 aprile 2005)*, Trieste, 2006, 351-374 ; *id*., "Epigrammi lunghi nella produzione epigrafica tardoantica", in A.M. Morelli (ed.), Epigramma longum. *Da Marziale alla Tarda Antichità (Atti Conv. Int. – Cassino, 29-31 maggio 2006)* II, Cassino, 2008, p. 663-692.

[9] Sarà forse già chiaro che mi riferisco alla teoria dell'enunciazione formulata da É. BENVENISTE, *Problemi di linguistica generale*, Milano, 1971 (ed. originale : Paris, 1966), e sviluppata soprattutto nell'ambito della

Se cerchiamo paralleli epigrafici, potremo trovarli nella produzione privata e funeraria, ma assai difficilmente in quella onoraria e monumentale pubblica coeva. O per meglio dire, non si trovano paralleli se non in un unico caso non molto anteriore : nell'iscrizione, cioè, dell'arcone trionfale della basilica vaticana di S. Pietro, quella inserita nel mosaico raffigurante Costantino che offre la basilica a Cristo e a S. Pietro [11]. Quest'iscrizione era costituita da un distico che recitava :

Quod duce te mundus surrexit in astra triumphans

hanc Constantinus Victor tibi condidit aulam [12].

Poiché sotto la tua guida il mondo s'innalzò trionfante verso gli astri

Costantino Vincitore ti costruì questa basilica.

Il distico ha in questo caso una funzione quasi liturgica : leggendolo il singolo fedele o il popolo raccolto nella navata si rivolgeva al Cristo raffigurato nel mosaico stesso e innalzava la sua lode per l'opera di Costantino, dando al tempo stesso la motivazione che aveva spinto l'imperatore a costruire la basilica.

Nell'obelisco di Costanzo il contesto – verrebbe da dire il *Sitz im Leben* – non è paraliturgico, ma piuttosto è quello di una celebrazione civile, politica e laica, in altre parole di un panegirico. Quello, però, che qui preme sottolineare è che la struttura enunciazionale è esattamente la stessa dell'iscrizione musiva vaticana, con la sola differenza che – anziché a Cristo – il lettore si rivolge a Roma e che questa non è raffigurata iconograficamente, ma presente materialmente in quanto il monumento sorge in uno dei luoghi centrali dell'Urbe e la lettura viene rivolta alla sua popolazione, raccolta proprio nel Circo.

Se passiamo dalla forma al lessico, guadagniamo un ulteriore importante dettaglio : nell'iscrizione dell'obelisco (v. 10) Costanzo è definito *dominus mundi*. Una terminologia simile è un *unicum* nella titolatura epigrafica di quest'imperatore, dove semmai ricorre il più normale *dominus totius orbis* [13], che qui ricorre anche al v. 2. In precedenza il termine *mundus*

---

semiotica generativa di Greimas e della sua scuola : A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio* (II ed.), Milano, 2007, p. 104-107 (ed. originale : Paris, 1979).

[10] Quel procedimento, cioè, che crea un'illusione di compresenza e di contemporaneità tra l'enunciatore e l'enunciatario : A.J. GREIMAS, J. COURTÉS, *op. cit.*, p. 98-100.

[11] Per un'esposizione più dettagliata rinvio ai miei precedenti lavori : P. LIVERANI, in A. Donati, G. Gentili (ed.), *Costantino il Grande. La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente (catalogo della mostra, Rimini, 13 marzo-4 settembre 2005)*, Milano, 2005, p. 77-78 ; *id.*, in A. Demandt, J. Engemann (ed.), *Konstantin der Große. Geschichte – Archäologie – Rezeption (Akten des Internationales Kolloquiums, 10.-15. Oktober 2005, Trier)*, Trier, 2007, p. 238-241 ; *id.*, "Costantino offre il modello della basilica sull'arco trionfale", in M. Andaloro (ed.), *La pittura medievale a Roma. 312-1431. L'Orizzonte tardoantico e le nuove immagini, 312-468. Corpus I*, Milano, 2006, scheda 2b, p. 90-91 ; *id.*, "Saint Peter's, Leo the Great and the leprosy of Constantine", *PBSR* 76, 2008, p. 155-172. Di recente C. CARLETTI, "Epigrafia dei cristiani in occidente dal III al VII sec.", *Ideologia e prassi* 103, Bari, 2008, p. 247-248, n. 152 propone di leggere *mundus* come riferito a Costantino, ma la lettura appare in contrasto con tutto il contesto e non è accettabile.

[12] *ICUR* II, 4092.

[13] L. BORHY, "*Constantius toto orbe victor triumfator semper Augustus*. Die Titulatur Constantius' II. bei Ammianus Marcellinus. Ein Kommentar zur Kaiserpropaganda", in *Atti del XI Congresso internazionale di epigrafia greca e latina (Roma 18-24 settembre 1997)* II, Roma, 1999, p. 659-668, specie p. 662-663 (= "*Constantius toto orbe victor triumfator semper Augustus*. Die Titulatur des Constantius II. bei Ammianus Marcellinus. Ein Kommentar zur Kaiserpropaganda", *ActaAntHung* 40, 2000, p. 35-44). Anche nelle fonti letterarie è rarissima, per quest'epoca conosco solo due attestazioni in Ammiano : la prima (19.2.11) è l'acclamazione di Costanzo II come *dominus rerum et mundi* da parte dell'esercito romano assediato ad Amida

era stato utilizzato solo per Costantino a cominciare dal panegirico del 321, dove l'imperatore è chiamato *lumen mundi* [14]. A partire dalla stessa data e – in ogni caso – entro il 324-325 Optatianus Porphyrius compose i suoi carmi figurati [15] dedicati a Costantino, facendo un uso addirittura smodato di questa terminologia, utilizzandola in tutte le variazioni possibili : l'imperatore è la mite clemenza del mondo [16], è la sua luce (VIII.1 ; XI.13), la sua gloria (XII.1), il suo decoro (XIV.1 ; XV.1 ; XIX.2), è *caput mundi* (XI.3), il figlio Crispo è la sua salvezza (IX.23). La lista potrebbe continuare [17], ma è più interessante fare un'altra osservazione : mentre l'equivalente termine greco *kosmos* è abbastanza frequente nell'epigrafia onoraria imperiale, *mundus* non compare che in un unico altro caso [18] e cioè proprio nel distico appena citato della basilica di S. Pietro.

L'insistenza sul termine *mundus* non è esagerata se si afferra il suo significato politico. A tal fine si deve tornare ancora una volta a esaminare l'uso che ne fa Optatianus, delimitandone il valore semantico in opposizione a un altro termine affine : *orbis*. Questo secondo concetto può apparire in diversi casi sinonimo di *mundus*, ma a un esame attento esso rivela un'accezione tendenzialmente più ristretta [19]. Optatianus, per esempio, si rivolge a Costantino che passerà "invitto per le regioni del mondo secondo il voto dell'emisfero orientale" (*voto pius orbis Eoi* XIV.9) [20], stabilendo una chiara gerarchia tra i due vocaboli secondo la quale il *mundus* include l'*orbis*. Lo stesso accade quando Optatianus loda l'imperatore perché "riunificando le parti divise del triste mondo" (*maesti divortia mundi*) riunisce "le due parti abitate uguali" (*orbes pares* XIV.32-33). Tra le altre occorrenze del termine *orbis*, in sei Optatianus allude chiaramente all'intera ecumene [21], invece diverse hanno un contesto per il quale il termine acquista una pregnanza molto maggiore se si intende con *orbis* una sola metà dell'impero. Ciò avviene per esempio nelle tre occorrenze nel carme XIV (nel v. 29 e due volte nei versi intessuti), dove tale significato andrebbe dedotto per coerenza con le altre due occorrenze già citate nello stesso carme (vv. 9 e 33). Nel carme VIII, composto in un

---

dai Persiani, la seconda (23.3.8) è riferita invece a Giuliano dai principi Saraceni supplici che lo onorano come *mundi nationumque suarum dominum*. A. DEMANDT, *Zeitkritik und Geschichtsbild im Werk Ammians*, *Habelts Dissertationsdrücke*, *Reihe Alte Geschichte* 5, Bonn, 1965, p. 25.

[14] *Paneg*. IV (X). 12.3.

[15] Si può far riferimento alla preziosa edizione e traduzione di G. Polara. Quanto alla cronologia si osservi che il termine *mundus* compare già due volte in uno dei carmi più antichi della raccolta, il XV (vv. 1 e 11) difficilmente databile con precisione, poi nell'VIII (vv. 1 e 22) databile al 320-321, nel X (v. 21) con allusioni alla spedizione contro i Sarmati del 322, nel VII (vv. 13, 23, II) e nel XII (vv. 1 e 5) del primo periodo dell'esilio dell'autore (322-323) e infine in numerosi altri (II. 2 ; IX. 23 ; XI. 3, 9, 13 ; XIII .2, 9 ; XIV. 1, 10, 19, 23, 32 ; XIX. 2) tutti del periodo 324-325.

[16] Verso intessuto nel carme VII.

[17] Inoltre Costantino è causa di gioia per il mondo (VII. 13), è l'origine della benevolenza divina che su di esso si spande (VII. 23 ; XV. 11), gli dona l'età dell'oro (XIV. 18, 22), lo attraversa invitto (XIV. 9), ne è sostenuto (XIII. 2), lo rasserena (XIII. 9), vi esercita la sua autorità (XII. 5), ne riunisce le metà divise (XIV. 31). Nel cardine dell'universo (*aetherio … in cardine mundi*) è il traguardo della casa imperiale (VII. 22). Infine sono di Roma le leggi del mondo (X. 21), il quale trepida per la libertà (XI. 9). Cfr. anche il verso *aurea sic mundo disponas saecula toto* intessuto nel carme II.

[18] A. MASTINO, "*Orbis*, κόσμος, οἰκουμένη : aspetti spaziali dell'idea di impero universale da Augusto a Teodosio", in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia (Atti III seminario internazionale di studi storici "Da Roma alla terza Roma" [Roma, 21-23 aprile 1983])*, Napoli, 1986, p. 63-162 : unica ulteriore attestazione in ambito ufficiale sono alcune emissioni monetali di Carausio.

[19] In generale sul termine e sul concetto cfr. J. VOGT, "*Orbis Romanus*. Ein Beitrag zum Sprachgebrauch und zur Vorstellungswelt des römischen Imperialismus", in Orbis. *Ausgewählte Schriften zur Geschichte des Altertums*, Freiburg, Basel, Wien, 1960, p. 151-171.

[20] Forse reminiscenza di Ovid., *Fast*. 3. 466 ; 5. 557.

[21] II. 19 ; IX. 31 ; XIII. 10 ; ma in VII. 29 e in XI. 2 e 18 si specifica *totus orbis*.

momento anteriore alla sconfitta di Licinio, Costantino è *votis post editus orbis* (v. 14), che verrebbe di tradurre : "fatto imperatore per i voti del (suo) emisfero", sulla base cioè delle preghiere e delle speranze della parte occidentale. Questo significato è più esplicito pochi versi più avanti (32), quando Optatianus loda l'imperatore perché *orbi dona tuo praestas*, cioè perché "offri i doni al tuo emisfero". In IX.3-4 Costantino ha il trofeo delle guerre *vindice sub dextra reddens feliciter orbem / consiliis*, ossia perché "riporta felicemente l'emisfero (di Licinio) alla saggezza sotto la sua destra vendicatrice" e tale interpretazione si rafforza considerando quanto segue immediatamente : *iterum suadens et cuncta referre / Roma, tibi*, ossia "persuadendo di riassegnare nuovamente ogni cosa a te, o Roma" dove *orbis* e *cuncta* vanno intesi in opposizione reciproca come la parte e il tutto. Nel carme X sarebbe allettante tradurre con criteri simili i vv. 21-23 : *Concordi saeclo Romae decus et sibi mundi / iura sui, tot lux populis orbique tropaeum / sic data sunt*, cioè "così sono stati dati a quest'epoca concorde il decoro di Roma e a quest'ultima il diritto del(l'intero) suo mondo, a tanti popoli la luce e all'emisfero (occidentale) il trofeo", dove *orbis* costituisce l'equivalente del successivo *res Latia* (v. 34). Alla fine dello stesso carme (v. 35) il *pacato orbe* è ancora una volta la metà occidentale, che ha trovato la pace grazie alla vittoria di Costantino sui Sarmati nel 322. Nel carme XII gli *orbis vota tui* (v. 18) sono i voti del suo emisfero, quello occidentale. Infine in XV.1 Costantino, ancora responsabile della sola metà occidentale dell'impero, è sommo decoro del mondo (*decus mundi summum*), ma pio rettore solo del suo emisfero (*rector pius orbis*).

La conclusione logica di questo esame un po' pedante è che nel mosaico vaticano l'uso del termine *mundus* si rivela particolarmente significativo nel sottolineare la riunificazione sotto il comando di Costantino dell'intero territorio dell'impero, precedentemente diviso con Licinio, e la sua sottomissione al Cristo che ha guidato l'imperatore in tutta l'operazione. Nell'iscrizione dell'obelisco il senso implicito non sembra molto diverso : qui si specifica *toto orbe* (v. 2) per chiarire che si tratta dell'intero impero riunificato e non solo di una sua metà, mentre il titolo di *dominus mundi* allude ancora una volta alla raggiunta riunificazione successiva alla sconfitta di Magnenzio. In altre parole Costanzo II è emulo di Costantino in quanto, come il padre, è riuscito a ristabilire l'unità compromessa. Inoltre, come Costantino aveva sconfitto Massenzio, definito tiranno sull'arco a lui dedicato dal senato [22], così anche Costanzo II ha sconfitto quello che sull'obelisco viene definito "tetro tiranno" (vv. 15 e 21).

Trascurando altre coincidenze tematiche più generiche tra l'iscrizione dell'obelisco e quella del mosaico vaticano, si deve passare ora a confrontare un'altra importante iscrizione della basilica di S. Pietro, quella che si trovava nell'abside e che riporto qui di seguito :

ICUR II 4094 :

Iustitiae sedes, fidei domus, aula pudoris,
haec est quam cernis pietas quam possidet omnis,
quae patris et filii virtutibus inclyta gaudet,
auctoremque suum genitoris laudibus aequat.

Sede di giustizia, dimora della fede, aula del pudore,

[22] *CIL* VI, 1139.

tale è quel che vedi, quel che ogni pietà possiede,
che nella sua gloria si rallegra delle virtù del padre e del figlio,
e rende pari il suo committente alle lodi del genitore [23].

Anche in questo caso è necessaria una piccola digressione per correggere l'interpretazione vulgata di questo testo che, preso isolatamente, è alquanto sibillino. Le letture che ne venivano date si sono a lungo incagliate in un'aporia apparentemente insolubile : in sintesi un'interpretazione politica identificava nel padre e nel figlio rispettivamente Costantino e Costanzo II [24], ma si scontrava con la difficoltà che l'*auctor* di *haec quam cernis*, cioè della basilica stessa, è il figlio, dunque dovrebbe essere identificato con Costanzo II, contrariamente a quanto dichiarano l'iscrizione dell'arcone trionfale sopra discussa e il *Liber Pontificalis* (34.16-20). Per brevità si possono omettere altri indizi meno espliciti [25]. L'interpretazione teologica [26], invece, vede nel padre e nel figlio la prima e la seconda persona della Trinità. Tuttavia anche questa teoria incontra ostacoli insormontabili : come notava Pietri, l'allusione alle "virtù del padre e del figlio" avrebbe in questo caso un indubbio sapore ariano poiché l'espressione ortodossa avrebbe dovuto parlare piuttosto di un'unica virtù comune al padre e al figlio [27]. Inoltre definire Cristo *auctor* della basilica è alquanto inverosimile.

Le difficoltà dell'interpretazione sono nate in realtà dall'assunzione preliminare di un presupposto indimostrato, ossia dalla datazione del mosaico all'epoca di Costanzo II, basata sulle prime attestazioni dell'iconografia della *Traditio legis*, che – secondo una ricostruzione che trova sostanzialmente concorde la critica – sarebbe stata la scena raffigurata nel catino della stessa abside [28]. Altro ostacolo alla retta comprensione della nostra iscrizione sorge dal fatto che essa è stata separata dal suo contesto. A un esame più severo, infatti, il problema non può che apparire come segue : si ha un mosaico la cui immagine è perduta e che ipoteticamente – sia pure con buoni argomenti – viene identificata con una *Traditio legis*, associato a un'iscrizione non molto esplicita posta nella stessa abside e a una seconda più

[23] LIVERANI, in *Costantino* (*cit*. nota 11) ; *id*., in *Konstantin* (*cit*. nota 11), p. 241-242 ; *id*., *PBSR* 76, 2008, p. 158-161.
[24] Già T. MOMMSEN, *MGH, Gesta Pontificum Romanorum I.1, Liber Pontificalis (Pars prior)*, Berolini, 1898, XXVII, nota 6, ma cfr. da ultimo R. KRAUTHEIMER, "A Note on the Inscription in the Apse of Old St. Peter's", *DOP* 41, 1987, p. 317-320 ; C. CARLETTI, in *La comunità cristiana di Roma. La sua vita e la sua cultura dalle origini all'alto medioevo*, Città del Vaticano, 2000, p. 441-442.
[25] L'ultima trattazione complessiva sul problema della cronologia della basilica è di R. KRAUTHEIMER, "The Building Inscriptions and the Dates of Construction of Old St. Peter's. A Reconsideration", *RömJbKGesch* 25, 1989, p. 3-22.
[26] J. RUYSSCHAERT, "L'inscription absidiale primitive de S. Pierre. Texte e contexte", *RendPontAcc* 40, 1967-68, p. 171-191. In un primo tempo tale teoria era stata accettata anche da Krautheimer (in R. KRAUTHEIMER, S. CORBETT, A.K. FRAZER, W. FRANKL, *Corpus Basilicarum Christianarum Romae* V, Città del Vaticano, 1977, p. 172).
[27] Ch. PIETRI, *Roma Christiana* I, Roma, 1972, p. 56-57, che cita opportunamente l'espressione ortodossa di papa Damaso, *Ep*. 2, fr. 1.
[28] T. BUDDENSIEG, "Le coffret en ivoire de Pola, Saint-Pierre et le Latran", *Cahiers Archéologiques* 10, 1959, p. 157-200 ; W.N. SCHUMACHER, "*Dominus legem dat*", *RömQSchr* 54, 1959, p. 1-39 ; J. RUYSSCHAERT, "L'inscription absidale primitive de St.-Pierre. Texte et contextes", *RendPontAc* 40, 1967-68, p. 171-191 ; G.L. RAVAGNAN, in *Restituzioni 1999, Capolavori restaurati*, Vicenza, 1999, p. 22-30 ; D. LONGHI, *La capsella eburnea di Samagher : iconografia e committenza*, Ravenna, 2006, p. 36-43 ; F.R. MORETTI, "La *traditio legis* nell'abside", in Andaloro (ed.), *La pittura medievale*, p. 87-90, scheda 2a.

precisa che correva sull'arco dell'abside stessa e che non può essere considerata separatamente dalla prima iscrizione e dalla figurazione.

Prima ancora di esaminare nei dettagli le iscrizioni, mi pare evidente che tra una coppia di iscrizioni ricostruibili con sicurezza (benché la seconda solo in modo frammentario) e un'immagine ricostruita per via ipotetica, ci si debba affidare di preferenza alle iscrizioni per evidenti motivi di metodo. Dunque sarà l'immagine musiva a essere datata dalle iscrizioni e non viceversa.

Partiamo quindi dalle iscrizioni : la prima – quella più discussa – deve una sua certa oscurità al semplice fatto che la parte referenziale e informativa – con il dedicante, il motivo e l'occasione della dedica – era affidata alla seconda iscrizione, quella frammentaria, che ci è conservata da una copia quattrocentesca. Quest'ultima consiste di solo quattro parole :

> *Costantini expiata (…) hostili incursione* (*ICUR* II, 4095).
>
> …di Costantino… espiata ... l'incursione del nemico…

Poiché normalmente l'occupazione degli spazi disponibili per la decorazione e le dediche seguiva una logica che preferiva utilizzare per prima la posizione più visibile e di maggior rilievo, dobbiamo presumere che le iscrizioni dell'abside siano più antiche dell'iscrizione dell'arcone trionfale (cioè del 325-326) e in tal caso l'incursione nemica deve essere identificata con quella dei Sarmati del 322.

Inoltre, passando alla prima iscrizione, quella in distici elegiaci, è abbastanza chiaro che, se l'*auctor* della basilica è Costantino, il padre non potrà essere altri che Costanzo Cloro. La filiazione, infatti, viene indicata assai spesso da Costantino, tanto che si trova in quasi un quarto delle dediche a lui poste [29]. Inoltre l'accenno alle *virtutes* del padre e del figlio, trovandosi nel contesto cristiano della basilica, va letto non come esaltazione generica di virtù militari o morali, ma piuttosto come tentativo di accreditare la figura di Costanzo come cristiano, il che era esattamente la posizione di Costantino quando scrisse il decreto ai provinciali d'Oriente nell'autunno del 324 [30], tema ripreso e amplificato più tardi da Eusebio di Cesarea nella vita dell'imperatore [31].

Dunque, senza dover ricorrere a spiegazioni particolarmente elaborate, arriviamo a una datazione verso il 322-323 del complesso dell'abside, comprendendovi sia la probabile *Traditio legis* che le due iscrizioni.

Chiarito questo elemento essenziale per la cronologia, possiamo tornare alla dedica dell'obelisco di Costanzo II. A questo punto si notano facilmente alcuni paralleli tra questa iscrizione e quella dell'abside di S. Pietro. Primo tra tutti lo schema secondo il quale l'imperatore si presenta come emulo del padre, che si ripete in entrambe le epigrafi : si potrebbe dire addirittura che Costanzo II si propone come emulo di un'emulazione, emulo di

[29] T. GRÜNEWALD, "*Constantinus Maximus Augustus*. Herrschaftspropaganda in der zeitgenössischen Überlieferung", *Historia. Einzelschriften* 64, Stuttgart, 1990, p. 272-273 (index IV. 1).
[30] Euseb., *Vita Const*. II. 49.1.
[31] Euseb., *Vita Const*. I. 13-18.

Costantino che a sua volta prende a modello suo padre : un'emulazione al quadrato per così dire.

Non si può fare a meno di osservare, inoltre, che questa linea di ragionamento si ritrova chiaramente espressa nell'orazione [32] che Temistio tenne a Roma di fronte a Costanzo durante l'ambasceria dello stesso anno 357. Qui, parlando del rapporto tra Roma e Costantinopoli, l'oratore spiega :

> Se nei rapporti personali di amicizia è un particolare segno di affetto l'avere i medesimi amici e nemici, a maggior ragione dovranno essere concordi le due città che più delle altre sono state oggetto delle insidie dell'usurpatore e del soccorso del principe. Sembra che del rapporto che lega le due città siano stati offerti dal figlio i segni più evidenti, e più modesti invece dal padre : o si tratta soltanto di un'inversione nello svolgimento degli eventi, mentre in realtà non v'è alcuna differenza sostanziale ? Il primo cominciò col liberare la capitale da un usurpatore simile e quasi omonimo dell'altro per dedicarsi poi alla fondazione della bella città ; il secondo ha pensato a donare prima a quest'ultima ciò che le mancava, o piuttosto ciò che era stato soltanto progettato da suo padre, e dopo ha restituito all'altra la libertà. Tutti e due insieme hanno completato l'unico cerchio dei benefici destinati alle due città, anzi le due città se li sono donati reciprocamente : l'una, dopo essere stata liberata, ha dato all'altra il fondatore, mentre la seconda, una volta fondata, ha dato alla prima il salvatore.

Gli elementi che si erano riconosciuti nell'iscrizione dell'obelisco si ritrovano qui puntualmente indicati : il parallelismo implicito nella lotta contro l'usurpatore Magnenzio/Massenzio, l'emulazione del padre e addirittura il suo superamento nel realizzare il progetto che quest'ultimo aveva lasciato incompiuto, il motivo del dono alla città. Alcuni di questi motivi, d'altronde, e soprattutto l'imitazione di Costantino da parte di Costanzo II, erano peculiari della propaganda imperiale di Costanzo e – simmetricamente – della polemica contro di lui [33].

Un altro elemento che ricorre nelle due iscrizioni è la qualifica di *auctor*, che potremmo tradurre in modo molto approssimativo e libero con il termine "committente". In italiano, infatti, "autore" implica un intervento diretto e quasi autografo che non è nemmeno in discussione, d'altra parte non si può negare che il termine committente, benché tecnicamente più esatto, perde qualsiasi legame con la radice *aug-* comune ad *augere* e ad *Augustus*, che connotava la parola a un livello molto più nobile e meno burocratico. Nell'abside di S. Pietro, dunque, Costantino è *auctor* della basilica, come Costanzo II è *auctor* dell'obelisco, o meglio della sua destinazione romana, poiché altra – secondo l'iscrizione – sarebbe stata l'idea

[32] Themist., *Or*. 3.5 (44A-B). Utilizzo qui la traduzione di R. Maisano.

[33] M. HUMPHRIES, "*In nomine patris*. Constantine the Great and Constantius II in Christological polemic", *Historia* 46, 1997, p. 448-464 ; più in generale cfr. Ch. PIETRI, "La politique de Constance II. Un premier césaropapisme ou l'*imitatio Constanini* ?", in A. Dihle (ed.), *L'Église et l'empire au IV^e siècle (Entretiens sur l'antiquité classique, Vandoeuvres - Genève 31 août - 3 septembre 1987)*, Genève, 1989, p. 113-172. Gianfranco Agosti mi segnala anche un ulteriore interessante documento epigrafico, la dedica di una chiesa antiochena riportata da Malalas XIII. 17, p. 250, 85-88 ed. Thurn (111 Preger = *IGLSyr* 832 = *SGO* 20/03/03 ; cfr. G. AGOSTI, *MEG* 5, 2005, p. 23-30, n. 7), che viene interpretata da una parte della critica come decisa da Costantino e ultimata da Costanzo. Il documento tuttavia andrebbe ridiscusso a causa di una serie di problematiche testuali e storiche abbastanza complesse, per le quali manca qui lo spazio.

originaria di Costantino [34]. È questa d'altronde una terminologia che trova significativi paralleli proprio in iscrizioni relative a Costantino e a Costanzo II [35].

Tornando alle iscrizioni vaticane di S. Pietro, un ulteriore elemento da considerare è relativo al ruolo di modello che esse più in generale vengono ad assumere in quel periodo. Tale ruolo è in effetti ben noto per lo meno in ambito cristiano a partire proprio da questi anni. Per quanto riguarda infatti l'iscrizione sull'arcone trionfale di S. Pietro i primi echi si trovano da un punto di vista lessicale nel carme di Papa Damaso (366-384) per i martiri Felicissimo e Agapito [36], da un punto di vista strutturale nell'iscrizione absidale di S. Lorenzo in Damaso [37], verosimilmente dettata dallo stesso papa. Più tardi, nei primissimi anni del V sec. Prudenzio utilizza con variazioni lo stesso distico vaticano nel discorso che Roma rivolge a Onorio, vincitore su Alarico a *Pollentia* [38], mentre a Spoleto – probabilmente negli anni '20 del V sec. – il vescovo Achille vi si riferisce in due versi dell'iscrizione dedicatoria della locale basilica di S. Pietro [39]. Anche l'iscrizione nell'abside della basilica vaticana vanta almeno una ripresa,

---

[34] Come è noto questo è uno dei punti di divergenza con il testo di Ammiano : cfr. S. MAZZARINO, *Aspetti sociali del quarto secolo. Ricerche di storia tardo-romana*, Roma, 1951, p. 125-128 ; G. FOWDEN, *op. cit.*, a nota 1.

[35] *CIL* VI, 1132 ; 1163 ; 30562,2 = 40764a ; VIII 7005, 8772 = 20542, 9183 = 20821 ; XIV 131 ; *Ephem. Epigr.* VIII, 117 ; *AE* 1934, 8 = 1987, 975e ; 1971, 466a = 1972, 666.

[36] A. FERRUA, *Epigrammata Damasiana*, Città del Vaticano, 1942, p. 152-156, n. 25 ; *ICUR*, V 13872 :

Aspice et hic tumulus retinet caelestia membra
sanctorum subito rapuit quos regia caeli
hi(c) cruces invictae comites pariterq(ue) ministri
rectoris sancti meritumque fidemq(ue) secuti
aetherias petiere domos regnaq(ue) piorum
unica in his gaudet Romanae gloria plebis
quod duce tunc Xysto Chr(ist)i meruere triumphos
Felicissimo et Agapeto sanctis martyrib(us) Damasus epis(copus) [fecit]

Cfr. F. PIPER, *Theologischen Studien und Kritiken*, 1874, p. 51.

[37] A. FERRUA, *Epigrammata*, p. 212, n. 58 : *Haec Damasus tibi, Chr(ist)e deus, nova tecta dicavi / Laurenti saeptus martyris auxilio*. La prima riga è evidentemente ricalcata sulla seconda di quella vaticana.

[38] Prud., *c. symm.*, 758-759 : *Regnator mundi Christo sociabere in aevum, / quod ductore meum trahis ad caelestia regnum*. La derivazione in passato era stata osservata già da J. WILPERT, *Die römische Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV.-XIII. Jahrhundert* I, Freiburg im Brisgau, 1924, p. 359 ; H. GRISAR, *Roma alla fine del mondo antico*, Roma, 1943 (III ed.), I, p. 36 ; J. RUYSSCHAERT, *RendPontAcc* XL, 1967-1968, p. 178. Qui si notano alcune differenze, piccole ma significative : l'imperatore appare infatti come mediatore tra il mondo, sul quale regna, e Cristo al quale è unito e del quale innalza il regno nel cielo.

[39] *ICUR* (ed. De Rossi) II p. 113, n. 79 ; *CIL* XI, p. 698-699, LXXIX Spoletium 2 = G. BINAZZI, *Inscriptiones Christianae Italiae* VI, Bari, 1989, n. 45.

Antistes C(h)r(ist)i d(omi)ni devotus Achilles
culmina magna pii struxit honore Petri
nemo putet vacuam venerandi nominis aulam
sistere quod non sit corporis ista domus
5 *magna quidem servat venerabile Roma sepulchrum*
in quo pro C(h)r(ist)i nomine passus obi(i)t
sed non et meritum monumenta includere possunt
nec quae corpus habent saxa tenent animam
victor enim mundi superata morte triumphans
10 *sp(iritu)s ad summum pergit in astra d(eu)m*
cumque sit in C(h)r(ist)o vita durante repostus
ad C(h)r(istu)m totus martyr ubique venit
ille suos s(an)c(t)os cunctis credentibus offert
per quos supplicibus prestat orem famulis.

Cfr. F. PIPER, *Theologischen Studien und Kritiken*, 1874, p. 47 ; G.B. DE ROSSI, *BAC* II, 1871, p. 112-120 ;

che mi pare finora sfuggita ai commentatori : il già citato Prudenzio, infatti, ne propone una sorta di parafrasi nello stesso *Contra Symmachum* [40].

Come si vede questi raffronti rendono assai più comprensibile la lettura della dedica dell'obelisco. Tuttavia ancora un paio di osservazioni sono opportune. La prima riguarda la terminologia trionfale, che potrebbe apparire alquanto anacronistica in quanto a quest'epoca il trionfo tradizionale, propriamente parlando, non esisteva più dopo che era stata soppressa la tappa finale della processione, quella più significativa : l'imperatore cristiano non saliva più al *Capitolium*. Ormai si poteva avere solo un *adventus* – e anche questo piuttosto raramente – un rito cioè che aveva conservato alcune connotazioni e forme trionfali, ma che limitava il suo traguardo alla dimensione politica e civile, con l'incontro dell'imperatore con il Senato nella Curia e con il popolo romano dai *rostra* [41]. A questo proposito, però, ci viene in aiuto la collocazione dell'obelisco : è ben noto che si trattava dell'unico caso in cui un circo si fregiava di ben due obelischi, quasi un tratto superlativo monumentale, e inoltre è stato osservato [42] che verosimilmente l'obelisco di Costanzo II si doveva trovare di fronte al palco imperiale.

Non si deve trascurare infatti che il Circo stesso era inserito nel protocollo cerimoniale dell'*adventus* a duplice titolo. Infatti durante il suo ingresso a Roma l'imperatore, provenendo dalla via Flaminia–via Lata, aggirava il Palatino da sud attraversando proprio il Circo Massimo [43], dove possiamo immaginare il popolo romano disposto sulle gradinate per vedere

---

A.P. FRUTAZ, "Spes e Achilleo vescovi di Spoleto", in *Ricerche sull'Umbria tardoantica e preromanica (Atti II Conv. Studi Umbri [Gubbio 24-28.5.1964])*, Gubbio, 1965, p. 351-377 ; M. MACCARONE, "Il vescovo Achilleo e le iscrizioni metriche di S. Pietro a Spoleto", *Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma, 1978, p. 249-284. Va ricordato che questo vescovo presiedette la Pasqua a Roma nel 419 su richiesta di Onorio, a seguito dell'allontanamento dei contendenti per il soglio pontificio Bonifacio I ed Eulalio, e dunque aveva un notevole prestigio e un forte rapporto con le basiliche pontificie romane.

[40] Prud., *c. symm.* 2. 249-255 :

Templum mentis amo, non marmoris : aurea in illo
fundamenta manent fidei, structura nivali
consurgit pietate nitens, tegit ardua culmen
iustitia, interius spargit sola picta rubenti
flore pudicitiae pudor almus et atria servat.
Haec domus apta mihi est, haec me pucherrima sedes
accipit, aeterno caelestisque hospite digna.

Cfr. P. LIVERANI, *PBSR* 76, 2008, p. 160.

[41] M. MCCORMICK, *Vittoria Eterna. Sovranità trionfale nella tarda antichità a Bisanzio e nell'occidente altomedioevale*, Milano, 1993, p. 340-342 (I ed. inglese, Cambridge 1986) ; A. FRASCHETTI, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Bari, 1999, p. 257 ; P. LIVERANI, "Osservazioni sui Rostri del Foro Romano in età tardoantica", in A. Leone, D. Palombi, S. Walker (ed.), *Res Bene Gestae. Ricerche di storia urbana su Roma antica in onore di Eva Margareta Steinby*, Roma, 2007, p. 169-193.

[42] J. POLZER, "The Location of the Obelisks in the Circus Maximus in Rome", *The Journal of the Society of Architectural Historians* 24.2, 1965, p. 165-169 ; J.-Cl. GOLVIN, R. VERGNIEUX, *op. cit.*, fig. 4 ; G. AJA SÁNCHEZ, *op. cit.*, p. 295, fig. 5 sinistra.

[43] Il percorso può essere ricostruito sulla base di diversi accenni, che mostrano una logica topografica e monumentale (sintesi in E. KÜNZL, *Der römische Triumph. Siegesfeiern im antiken Rom*, München, 1988). Alle fonti citate solitamente va aggiunta la descrizione del solenne ingresso di Stilicone nel 400 (per la data A. CAMERON, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, 1970, p. XV, 464) sulla base di Claud., *Stil.* 2, 397-405 : qui Roma stessa prefigura il solenne corteo che sarebbe passato per la via Lata, lasciandosi sulla sinistra il Pincio, avrebbe quindi ricevuto il plauso del Teatro di Pompeo, mentre la Valle Murcia (cioè il Circo Massimo) avrebbe innalzato al cielo il suo nome facendolo echeggiare dall'Aventino e dal Palatino.

con tutto l'agio il corteo imperiale che si dirigeva poi verso la valle del Colosseo e verso il Foro. Nei giorni successivi, inoltre, l'imperatore dava dei *ludi* nel Circo e Ammiano testimonia che neanche Costanzo II si sottrasse a questo dovere [44]. Ciò però significa che l'allusione ai trionfi, benché vada intesa innanzitutto in relazione alle imprese di Costanzo, può anche assumere una valenza più ampia, iscrivendo quest'ultimo nella serie degli imperatori che avevano celebrato (e che avrebbero in futuro celebrato) trionfi (o meglio *adventus* trionfali) di pari dignità lungo quel percorso così prestigioso e, più in particolare, nel Circo. Ogni trionfatore che erigeva un monumento sul percorso trionfale celebrava se stesso, ma al tempo stesso riattualizzava – nella sua processione – i trionfi dei suoi predecessori testimoniati dagli archi attraversati [45]. L'erezione dell'obelisco di Costanzo II equivale dunque a quella di un arco trionfale.

Un secondo aspetto è minore, ma merita comunque di essere sottolineato in quanto mostra un'ulteriore differenza tra la narrazione di Ammiano e la versione proposta dell'iscrizione dedicatoria : mentre Ammiano sa perfettamente che l'obelisco è reimpiegato, che cioè era originariamente eretto per un faraone – tant'è vero che quest'autore riporta il testo dei geroglifici in una traduzione greca di Ermapione [46], anche se un po' approssimativa – l'iscrizione, invece, dà a intendere in maniera implicita che il monolite fosse stato cavato per l'occasione (v. 6 : *caesa Thebis de rupe revellit* ; cfr. anche v. 19). Forse dobbiamo attribuire questo dettaglio a quella sorta di pudore che ancora nella Roma del IV secolo si opponeva ad ammettere in maniera patente un reimpiego, in quanto esso costituiva una sorta di male minore, un ripiego, ammesso peraltro da un punto di vista legale quando avveniva in favore di monumenti pubblici [47].

Più interessante è invece la comparazione del testo dell'obelisco romano con quello della dedica del simile obelisco che tutt'ora sorge nell'Ippodromo di Costantinopoli [48]. La sua storia è ben nota e la richiamerò solo brevemente : esso pure era stato preso dal tempio di Karnak in Egitto, ma – benché Costanzo avesse preparato una nave per il trasporto a Costantinopoli – il progetto era rimasto bloccato dalla morte dell'imperatore. Il trasporto era stato compiuto da Giuliano [49], il quale tuttavia non era vissuto abbastanza da erigerlo e dedicarlo. Tralasciando

---

[44] Amm. XVI. 13-14

[45] P. LIVERANI, "Victors and pilgrims in Late Antiquity and the Early Middle Ages", *Fragmenta* 1, 2007, p. 82-102 ; *id*., *Dal trionfo pagano all'*adventus *cristiano : percorsi della Roma imperiale*, *Anales de Arqueología Cordobesa* 18, 2007, p. 385-400.

[46] Amm. XVII. 17-23.

[47] P. LIVERANI, *RM* 111, 2004, specie 412-418 per la prima metà del IV sec. Ricordo il *consularis Campaniae* del 333, *Barbarius Pompeianus*, che si vanta di aver lastricato le strade di *Abella* con pietra cavata appositamente, senza toglierla da monumenti diruti (*CIL* X, 1199 = *ILS* 5510) o Cirillo di Gerusalemme (349-386) che decanta un sepolcro marmoreo *mira pulchritudine undique decorato, quod hac de causa fuerat fabricatum* (*Ep*. XIX.26), cioè che non era stato reimpiegato.

[48] A.H.M. JONES, *The inscriptions*, in AA.VV., *Preliminary Report upon the Excavations carried out in the Hippodrome of Constantinople in 1927*, Oxford, 1928, p. 43-44 ; G. BRUNS, *Der Obelisk und seine Basis auf dem Hippodrom zu Konstantinopel*, *Istanbuler Forschungen* 7, Istanbul, 1935, p. 30-32 ; E. IVERSEN, *Obelisks in exile* II, p. 9-35 ; S. BASSET, *The Urban Image of Late Antique Constantinople*, Cambridge (Mass.), 2004, p. 219-222, n. 138 ; L. GABOLDE, "An Atlas of the Obelisks of Karnak", *Egyptien Archaeology* 31, 2007, p. 34.

[49] *Ep*. 58 Hertlein = 59 Bidez, 443b (fine 361- inizi 362 d.C.) ; B.K. WEIS, "Kaiser Julians Obelisken-Brief an die Alexandriner", *Hermes* 92, 1964, p. 106-115 ; K.H. PRIESE, A. EFFENBERGER, "Überlegungen zur Aufstellung des Theodosius-Obelisken im Hippodrom von Konstantinopel", in *Innovation in der Spätantike (Kolloquium Basel 6. und 7. 1994)*, Wiesbaden, 1996, p. 207-283.

una fonte tarda e sospetta [50], sappiamo che infine fu eretto nel luogo dove ancora si trova da Teodosio I nel 390 [51].

Alla base, l'obelisco costantinopolitano reca due iscrizioni, una latina e una greca, molto differenti tra loro, che riporto secondo l'edizione del Dessau (*ILS* 821) [52].

Difficilis quondam, dominis parere serenis
iussus et exstinctis palmam portare tyrannis.
Omnia Theodosio cedunt subolique perenni.
Ter denis sic victus ego domitusque diebus
iudice sub Proclo su[pera]s elatus ad auras

Fu difficile un tempo (per me), ricevuto l'ordine, obbedire ai sereni signori
e (perfino) portare la palma della vittoria dei tiranni estinti.
Tutto (però) cede a Teodosio e alla sua progenie perenne.
In tre volte dieci giorni così fui vinto e domato,
sotto la direzione di Proclo, innalzato alle aure celesti [53].

Sulla base della ricostruzione delle vicende proposta da Effenberger [54], possiamo intendere meglio chi fossero gli imperatori che avevano incontrato difficoltà : essi precedono il tiranno Magnenzio, citato alla seconda riga e – grazie anche al riconoscimento delle tracce di cantiere legate alla calata degli obelischi di Karnak si deve ritenere che già Costantino avesse concepito e avviato il doppio progetto di trasferimento. L'allusione – dunque – va intesa come riferita a Costantino, Costanzo II e Giuliano. Il superamento di tali difficoltà invece viene accreditato alla virtù degli imperatori – Teodosio e i suoi figli – che attribuirono il compito al prefetto di Costantinopoli Proclo [55]. Il nome di quest'ultimo venne eraso sia dalla versione latina della dedica, che da quella greca dopo la sua morte e *damnatio memoriae* del 392, ma successivamente reiscritto dopo la riabilitazione postuma del 395. Buecheler (*CLE* 286) interpreta l'allusione ai *sereni domini* come riferita ad Arcadio e Onorio sulla base di un passo di Claudiano [56], tuttavia la serenità imperiale era attributo frequente nella panegiristica dell'epoca [57] e dunque, come si è detto, i *domini* devono essere intesi collettivamente come i

[50] Trasmessaci dai *Patria*, compilazione del X sec. (cfr. G. DAGRON, *Constantinople Imaginaire*, Paris, 1984, 22, che confonde Alessandria con Atene e Teodosio I con il II : T. PREGER, *Scriptores originum Constantinopolitanarum* II, Leipzig, 1907, p. 183, n. 60).
[51] Marc. Comes, *MGH AA* XI, *Chron.Min.* II, p. 62, a. 390.3 : *Oboliscum in circo positum est.*
[52] Cfr. *CIL* III, 737 ; *CIG* IV 8612 ; *Anth. Gr.* IX. 682 ; *CLE* 286 ; A.H.M. JONES, *op. cit.*, a nota 48 ; G. BRUNS, *op. cit.*, a nota 48 ; C. MANGO, *AJA* 55, 1951, p. 62 ; A. CAMERON, *Athenaeum* 44, 1966, p. 32-37.
[53] Sono numerose le traduzioni moderne (non tutte soddisfacenti) : A.H.M. JONES, *op. cit.*, a nota 48 ; G. BRUNS, *op. cit.*, a nota 47 ; E. IVERSEN, *Obelisks in exile* II, p. 12-13 (ripreso da Basset, *Urban image*, cit. a nota 48) ; A. CAMERON, *Athenaeum*, 1966, cit. p. 34 ; P. SPECK, in A. EFFENBERGER, *op. cit.*, a nota 49, nota 9. Per superare la differenza tra la versione greca e quella latina Cameron propone di correggere alla r. 4 *domitusque* con *duobusque* – a mio parere senza necessità. Cfr. *infra*.
[54] E. EFFENBERGER, *op. cit.*, a nota 49, nota 9.
[55] *RE* XXIII.1, c. 78, s.v. Proculus 17 (Enßlin).
[56] Claud., *Pan. Theod.* 167 : *fratres serenos.*
[57] A. CAMERON, *Athenaeum* 1966, p. 34.

predecessori di Teodosio, che portarono avanti le varie fasi del progetto [58]. I tiranni estinti sono invece Massimo e il figlio Vittore sconfitti e uccisi proprio da Teodosio.

Le assonanze tra le dediche latine dell'obelisco costantinopolitano e di quello romano erano state già in parte notate da Cameron [59] e contemporaneamente – in una prospettiva più ampia – da Wrede [60]. I paralleli non si limitano al formulario, ma comprendono la struttura e gli argomenti fondamentali trattati dai due testi. L'iniziale difficoltà incontrata da Costantino per portare l'obelisco alla sua destinazione finale fa da *pendant* alle resistenze offerte dall'obelisco costantinopolitano al comando degli imperatori precedenti [61]. La fiducia di Costanzo, che tutto debba cedere alla virtù (*Constantius omnia fretus cedere virtuti*), trova il parallelo nel verso *omnia Theodosio cedunt subolique perenni* ; Proclo riesce a portare a termine il compito affidatogli e a far sì che l'obelisco risulti *superas elatus ad auras*, con una frase derivata evidentemente dal v. 18 dell'iscrizione romana : *tantae molis opus superas consurgere in auras*. L'accenno al comando di *exstinctis palmam portare tyrannis* richiama il v. 21 dell'obelisco di Costanzo che lega la sua erezione alla *caede tyranni*.

Credo si possa concludere che il redattore del testo latino costantinopolitano avesse ben presente quello precedente dell'obelisco di Costanzo, visto da Teodosio nel suo *adventus* romano del 389. In altre parole il testo dell'obelisco romano svolse una funzione normativa importante. In questa prospettiva è più facile spiegare la grande differenza che salta all'occhio tra la versione latina dell'obelisco teodosiano e quella greca.

Quest'ultima infatti recita :

> Κίονα τετράπλευρον, ἀεὶ χθονὶ κείμενον ἄχθος,
> μοῦνος ἀναστῆσαι Θευδόσιος βασιλεύς
> τολμήσας Πρόκλος [sic !] ἐπεκέκλετο· καὶ τόσος ἔστη
> κίων ἠελίοις ἐν τριάκοντα δύω [62].
>
> La colonna quadrilatera, che sempre qual peso giaceva a terra,
> solo l'imperatore Teodosio eresse,
> egli che affidò il compito a Proclo, e sorse una tale
> colonna in trentadue giorni.

Le differenze non potrebbero essere più eclatanti : i motivi messi in evidenza nella versione latina che richiamano il precedente romano sono praticamente scomparsi, resta solo l'accenno alla lunga giacenza dell'obelisco in quanto necessaria all'opposizione κείμενον / ἔστη

[58] L'idea era in fondo già contenuta in una suggestione di Jones, *op. cit.*, a nota 47, seguito in parte da Iversen, *Obelisks in exile* II, p. 13, che ipotizzava, ma senza darne motivo, che l'accenno all'ordine dei *sereni domini* si riferisca a Costanzo e Costantino.
[59] A. CAMERON, *Athenaeum* 1966, p. 35.
[60] H. WREDE, "Zur Errichtung des Theodosiusobelisken in Istanbul", *IstMitt* 16, 1966, p. 178-198.
[61] Il tema delle difficoltà tecniche superate per merito di Teodosio è d'altronde un *topos* sfruttato a fondo e sistematicamente da Proc., *Aed*.
[62] Cfr. bibliografia cit. a nota 51. Si deve aggiungere che alla r. 3 Πρόκλος potrebbe spiegarsi come un errore del lapicida : nonostante alcuni problemi sollevati per ragioni metriche la lezione originaria dovrebbe essere Πρόκλῳ. Oltre ad A. CAMERON, cit. a nota 52, cfr. S. REBENICH, *ZPE* 76, 1989, p. 154-155, n. 8.

(giacente / sorse). L'obelisco stesso – che la versione latina non cita in quanto è il soggetto parlante – viene citato impersonalmente alla terza persona con una perifrasi un po' contorta – colonna quadrilatera – e in maniera insistente : il termine κίων infatti apre e chiude il breve componimento all'inizio della prima e dell'ultima riga. La prole di Teodosio, a cui il testo latino allude, è sparita e unico eroe dell'impresa rimane l'imperatore padre. Resta comune ai due testi solo il Prefetto della Città Proclo, ma i tempi dell'operazione salgono a 32 giorni, motivo per cui Cameron aveva proposto di emendare il testo latino [63]. Come si vede, però, tale *escamotage* non risolverebbe che una sola delle varie discordanze tra le due versioni ed è preferibile non toccare il testo latino, interpretando in numero di trenta giorni come un arrotondamento.

Si debbono interpretare le due iscrizioni non come versioni di uno stesso testo, ma piuttosto come espressioni all'incirca equivalenti destinate a lettori diversi, dove il testo latino si richiama al suo precedente romano, che funge da modello normativo, mentre quello greco non dispone di un modello di ugual peso e si rifà piuttosto a una tradizione più generica e in fondo banale, inoltre appare fortemente semplificato sia dal punto di vista ideologico che da quello puramente informativo, con un'enfasi sul solo Teodosio.

Per concludere potremmo dire che tutte queste osservazioni permettono di dar credito all'ipotesi, più volte avanzata [64], che già Costantino e Costanzo II avessero concepito l'idea di trasportare due obelischi, per la vecchia e per la nuova capitale, progetto parzialmente frustrato dalle difficoltà tecniche e politiche, che – nel caso dell'esemplare costantinopolitano – sarebbe stato realizzato solo dai suoi successori e certamente con accenti diversi da quelli concepiti originariamente, ma che dell'intenzione iniziale conservava in qualche modo un'impronta. Questa duplice spedizione è probabilmente leggibile in filigrana anche nella doppia tradizione concernente l'originaria destinazione del monolite del Circo Massimo, che troviamo riferita a proposito dell'obelisco romano da Ammiano e dall'iscrizione [65].

[63] Cfr. *supra*, nota 52.

[64] E. IVERSEN, *Obelisks in exile* II, p. 11.

[65] Aggiungo un'ultima osservazione a mo' di appendice, relativa a una possibile fonte tarda solitamente trascurata. Nel suo commento, Servio (*ad Aen*. III. 444) tratta i tre modi con cui la Sibilla predice il futuro : *aut voce, aut scripto, aut signis, id est quibusdam notis, ut in obelisco Romae videmus : vel, ut alii dicunt, notis litterarum, ut per unam litteram significet aliquid*. È curioso che parli di un solo obelisco romano quando all'epoca sua ne esistevano numerosi : si potrebbe pensare allora che fosse l'obelisco per antonomasia in quanto il più grande di tutti – oltre che l'ultimo a essere stato innalzato. Infatti, quando più monumenti abbiano denominazioni simili, solo quello principale viene ricordato senza ulteriori specificazioni : ad esempio ciò vale normalmente per il *Circus (Maximus)*, per il *Campus (Martius)*, per il *Forum (Romanum)*, per il *Macellum (Magnum)* e si potrebbero citare anche casi relativi alle basiliche paleocristiane.

La tresse d'Héliopolis

Magali Massiera

En souvenir d'une version inoubliable du mythe osirien et de toutes ces digressions riches d'enseignements dans une bibliothèque transformée pour l'occasion en salle de séminaire.

LA FORMULE 154 des Textes des Sarcophages [1] est la première d'un groupe de sept formules permettant au défunt de connaître différents *baou* (puissances divines) géographiquement localisés. Les lieux en question sont de grands centres historiques et religieux – Héliopolis, Busiris, Hermopolis, Bouto et Hiérakonpolis – ainsi que l'Orient et l'Occident. Cette formule, dont on possède de nombreuses variantes dans les Textes des Sarcophages, est réutilisée dans le Livre des Morts, au chapitre 115 [2]. Curieusement, même si elle fait aussi partie d'une séquence de dix formules ayant les mêmes buts, elle ne semble pas avoir connu une grande diffusion puisque nous possédons seulement à l'heure actuelle, pour le Nouvel Empire, cinq papyrus qui l'intègrent [3].

La formule TS 154, qui nomme les *baou* d'Héliopolis (Rê, Chou et Tefnout), propose une étiologie d'usages rituels de la cité. Ainsi, grâce à elle, le défunt est supposé connaître la raison d'être de « la tresse pour un homme »[4] :

Jw=j rḫ=kw jry.t ḥnsk.t n ṯ3y ḥr=s.

Je sais pourquoi a été créée la tresse pour un homme [5].

Le texte explique tout d'abord comment furent créées, lors d'un affrontement entre Rê et son ennemi de toujours, qui a pris la forme de Imy-Ouhémef (litt. « Le Bouillant »), la

---

[1] *CT* II, 266a-289e ; cf. K. SETHE, « Die Sprüche für der Kennen der Seelen der heiligen Orte (Totb. Kap. 107-109. 111-116) », *ZÄS* 57, 1922, p. 1-50 (11-27) ; R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* I, *Spells 1~354*, Warminster, 1978, p. 132-133 ; P. BARGUET, *Les Textes des Sarcophages Égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, Paris, 1986, p. 571 ; Cl. CARRIER, *Les Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien* I, Monaco, 2004, p. 370-375.

[2] P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, Paris, 1988, p. 152-153 ; E. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Munich, 1993, p. 486-487 ; C. ANDREWS, R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Book of the Dead, 189 Spells, Prayers and Incantations for the Afterlife*, Londres, rééd. 2010, p. 133.

[3] I. MUNRO, *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie*, Londres, New York, 1987, p. 220 (liste 6). Ici, deux d'entre eux seulement seront présentés car le papyrus découvert dans la TT 79 n'a pas encore été publié et nous n'avons pas pu trouver de photographie des P. Louvre 3661 et P. BnF 233/235.

[4] *CT* II, 274b et 275b ; LdM 115.

[5] Litt. « un mâle », qui s'oppose à *s.t-ḥm.t* au *CT* II, 282a-283a.

« réduction » lors de la fête du mois [6], la *mâbayt* [7] ainsi que la fête *sénet* [8] puis, comment Rê, pour faire face à une ultime attaque de son adversaire, conçut un piège sous la forme d'une femme portant une tresse [9] :

> *ꜥḥꜥ~n jr~n=f sḫt=f r=f m s.t-ḥm.t ḥnskt(y).t ; ḫpr ḥnsk(w) n(y) Jwnw.*
>
> Alors il conçut son piège contre lui sous la forme d'une femme (aux cheveux) tressés ; (ainsi) apparut le « Tressé d'Héliopolis ».

Les trois phrases qui précèdent cet extrait servent à expliquer l'origine de traditions héliopolitaines et fonctionnent toutes de la même manière : elles font intervenir un événement mythologique, qui permet d'introduire un terme présentant une paronomase avec l'usage rituel que l'on cherche à expliquer. Ainsi, l'intervention des harpons-*mâbaou* est à l'origine de la création de la *mâbayt*, comme l'intervention des lances-*sénout* de Rê est à l'origine de la création de la fête *sénet*. Logiquement, l'intervention mythologique de la « femme portant une tresse » est donc à l'origine du titre sacerdotal de « Tressé d'Héliopolis ». La suite du texte [10] nous en apprend davantage sur ce dernier :

> *Fꜣk sḫm(w) r r(ꜣ)-pr.wy ; ḫpr fꜣk pw,*
>
> *r ḫprt jwꜥw, wr mꜣꜣ jt=f ; ḫpr fꜣk m wr-mꜣ.w m sꜣ jr(w) n jt=f.*
>
> Chauve était le puissant destiné aux deux temples ; (ainsi) apparut le « Chauve »,
>
> jusqu'à ce que naquît l'héritier, le Grand qui voit son père ; (ainsi) apparut le « Chauve » et le « Grand des voyants » et le « Fils qui a agi pour son père ».

Cette glose, qui ajoute une série de titres sacerdotaux au précédent, doit être considérée comme une explicitation de sa fonction. Elle introduit une équivalence entre les trois titres de « Chauve », « Grands des Voyants » et « Fils qui a agi pour son père ». Ainsi par le biais d'un syllogisme, il est évident que le « Tressé » ne peut être différent du « Grand des voyants », un titre qui désigne le grand prêtre héliopolitain de Rê depuis l'Ancien Empire au moins [11].

Dans ce texte, il s'agit bien de la tresse, *ḥnsk.t*, celle que portent notamment les Enfants d'Horus, dès les Textes des Pyramides [12], ou que portera plus tard la déesse Hathor [13]. Le

---

[6] *CT* II, 274c-277c.

[7] *CT* II, 277d-279c : un tribunal, l'« assemblée des Trente » ; A.H. GARDINER, *Admonitions of an Egyptian Sage from a hieratic papyrus in Leiden (Pap. Leiden 344 Recto)*, Leipzig, 1909, p. 50 ; R. ENMARCH, *A world upturned : Commentary on and Analysis of the Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, 2008, p. 120 ; P.F. O'ROURKE, *An Egyptian Royal Book of Protection, P. Brooklyn 47.218.49*, 2002, p. 120 ; K. KONRAD, « Zur kosmischen Konnotation des Zahlenwertes Dreissig », *ZÄS* 130, 2003, p. 81-87.

[8] *CT* II, 279d-281c ; cf. K. SETHE, *ZÄS* 57, 1922, p. 21-22 (§ 23).

[9] *CT* II, 282a-b ; 283a-b, toujours en parallèle avec le LdM 115.

[10] *CT* II, 282c-286a (S2P).

[11] M.I. MOURSI, *Die Hohenpriester des Sonnengottes von der Frühzeit Ägyptens bis zum Ende des Neuen Reiches*, *MÄS* 26, 1972, p. 12-33 ; D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom* I, *BAR* 866, 2000, § 1429.

[12] Le déterminatif utilisé ne laisse aucun doute sur la traduction du terme par « tresse » (*ḥnsk.t* : *Pyr.* § 724c [TP 412] ; *ḥnsk.wt* : *Pyr.* § 1221b-d [TP 520] ; *Ḥnskty* : *Pyr.* § 909c [TP 469] ; *Ḥnskty.w* : *Pyr.* § 339b [TP 263], § 355b [TP 265], § 360c [TP 266], § 1221b-d [TP 520], § 1560b [TP 582], § *1841b [TP 654]).

[13] Cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 656 (entre autres : *Dendara* III, 99, 5-6 ; *Edfou* III, 316, 13 et *Edfou* IV, 311, 16), et bien sûr G. POSENER, « La légende de la tresse d'Hathor », dans L.H. Lesko (éd.), *Egyptological Studies in Honor of R.A. Parker*, Londres, 1986, p. 111-117.

terme ici ne peut être translittéré *ḥnskty* [14], mais bien *ḥnsk(w) n(y) Jwnw*, car aucune des graphies ne présente le *t*, alors que les deux *t* sont bien présents pour désigner la femme (cf. le tableau des graphies à la fin de cet article).

De la même manière, la formule 310 des Textes des Sarcophages [15] juxtapose la *tresse* et la *calvitie* :

Jnk ḥns(k).t tp(y).t fɔkw.

Je suis la tresse qui est sur (la tête) du Chauve.

L'association des deux vocables, sans être habituelle, semble tout de même porteuse de sens pour les Égyptiens, et n'implique, en tout cas, aucune contradiction. Les deux termes juxtaposés peuvent très bien servir à désigner deux aspects d'une même réalité. Par ailleurs, il paraît évident que le « Chauve » [16], dans l'Ancienne Égypte, était à même de désigner un ritualiste, en règle générale, et que cette appellation à elle seule ne suffit donc pas à qualifier le service effectué dans une cité précise [17], envers un dieu spécifique. Le texte de la formule 84 du Livre des Morts [18] fait écho au TS 310 :

Sḫm jmyꜥtn bɔ.w mds.w jmy(.w) tp.wꜥsn ḥnsk.wt jmy.(w)t mfkɔ.tꜥsn.

Le puissant parmi vous, béliers, les couteaux de leur tête, les tresses de leur (crinière) turquoise.

Ce thème est repris dans une inscription tardive, à Dendara [19] :

Jsk, fkty ḥms(ꜥw) ḥr qn(j)w n(y) bɔq, m-bɔḥꜥs, jnm n(y) ɔbj ḥrꜥf, ḥnsk.t ḥr tpꜥf m ḫbsd n(y) mɔꜥ.t.

En effet, un Chauve est assis sur un palanquin de moringa, devant elle [20], une peau de panthère sur lui, une tresse sur sa tête en lapis-lazuli véritable.

À l'évidence, la tresse est associée au divin, que ce soit par la référence à la turquoise qui, dans la formule 84 du Livre des Morts, renvoie très certainement à Hathor [21], ou par la référence au lapis-lazuli, dans l'inscription de Dendara, une matière dont les cheveux des dieux sont réputés être faits [22].

---

[14] *LGG* V, 223b.

[15] *CT* IV, 66p [TS 310] ; cette formulation se retrouve aussi dans le LdM 84, ainsi que dans la tombe de Harhotep : G. MASPERO, *Trois années de fouilles*, *Mémoires de la Mission archéologique française* II, Le Caire, 1885, p. 162, § 423 et K. SETHE, *ZÄS* 57, 1922, p. 23-24.

[16] Sous cette désignation de *fɔk* (*Wb* I, 575, 20-21) ou *fkt(y)* (D. MEEKS, *AnLex*, 78.1581, 79.1084).

[17] Cf. Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie* I, Bruxelles, 1965, p. 73-74.

[18] E. NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII bis XX dynastie* I, Berlin, 1886, pl. XCVI (version Ca) ; Th.G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead, Documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, *OIP* 82, Chicago, 1960, p. 159 ; Th.G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going forth by Day, Ideas of the Ancient Egyptians concerning the Hereafter as expressed in their own Terms*, *SAOC* 37, Chicago, 1974, p. 72.

[19] *Dendara* X, 44, 15-45, 1 ; S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes, transcription et traduction* I, *BiEtud* 117, Le Caire, 1997, p. 25-26.

[20] La statue d'Osiris dont il est question précédemment.

[21] Elle est *nb.t mfkɔ.t* (*LGG* IV, 62a-63b) ; voir aussi B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 40 et 44 ; ces textes présentent également un contexte lunaire.

[22] Déjà dans le P. Westcar 10, 9-11 = 17-19 = 24-26.

Le troisième extrait du TS 154, qui établit une équivalence entre les différents titres sacerdotaux, met également en avant une succession « chronologique » de ces titres. En effet, l'expression « jusqu'à ce qu'advienne l'héritier » permet de déduire que les titres de « Tressé » et de « Chauve » désignant le grand prêtre d'Héliopolis sont antérieurs à l'apparition de ce même héritier. Ainsi, il semblerait que le « Tressé » soit un titre sacerdotal très ancien, antérieur à celui de « Grand des Voyants » et de « Fils qui a agi pour son père ».

Un autre texte, bien connu, se réfère également à ces temps anciens. Il s'agit du Livre de la Vache céleste, qui relate des faits antérieurs au départ des dieux. Après l'épisode de la révolte des hommes, Rê envoie son œil, sous la forme d'une lionne, pour les décimer. Toutefois, se rendant compte de la folie meurtrière qu'il a déclenchée chez la déesse, il se ravise et décide de lui faire préparer un breuvage à base de bière et d'ocre rouge qu'il a envoyé quérir à Éléphantine [23] :

> *Jn~jn=tw n=f nn djdj. Rd~jn ḥm n(y) nṯr pn ʿ3 ḥnskt(y) nty m Jwnw ḥr nḏ djdj pn […].*
>
> Alors cette hématite lui fut apportée. La Majesté de ce grand dieu chargea le Tressé, qui est à Héliopolis, de moudre cette hématite […] [24].

Le fait que le terme *ḥnskt(y)* apparaisse à différentes époques dans un même contexte héliopolitain prouve qu'il désigne un titre sacerdotal ancien. On ajoutera que le prêtre désigné est suffisamment haut placé dans la hiérarchie pour que le dieu Rê traite directement avec lui.

Il convient maintenant de se demander à qui le terme d'héritier fait référence dans le TS 154. L'expression de « Fils qui a agi pour son père » fait en règle générale référence, dans la littérature religieuse, à Horus, fils d'Osiris. Or si ce titre de Grand des voyants existe au moins dès la III[e] dynastie [25], et donc avant l'avènement d'Osiris [26], cette fonction d'Horus l'enfant n'a pas lieu d'être dans ce contexte archaïque. De plus, il n'est nulle part question d'Horus dans la formule. Enfin, si l'on considère qu'il s'agit d'un titre ancien et que l'on prend en compte la phrase finale ainsi que la glose située au milieu de la formule, on en vient à la conclusion que l'héritier, ici, ne peut être que Chou, fils d'Atoum. Certaines variantes [27] présentent un texte quelque peu différent : il s'agit non pas de « l'héritier », mais de *jwʿ=j jwʿ=f wj*, « mon héritier, de manière à ce qu'il hérite de moi » [28], le défunt se présentant alors comme le Créateur, mais également comme celui qui bénéficie du culte funéraire mis en place par son successeur, c'est-à-dire par « le fils qui a agi pour son père », le *sȝ-mr=f* [29]. Il est donc possible qu'un lien entre ce grand prêtre de Rê et le dieu Chou soit explicité à travers cette

---

[23] Ch. MAYSTRE, « Le Livre de la Vache du ciel dans les tombeaux de la Vallée des Rois », *BIFAO* 40, 1941, p. 69 ; E. HORNUNG, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh, eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, 1982, p. 39 et p. 56 (47) ; N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 5, 1989, p. 16 et p. 31-32. Pour l'hématite, voir H. GAUTHIER, « Le nom hiéroglyphique de l'argile rouge d'Éléphantine », *RevEg* 11, 1904, p. 1-15 ; J.R. HARRIS, *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Minerals*, Berlin, 1961, p. 155-157 ; S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105/2, 1991, p. 563-655, p. 658.

[24] Col. 17-18.

[25] Imhotep porte ce titre sur la célèbre base de statue (Caire JE 6009) conservée aujourd'hui au musée Imhotep à Saqqâra. Il est également possible qu'un *Our-Maou* soit attesté sous le règne de Den ; cf. M.I. MOURSI, *MÄS* 26, p. 12-13.

[26] B. MATHIEU, « Mais qui est donc Osiris ? Ou la politique sous le linceul de la religion », *ENiM* 3, 2010, p. 77-107.

[27] B2Bo, B4Bo, B2P, B4L[a], B4L[b].

[28] *CT* II, 284c-285c.

[29] D. JONES, *BAR* 866 (II), p. 798, § 2909.

formule, lien qui transparaîtrait également dans le déterminatif utilisé dans certaines versions du Livre des Morts pour le terme de « Tressé » [fig. 1]. Un autre texte [30] établit quant à lui une relation claire entre le dieu Chou et le « Chauve ». Le P. Salt 825 met effectivement en scène un prêtre, qualifié de *fkt(y)*, qui joue le rôle de Chou [31] et fait partie du personnel de Rê :

> Les hommes qui y entrent sont le personnel de Rê [32] : ce sont les scribes de la maison de vie. Les hommes qui sont à l'intérieur sont : le « Chauve », c'est Chou, l'Abatteur, c'est Horus […] [33].

Or la vignette finale, qui sert d'illustration au rituel, présente le dieu Chou pourvu d'une tresse [fig. 2]. Celui-ci semble donc être lié à la fois à ce prêtre « Chauve » et à la *tresse*. Le lien entre le TS 154 et la vignette du P. Salt 825 n'a pas échappé à son commentateur [34].

De même, dans le Livre de la Vache céleste évoqué précédemment, il est vraisemblable que celui qui se cache derrière le Tressé est le dieu Chou lui-même [35], qui se chargera d'ailleurs avec l'aide de Thot, dans la suite du mythe, de ramener la déesse de Nubie. Pareillement, le lien avec le bois de moringa [36] intervenant dans le texte de Dendara, bois qui à Edfou est utilisé pour qualifier les madriers servant de support au ciel [37], renforce encore cette idée d'une identification du « Tressé d'Héliopolis » avec Chou.

Un autre passage des Textes des Sarcophages, en rapport avec la tresse, doit être mentionné ici [38] :

> *« Jn ḥnskt(y) sš[mw]=f ṯn m bw nt(y) wj jm », j~n Smt(j) r=j.*
>
> « C'est "Celui de la Tresse" qui te conduira jusqu'au lieu où je me trouve » m'a dit l'Attentif.

Il faut préciser que Semti (« l'Attentif ») [39] désigne le passeur dans les Textes des Pyramides [40], ou bien le gardien des portes dans les Textes des Sarcophages et le Livre des Morts [41]. Une entité liée au devenir du défunt dans l'Au-delà. Il semblerait donc que, en plus de la prêtrise de Rê, ces prêtres portant des tresses remplissent également des fonctions relatives au culte funéraire. Comment ne pas penser alors aux prêtres *sem* qui sont souvent figurés portant des tresses [42]. Le parallèle avec la région memphite s'impose également par la mention des « deux temples » [43] dans le TS 154.

---

[30] Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825* I, p. 67.
[31] *Ibid*. II, VII, 2-3.
[32] Du *pr-ʿnḫ* cité plus haut dans le texte.
[33] Ph. DERCHAIN, *op. cit*., p. 139.
[34] *Ibid*., p. 75 et (39).
[35] S. AUFRÈRE, *BiEtud* 105/2, 1991, p. 658.
[36] G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981, p. 234-235, § 379.
[37] M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BiEtud* 20/2, Le Caire, 1954, p. 637 et n° 4. Le lien entre cette espèce végétale et les piliers du ciel est certainement dû en partie au fait que l'arbre peut atteindre jusqu'à 12 m de hauteur.
[38] *CT* VII, 101q-r [TS 891].
[39] *Smt*, *LGG* V, 358a-c.
[40] *Pyr*. § 1382c [TP 556] ; § 2029a [TP 678].
[41] *CT* VII, 101r [TS 891], 296i [TS 1044], 502i [TS 1153] et dans la formule 144 du Livre des Morts.
[42] Ch. MAYSTRE, *Les grands prêtres de Ptah de Memphis*, *OBO* 113, 1992, p. 26.
[43] *Ibid*., p. 55-56, ainsi que D. JONES, *BAR* 866, 2000, § 1430, pour un exemple du titre *wr-mȝ.w m pr.wy* (Mérérouka).

Même si la représentation de la tresse fait défaut, à l'Ancien Empire déjà, Méry-ib, se présente comme un prêtre *sem* sur une paroi de son monument [44], tandis que l'inscription le surmontant, sur une autre paroi, et indiquant ses titres, le présente comme « Grand des Voyants » [45]. Un lien très clair entre les deux fonctions semble donc exister depuis au moins la IV^e^ dynastie. Enfin, on peut se demander pourquoi les scribes ont ressenti le besoin de spécifier ce prêtre comme étant le « Tressé *d'Héliopolis* ». En effet, ni après la *mâbayt*, ni après la fête *sénet*, ni encore après le « Grand des Voyants », il n'est spécifié « d'Héliopolis » [46]. Cela signifie-t-il que d'autres prêtres étaient désignés ainsi dans d'autres temples ? Ou cela est-il la marque d'une particularité locale [47] ? On sait qu'il existe à partir du Nouvel Empire des « Grands des voyants » d'autres centres cultuels, tels que Thèbes ou Tell-el-Amarna [48].

Dans le TS 154, la mention des événements mythologiques servant d'introduction aux étiologies relève du genre des *historiolae* [49]. En effet, l'intervention des harpons *mâbaou* ou des lances *sénout* est bien connue dans le contexte de la lutte entre le créateur et son ennemi, que ce soit dans les Textes des Pyramides [50] ou dans les Textes des Sarcophages [51]. Un hymne à Chou du P. Magique Harris [52] place même explicitement le dieu dans la position d'Horus harponnant son adversaire [53]. Quant à la création d'une femme par Rê, et de surcroît une femme portant une tresse, cet événement peut évoquer la naissance d'Hathor. Ici, comme dans d'autres contextes [54], le fait que le nom de la déesse ne soit pas mentionné n'est pas un obstacle à son identification, et les Égyptiens étaient très certainement à même de percevoir ces allusions. Une autre divinité féminine, Tefnout, est fille de Rê. Dans le TS 154, tout comme il n'est nulle part question d'Horus, il n'est nulle part question d'Hathor. Ainsi, la mention de la femme portant une tresse pourrait très bien renvoyer non pas à Hathor, dans ce cas de figure précis, mais bien à Tefnout, le fait de ne pas nommer la déesse permettant ici l'ambiguïté. On signalera que le terme *ṯꜣy*, utilisé dans la glose de la formule 154 dans son sens de « mâle » pourrait également faire jeu avec le duel *ṯꜣ.ty* « les deux oisillons »,

---

[44] L*D* II, 22 a.
[45] L*D* II, 22 c.
[46] Seuls les sarcophages S1C^a^ et S1C^b^ présentent cet ajout, mais cela constitue la fin de la formule pour eux.
[47] Méry-ib, Néferkarê, Kagemni, Kameni, etc. sont *wr-mꜣ.w n(y) Jwnw*.
[48] M.I. MOURSI, *MÄS* 26, p. 88, 91 et p. 104.
[49] B. MATHIEU, « La littérature narrative de l'Égypte ancienne : un bilan », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the dawn of the twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists* 3, Le Caire, 2000, p. 299, et E. BOZOKY, « *Historiolae apocryphae*, les charmes narratifs au Moyen-âge », dans M.-A. Amir Moezzi, J.-D. Dubois, C. Jullien, F. Jullien (éd.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommages à Michel Tardieu*, *BiEHE-SR* 142, Turnhout, 2009, p. 117-132. Thèse de doctorat en cours de Fr. ROUFFET, *La fonction des* historiolae *dans la magie égyptienne du Nouvel Empire*, Université Paul Valéry, Montpellier.
[50] Pour *mâba*, cf. *Pyr*. § 1212b-c [TP 519], « saisis-toi de ces favoris, tes harpons-*mâbaou*… ».
[51] Pour *sénet*, cf. TS 479, « cette belle *sénet* apparue sur le torse de Néhebkaou », un des rares exemples où cette divinité serpent est perçue négativement, cf. J.F. BORGHOUTS, « The Evil Eye of Apopis », *JEA* 59, 1973, p. 114.
[52] Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, Londres, 1999, p. 33, pl. 13 (r° II, 9-10).
[53] *Ṯꜣy=k mʿbꜣ=k, sḫrw=k sbj m rn=k pwy n(y) Ḥr-ṯmꜣ* : « tu saisiras ton harpon et abattras le rebelle, en ce tien nom d'Horus-vaillant ».
[54] Fr. SERVAJEAN, « Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas », *ENiM* 4, 2011, p. 1-37.

désignant Chou et Tefnout [55]. Le texte de la stèle Metternich fait lui aussi intervenir une femme, sans la nommer [56] :

> *Jw(=w) n=j s.t rḫ(w).t m njw.t=s, (j)r(y)-pˁ.t ḫntw(.t) w=s, jw=s n=j r(ɔ)=s ḫr ˁnḫ […].*
>
> Vint à moi une femme connue de sa cité [57], princesse [58] qui préside à son district, elle s'en vint à moi, sa bouche portant la vie […].

Cette femme pourrait très bien être Hathor, connue sous le titre de *Rpj.t* à Dendara [59], ou encore Isis, dans un jeu de mots avec son épithète bien connue de *rḫ.wt r(ɔ)=s* [60]. Elle pourrait être également une synthèse de toutes ces divinités, la Femme par excellence, la première de toutes, et donc une image de Tefnout, en tant qu'envoyée d'Atoum, portant la vie en elle.

Hathor, quant à elle, est très étroitement associée à la tresse, notamment dans le P. Ramesseum XI [61] :

> *Jb=j n=ṯ, ḥɔty=j n=ṯ mj jb n(y) Ḥr n jr.t=f, Stš n js.wy=f, Ḥw.t-Ḥr n ḥnsk.t=s, Ḏḥwty n rmn=f.*
>
> Mon désir me porte vers toi, mon cœur me porte vers toi, comme le désir d'Horus vers son œil, (celui de) Seth vers ses testicules, (celui d')Hathor vers sa tresse, (celui de) Thot vers son épaule.

Cette association entre Hathor et la tresse était donc aussi évidente pour les Égyptiens que le lien qui existait entre Horus et son œil, Seth et ses testicules, ou encore Thot et son épaule. La mutilation concerne pour ces trois divinités des éléments constitutifs de leur personnalité : l'œil d'Horus, l'offrande rituelle par excellence, les testicules de Seth, dont la vigueur sexuelle est de notoriété publique, ainsi que l'épaule de Thot [62], à la fois à cause de son identification avec l'ibis et de son lien avec la coudée (*mḥ*). Toutes ces blessures pourraient être nommées « mutilations qualifiantes », à la suite de G. Posener et de G. Dumézil [63]. Dans ces trois cas également, il semble que la mutilation se soit produite durant le combat entre Horus et Seth [64], une lutte mythique à portée historiographique ayant pour but de déterminer lequel des deux entrerait en possession de l'héritage d'Osiris. S'il ne se réfère pas explicitement à l'héritage d'Osiris, le mythe de la tresse d'Hathor présente cependant des similitudes avec le « papyrus d'Astarté » [65], selon G. Posener [66]. Dans ce conte mythologique

---

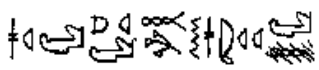
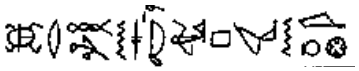
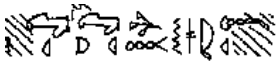
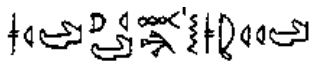
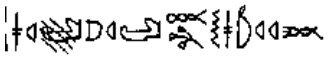
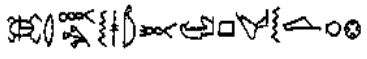
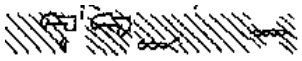
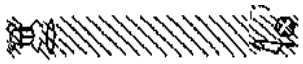
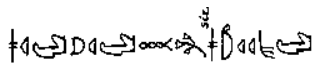
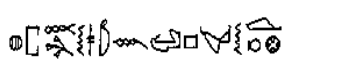
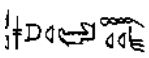
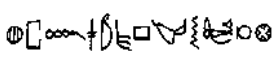
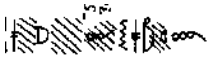
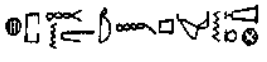
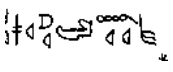
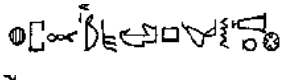
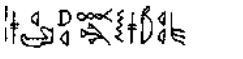
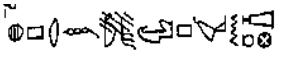
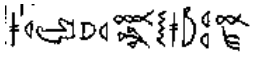
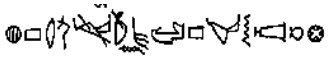
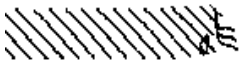
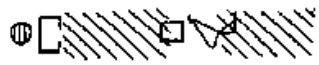
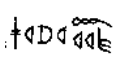
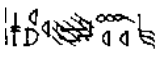
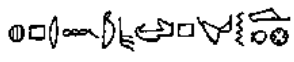
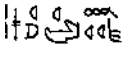
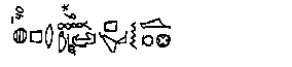
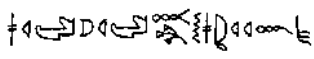
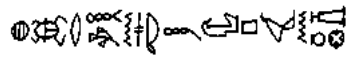
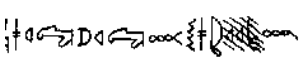
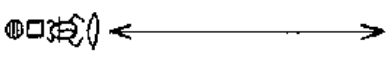
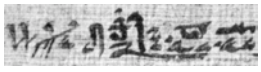
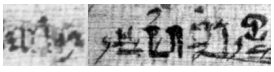
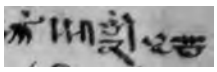
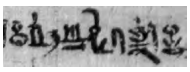
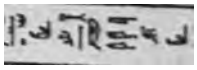
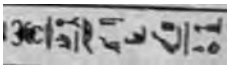
[55] A. GUTBUB, *Les textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *BiEtud* 47, Le Caire, 1973, p. 220-222.
[56] C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956, p. 62, col. 181-183 ; Cl. TRAUNECKER, « Une chapelle de magie guérisseuse », *JARCE* 20, 1983, p. 89, fig. 11 ; J.P. ALLEN, *The Art of Medecine*, New York, 2005, p. 56 ; P. VERNUS, « Isis et les scorpions », dans J.-P. Montesino (éd.), *De Cybèle à Isis*, Paris, 2011, p. 33.
[57] *OMRO* 33, p. 76, M 57.
[58] *Id*., p. 87, M 181-182.
[59] *Dendara* VIII, 6, 13 ; 78, 15 ; 81, 11 ; 82, 2 ; 115, 5 ; 116, 4.
[60] *LGG* IV, 709c.
[61] G. POSENER, *op. cit*., p. 111-117.
[62] A.-P. ZIVIE, « L'ibis, Thot et la coudée », *BSFE* 79, 1977, p. 28-31 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, § 43.
[63] G. POSENER, *op. cit*., p. 112 et G. DUMÉZIL, *Mythes et épopée* I. *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, 1968, p. 150-151.
[64] A.-P. ZIVIE, *op. cit*., p. 30.
[65] P. Amherst IX = A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, *BiAeg* 1, Bruxelles, 1932, p. 76-81 ; A. SPALINGER, « Transformations in Egyptian Folktales », *RdE* 58, 2007, p. 137-156 ; W.K. Simpson (éd.), *LAE*, New Haven, Londres, 2003, p. 108-111 ; G. BURKARD, H.J. THISSEN, *EALG* II, Münster, 2010, p. 57-61.
[66] G. POSENER, *Studies Parker*, p. 117.

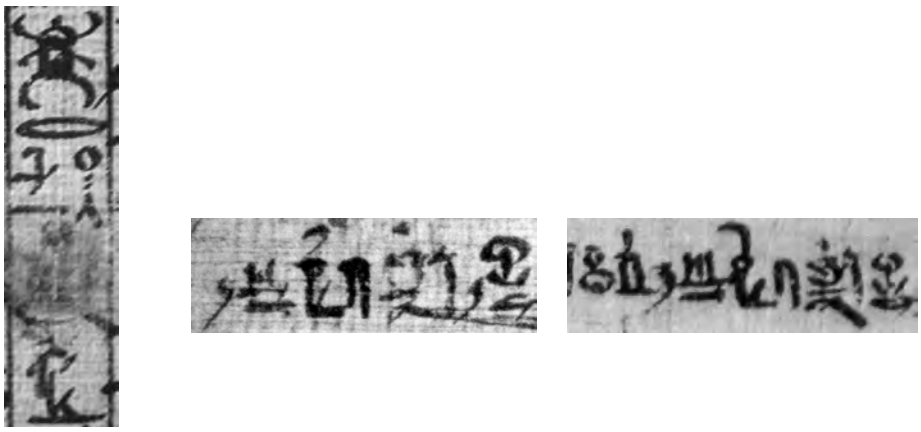
très lacunaire, qui met en scène une autre fille du Créateur [67], il est question de « tractations diplomatiques marquées par l'envoi de messagers, voire peut-être, d'une alliance matrimoniale » [68], avant que le tribut demandé par la Mer ne devienne trop lourd et que le dieu Seth/Bâal soit prié d'intervenir. Dans ce récit, il est clair que la Mer cherche à prendre le pouvoir sur les autres dieux, et que « le tribut et la royauté sont les thèmes centraux » [69].

Revenons à la formule TS 154. Bien qu'aucun acte mutilant n'y soit évoqué, il y est tout de même question de la succession, de l'héritage, dans un conflit de pouvoir, entre les membres reconnus de la famille régnante et un opposant puissant et contestataire. Au mépris des règles établies concernant la succession royale, ce rebelle cherche à provoquer un conflit, une rupture, synonyme de chaos. La tresse que portent Chou et le personnage féminin n'est en fin de compte qu'une marque de leur statut, un emblème de leur légitimité. L'issue de l'affrontement déboute l'opposant, consacre le vainqueur et sanctionne le retour à l'ordre (*maât*). Le contexte mythologique dans lequel s'inscrit la tresse d'Héliopolis, métaphore de la succession légitime, révèle ainsi un arrière-plan politique servant de mise en garde adressée aux opposants éventuels.

[67] Développé dans un contexte memphite, Astarté y est présentée comme la fille de Ptah.
[68] Ph. COLLOMBERT, L. COULON, « Les dieux contre la mer. Le début du "papyrus d'Astarté" (pBN 202) », *BIFAO* 100, 2000, p. 206, et n° 25.
[69] *Ibid*. p. 222.

Tableau des graphies du TS 154 et du LdM 115

Support	***s.t-ḥm.t ḥnskt(y).t*** **(*CT* II, 282a et *CT* II, 283a)**	***ḥpr ḥnsk(w) n(y) Jwnw*** **(*CT* II, 282b et *CT* II, 283b)**
S2P		
S3P		
S1Tü		
S2C		
S3C		
B2Bo		
B4Bo		
B9C		
B2P		
B4L[a]		
B4L[b]		
B1Y		
B1L		
B17C		
B1C		
S1Ca		
S1Cb		
P. BM EA 10477 (Nou)		
P. Gatsechen (= P. Caire JE 95838)		
P. BM EA 10554 (= P. Greenfield)		
P. BN 1-19 (= P. Cadet)		



a **b** **c**

Fig. 1. Extraits de la formule 115 du Livre des Morts dans les (**a**) P. Nou (d'après G. Lapp, *CBDBM* 1, pl. 52), (**b**) P. Gatsechen (d'après E. Naville, *Les papyrus funéraires de la XXI^e^ dynastie* II, pl. XXVII, l.19) et (**c**) P. Greenfield (d'après E.A.W. Budge, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, pl. XXXVII).

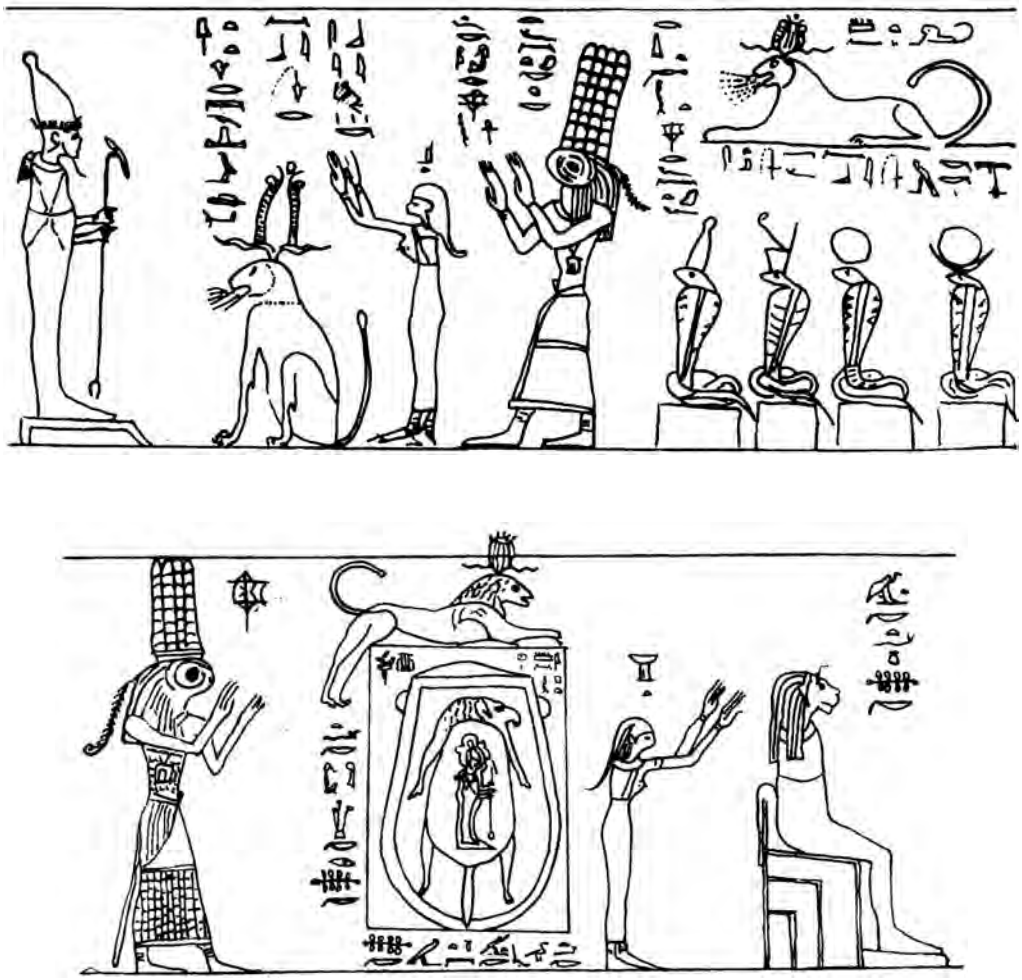


Fig. 2. Extraits du P. Salt 825 (d'après Ph. Derchain, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie* II, Bruxelles, 1965, fig. XIX et XX).

Et tout cela exactement selon sa volonté

La conception du corps humain (*Esna* nº 250, 6-12)

Bernard Mathieu

Pour Jean-Claude Grenier,
cette incursion en Égypte romaine,
... et en souvenir de "Sappiamo tutto".

GRAVÉ SUR L'UNE des colonnes du temple d'Esna [1] durant le règne d'Hadrien (117-138 apr. J.-C.), ce texte exceptionnel, comme l'a reconnu très vite S. Sauneron, son éditeur, est un hymne à Khnoum, divisé en trois parties : le dieu est d'abord honoré en sa qualité de concepteur du corps humain, puis comme créateur des races et des êtres vivants, avant d'être nommé, enfin, sous ses différentes manifestations. Seule est présentée ici la première partie, qui constitue un remarquable exposé d'anatomie fonctionnelle, un exposé tributaire, bien entendu, de la représentation qu'avaient les Égyptiens du corps humain ainsi que du contexte théologique d'Esna.

S. Sauneron, qui eut le grand mérite d'en proposer une première interprétation, portait toutefois sur ce texte un jugement sévère : « on chercherait vainement un ordre absolument logique » ; « passé la gorge, le désordre devient total » [2]. Cette sévérité ne doit plus être de mise aujourd'hui. Ph. Derchain a contribué récemment à restituer à cette composition une part de sa logique [3] : « un tableau d'anatomie fonctionnelle étroitement structuré », annonce-t-il d'emblée. L'appréciation, on le voit, a radicalement changé. Mais l'auteur d'ajouter aussitôt : « la description des organes et des activité sexuels n'est pas d'une extrême clarté ».

On peut aller plus loin désormais, et reconnaître à ce développement unique, au-delà des incertitudes de détail qui subsistent, une précision et une construction remarquables. Avant d'en proposer ici une nouvelle traduction, il est utile de rappeler brièvement les principes de génétique et d'anatomie égyptiennes tels qu'on peut les énoncer aujourd'hui [4].

---

[1] Colonne intérieure n° 7, Esna n° 250 ; S. SAUNERON, *Le temple d'Esna*, *Esna* I, Le Caire (1959), 2004, p. 99-101 ; *id*., *Esna* III (1968), 2004, p. 130-134 ; *id*., *Esna* V (1962), 2004, p. 94-107.

[2] *Esna* V, p. 102.

[3] « À eux le bonheur ! (La naissance d'un homme, *Esna* 250, 6-11) », *GöttMisz* 200, 2004, p. 37-44.

[4] Voir S. SAUNERON, « Le germe dans les os », *BIFAO* 60, 1960, p. 19-27 ; J. YOYOTTE, « Les os et la semence masculine. À propos d'une théorie physiologique égyptienne », *BIFAO* 61, 1961, p. 139-146 ; Y. KOENIG, « Égypte et Israël. Quelques points de contact », *Journal Asiatique* 273, 1985, p. 1-10 ; D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 83-124 ; Th. BARDINET, *Les Papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995. Outre les papyrus médicaux, de nombreux passages de la littérature funéraire – Textes des Pyramides, Textes des Sarcophages, Livre des Morts, rituel de l'Ouverture de la bouche, etc. – permettent de vérifier et d'affiner les conclusions auxquelles ont abouti ces auteurs. Il s'agit donc d'une théorie ancienne, qui a pu connaître quelques évolutions, notamment au cours des époques tardives, mais dont les principes remontent aux plus hautes époques.

Éléments durs et éléments mous

L'être humain est constitué de deux composantes fondamentales : les « éléments durs », d'une part, héritage paternel, à savoir les os proprement dits (*qs.w*), les dents (*jbḥ.w*), les ongles (*ꜥn.wt*) mais aussi le système pileux, les cheveux (*šnw*) et le duvet (*srw*) qui recouvre la peau ; les « éléments mous », d'autre part, qui proviennent du lait (*jrṯ.t*) de la mère : il s'agit de la chair (*jwf*), de la peau (*jnm*), des organes internes du tronc (*ḫ.t*) mais aussi des conduits *métou* (*mt.w*), équivalents de nos vaisseaux, muscles, ligaments, etc. Cette théorie des « éléments durs » et des « éléments mous » ressort clairement, comme l'a souligné J. Yoyotte [5], d'un passage du Papyrus Jumilhac (III^e^ s. av. J.-C.), où l'on décrit ainsi le corps d'Anti : « sa chair et sa peau, sa mère les a fait naître de son lait ; ses os proviennent du liquide (séminal) de son père » [6].

C. Spieser signale qu'« on retrouve des conceptions très proches, entre autres, dans le Talmud de Jérusalem (fin IV^e^ siècle) : "ce qui est blanc vient du mâle grâce auquel le cerveau, les os et les nerfs sont formés ; le rouge vient de la mère de laquelle proviennent la peau et la chair" » [7].

La semence-os

Le lien direct établi entre l'apport masculin et les éléments durs vient de ce que la semence masculine (*mtw.t*, *mwy*, *mw*) est considérée par les Égyptiens comme constitutive de la matière osseuse. Un passage de l'un des grands hymnes à Amon-Rê créateur du temple d'Hibis, dans l'oasis de Kharga, datant du règne de Darius I^er^ (début du V^e^ s. av. J.-C.) le formule ainsi : « il a séparé leur nature (en l'occurrence leur sexe) afin d'enfanter des mâles fécondant des femelles, créant leurs sécrétions et versant leur semence dans les os » [8]. Une conception similaire existait, parallèlement, chez Hippon de Samos (philosophe présocratique du V^e^ s. av. J.-C.) et le célèbre Hippocrate de Cos (V^e^ s. av. J.-C.), qui l'ont certainement empruntée à l'Égypte, comme l'a démontré J. Yoyotte : « Il semble que cette question de paternité "scientifique" doive être tranchée en faveur de l'Égypte » [9].

La « semence-os » se fixe (*ṯs*) : « c'est lui (le dieu) qui a assuré la fixation de son liquide (séminal) dans les os dès le sein maternel » [10]. Elle se coagule (*sqfn*) : (Khnoum) « lui qui a fait se coaguler le liquide (séminal) dans les os » [11] . Elle assure de cette manière le développement des éléments durs de l'enfant.

---

[5] J. YOYOTTE, *BIFAO* 61, 1961, p. 139, n. 3.

[6] *Jr jwf=f jnm=f spr~n mw.t=f m jrt.t=s jr qs.w=f ø m-ꜥ mw n(y) jt=f* (P. Jumilhac XII, 24-25 ; J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 124).

[7] C. SPIESER, « Le sang et la vie éternelle dans le culte solaire amarnien », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Actes du IX^e^ Congrès international des égyptologues* II, *OLA* 150, Louvain, 2007, p. 1727, n. 64.

[8] *Wp~n=f* (?) *qj=sn r ms(.t) kɜ.w ḥr st.t jd.wt ḥr qmɜ ꜥnḫ.w=sn sṯ(w) mtw.wt=sn m qs.w* (N. DE G. DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis* III, New York, 1953, pl. 32, col. 16-17 ; cité par S. SAUNERON, *BIFAO* 60, 1960, p. 20).

[9] *BIFAO* 61, 1961, p. 142.

[10] *Ntf jr(w) ṯs mw=f m qs.w m ḫ.t*. *Edfou* III, 114, 7, cité par S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 21.

[11] *Sqfn~n=f mw m qs.w* (Esna, n° 17, 8 ; cité *op. cit.*, p. 22 et n. 8 [pour le terme technique *s-qfn*, « durcir, coaguler »]).

À la puberté, chez le garçon, la « semence-os » des os converge vers la moelle épinière (*jmɔḫ*), c'est-à-dire vers la colonne vertébrale (*psḏw*, *jɔ.t*) [12] qui joue le rôle de collecteur, pour former finalement le liquide séminal émis par le membre viril [13]. Le jeune homme est alors capable d'engendrer à son tour.

Les conduits *métou*

Désignation générique de nos vaisseaux [14], muscles ou ligaments, les conduits *métou* jouent quant à eux un rôle essentiel : ils portent les flux vitaux, les « courants dynamiques » (Th. Bardinet), qui supposent la présence conjointe de liquides (*mw*) et d'air (*ṯɔw*), dont l'élément nourricier et *liant* que constitue le sang (*snfw*). Ces conduits doivent être avant tout fermes, résistants (*rwḏ*), mais aussi sains (*wḏɔ*), efficients (*mnḫ*) et souples (*nḏm*). C'est ce qu'affirme un passage des « vœux pour le défunt », un texte canonique inscrit notamment dans la tombe de Pahéry, nomarque d'Elkab sous Thoutmosis III : « tes chairs étant fermes, tes conduits *métou* étant souples » [15]. Ou encore le Chant du Harpiste de la tombe du gouverneur Amenemhat (XIX^{e} dynastie) : « ton corps sera vivant, et fermes tes conduits *métou* » [16].

Leur rigidité, pathogène, peut provenir d'un agent agressif extérieur (maladie), d'une usure naturelle (vieillesse), ou de substances trop dures qui y circulent [17].

Le sang

Une fonction essentielle du sang, reçu de la mère [18], est de lier à la fois la « semence-os » masculine, pour agréger les éléments durs, et le lait maternel, pour agréger les éléments mous. Les Égyptiens avaient appliqué, logiquement, cette même représentation génétique à l'œuf (*swḥ.t*), dans lequel le jaune est assimilé au sang, liquide liant servant à solidifier les éléments durs. On peut lire ainsi, dans les Textes des Sarcophages : « j'ai brisé l'œuf, je me suis hâté hors de son blanc et j'ai glissé hors de son jaune (litt. "sang") » [19].

---

[12] C'est toute la démonstration de J. YOYOTTE, *BIFAO* 61, 1961, p. 139-146. Cette théorie génétique enrichit la réinterprétation du pilier *djed* comme colonne vertébrale d'Osiris.

[13] Dans le rituel d'Ouverture de la bouche, l'encens permet à la moelle d'Osiris de sortir de sa colonne vertébrale, à moins qu'il n'en soit le substitut : *j jmɔḫ pr(w) m psḏw Wsjr*, « vienne la moelle issue de la colonne vertébrale d'Osiris » (*CT* VI, 122b [TS 530]) ; cf. J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte, LAPO* 4, Paris, 1972, p. 140.

[14] Il existe semble-t-il un terme spécifique , *ḥt.w*, litt. « tuyaux », pour les vaisseaux sanguins (veines et artères) : *šsp n=k s(.j) m-ˁ N pn wḏɔ=tj mw=s jm=s wḏɔ=tj ṯrw=s jm=s wḏɔ=tj ḥt.w=s jm=s wḏɔ=tj*, « Prends-le (l'Œil d'Horus) donc de la part de ce N, en totalité, avec la totalité du liquide qu'il contient, la totalité du (sang) rouge encre qu'il contient, la totalité des vaisseaux qu'il contient » (§ 451a-c [TP 301]).

[15] *Rwd(=w) jwf.w=k nḏm(=w) mt.w=k* (J.J. TYLOR, F.Ll. GRIFFITH, *The Tomb of Paheri at El Kab*, Londres, 1894, pl. IX, l. 7 ; *Urk.* IV, 114, 15-16. Voir aussi *Urk.* IV, 149, 9-10 ; 497, 2-3 ; 1219, 6-7).

[16] *ˁnḫ(=w) ḥˁw=k rwd(=w) mt.w=k*. J. ASSMANN, « Harfnerlied und Horussöhne: Zwei Blöcke aus dem Verschollenen Grab des Bürgermeisters Amenemhet (Theben nr. 163) im Britischen Museum », *JEA* 65, 1989, p. 57 et 61, n. f.

[17] Voir Th. BARDINET, *op. cit.*, *passim*.

[18] C. SPIESER, *op. cit.*, p. 1727.

[19] *Sḏ~n=j m swḥ.t ɔs~n=j m sf=s sbn~n=j ḥr snfw=s* (*CT* IV, 181g-h [TS 334]).

Comme le résume parfaitement C. Spieser, le sang « était aussi responsable de nombreuses maladies lorsqu'il était à un endroit non souhaitable du corps, qu'il était en manque ou en surplus, qu'il s'échappait du corps, ou provoquait des troubles et ne remplissait plus sa fonction liante » [20]. Dans le langage mythologique, on distingue ainsi le sang d'Isis, nourricier et structurant, de celui de Nephthys, pathogène [21]. Le mal peut s'y introduire, sous la forme d'une agression séthienne, comme l'indique cet extrait du P. Edwin Smith : « chassé est l'adversaire qui était dans la plaie, ébranlée la conspiration qui était dans le sang, livré le conspirateur d'Horus, d'où qu'il vienne, à la bouche de la Glorieuse (Isis) » [22].

Le corps divin

Qu'il s'agisse de la fabrication d'une statue de culte, de la conception du nouveau corps du défunt (par le rituel de momification) ou de la génération de l'enfant royal (par la théogamie), la réalisation d'un corps divin implique de savants processus de transposition et de substitution, auxquels il serait nécessaire de consacrer des études approfondies. Il faut en effet remplacer le corps humain corruptible par un corps divin inaltérable, les éléments durs étant réputés être faits, métaphoriquement et, parfois, réellement, de métal dur (*ḥḏ*, « argent », *ḥmtj*, « cuivre »), tandis que les éléments mous sont d'un métal plus tendre (*nbw*, « or »), l'ensemble pouvant être associé à l'électrum (*ḏʿm*) ou à l'« airain » (*bjꜣ*) [23].

On ne donnera ici que quelques exemples, parmi des centaines. Description du corps de Rê dans le Livre de la Vache du Ciel : « ses os étaient d'argent, son corps d'or, sa chevelure de lapis-lazuli véritable » [24]. Description du corps d'Amon-Rê dans le P. mag. Harris : « ses os sont d'argent, ses chairs d'or, et ce qui couvre sa tête de lapis-lazuli véritable » [25]. Description du corps du défunt : « Osiris-Khentyimentiou, ton corps est d'airain, il ne moisira pas (…), Osiris N., ta chair est d'or, elle ne souffrira pas, Osiris N., ton ossature est d'argent, elle ne disparaîtra pas, à tout jamais » [26]. Ptah s'adressant à Ramsès II : « je vais fondre ton corps en électrum, tes os en cuivre et les parties de ton corps en airain céleste » [27]. C'est à cette conception que se réfère aussi, bien sûr, le passage célèbre du P. Westcar décrivant la

[20] *Ibid*., p. 1722.

[21] Sur la distinction des deux sangs, voir B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 35-37.

[22] *Dr(=w) ḫfty jmy wbnw snwr wꜣ.t jmy.t snfw d(=w) wꜣtj Ḥr (m) gs nb n r(ꜣ) n(y) ꜣḫ.t* (P. Edwin Smith 5, 2 [cas n° 9] ; cf. J.H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, *OIP* 3-4, Chicago, 1930, réimpr. 1991 ; traduction récente : J.P. ALLEN, *The Art of Medecine in Ancient Egypt*, New York, 2005, p. 70-115 [60]).

[23] La thématique du corps métallique inaltérable est bien connue, mais elle mériterait d'être analysée plus précisément en fonction des représentations anatomiques et physiologiques. Voir notamment Fr. DAUMAS, « La valeur de l'or dans la pensée égyptienne », *RHR* 149, 1956, p. 1-17, en part. p. 6-7 ; Y. KOENIG, *Le Papyrus Boulaq 6*, *BiEtud* 87, Le Caire, 1981, p. 117, n. f ; N. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e^ dynastie à la conquête d'Alexandre*, Paris, 1986, p. 126-128 ; S. AUFRÈRE, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105/2, Le Caire, 1991, p. 353-445 ; D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 89-90.

[24] *Qs.w=f m ḥḏ ḥʿw=f m nbw šny=f m ḫsbd mꜣʿ* (E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, *OBO* 46, Fribourg, 1982 ; N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 5, Montpellier, 1989, pl. A1).

[25] *Qs(.w)=f (m) ḥḏ jwf=f m nbw ḥry tp=f m ḫsbd mꜣʿ* (P. mag. Harris 4, 9 ; O. LANGE, *P. mag Harris*, Copenhague, 1927, p. 38). La description du corps de Khnoum à Esna est identique : *Esna* III, 272, 3-4 ; S. SAUNERON, *Esna* V, p. 143.

[26] *Wsjr Ḫnty-jmnty.w ḥʿw=k m bjꜣ nn ḫsd=f (…) Wsjr* N *jwf=k m nbw nn s(w)nj=f Wsjr* N *qsw=k m ḥḏ nn skj=f r nḥḥ ḏ.t* (P. Caire JE 97249 ; G. BURKARD, *Die Papyrusfunde*, *ArchVer* 22, Mayence, 1986, p. 64).

[27] *Nb(=j) ḥʿw=k m ḏʿmw qs.w=k m ḥmtj ʿ.wt=k (m) bjꜣ-n(y)-p.t* (« Bénédiction de Ptah » [Ramsès II, an 35] ; K*RI* II, 266, 5-11).

naissance miraculeuse des enfants royaux : « cet enfant glissa sur ses mains, un enfant d'une coudée, dont les os étaient solides, les parties du corps recouvertes d'or et la coiffure de lapis-lazuli véritable » [28].

La spécificité du corps divin, qu'il s'agisse d'une divinité quelconque, d'un défunt ou d'un roi, « dieu parfait » (*nṯr nfr*), est que ses *deux* composantes, éléments durs *et* éléments mous, proviennent du dieu créateur (Atoum, Osiris, Amon, etc.), la mère, divine ou humaine, ne servant *in fine* que de simple réceptacle. C'est la justification de ce passage des Textes des Pyramides, qui nomme les deux composantes issues du créateur héliopolitain comme étant produites respectivement par le phallus et le vagin de ses enfants jumeaux, Chou et Tefnout : « Vois, de ce dieu (= le défunt) les pieds sont effleurés par les liquides purs qui sont originaires de son père : ceux qu'a engendrés le phallus de Chou et ceux qu'a fait naître le vagin de Tefnout ; s'ils sont venus en t'apportant les liquides purs originaires de leur père, c'est pour te purifier et te rendre divin » [29]. C'est ce qui explique aussi, dans le domaine funéraire, la théorie apparemment complexe des humeurs d'Osiris (*rḏw*), des Enfants d'Horus et des « vases canopes », dont le but ultime est de conférer au défunt ses éléments mous divins [30]. La formulation canonique de ce principe, là encore, figure déjà dans les Textes des Pyramides : (adressé à Osiris) « ton corps, c'est le corps de ce N, ta chair, c'est la chair de ce N, tes os, ce sont les os de ce N » [31]. Elle est plus explicite encore dans les Textes des Sarcophages, où le défunt peut déclarer : « je suis ce grand *ba* d'Osiris…, qu'Osiris a créé des humeurs provenant de sa chair et de la semence issue de son phallus » [32]. Les humeurs d'Osiris constituent donc pour le corps *djet* du défunt l'équivalent fonctionnel du lait [33]. Dans le domaine de l'idéologie royale, le mythe de la théogamie n'a d'autre but que de montrer comment le créateur introduisit chez la reine non seulement sa semence masculine (*mtw.t*), à l'origine des éléments durs, mais aussi l'effluve parfumé (*jɔḏ.t*) destinée à former les éléments mous [34].

Le sang, quant à lui, nécessairement absent du corps divin inaltérable, a pour équivalent fonctionnel l'onguent *mḏ.t*. Il ne semble pas qu'on ait remarqué jusqu'ici le rôle spécifique de cet onguent. C'est ce que décrit de manière limpide, pourtant, la formule 637 des Textes des Pyramides, prototype d'un passage du « Rituel d'Abydos » : « Ô ce N, je suis venu moi-

---

[28] *Wʿr~jn ḫrd pn tp ʿ.wy=sy m ḫrd n(y) 1 mḥ rwd(=w) qs.w=f nḫb{t}(=w) ʿ.wt=f m nbw ʿfn.t=f m ḫsbd mɔʿ* (P. Westcar 10, 9-11 = 10, 17-19 = 10, 24-26 ; cf. A.M. BLACKMAN, W.V. DAVIES, *The Story of King Kheops and the Magicians*, 1988, p. 13-14 ; trad. récentes par P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 65-82 ; B. MATHIEU, « Les contes du Papyrus Westcar : une interprétation », *Égypte, Afrique & Orient* 15, 1999, p. 29-40.

[29] *Mk j N pn j.sn=tj rd.wj=f jn mw wʿb.w wnn.w ḫr tmw jr ḫnn šw sḫpr kɔ.t Tfnw.t jw~n=sn jn~n=sn n=k mw wʿb.w ḫr jt=sn swʿb=sn ṯw snṯr=sn ṯw* (*Pyr*. § 2065a-2066b [TP 685]).

[30] Voir Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 74-79 ; B. MATHIEU, « Les Enfants d'Horus : théologie et astronomie », *ENiM* 1, 2008, p. 10-11.

[31] *Ḏ.t=k ḏ.t n.t N pn jwf=k jwf n N pn qs.w=k qs.w N pn* (*Pyr*. § 193a-b [TP 219]).

[32] *Jr(w)~n Wsjr m rḏw jmy jwf=f m mtw.t pr(w).t m ḫnn=f* (*CT* II, 68b-c = 71b-c [TS 94] = *CT* II, 77d-78b [TS 96]).

[33] Il suffit pour s'en convaincre de rapprocher ces passages des Textes des Pyramides : *mw=k n=k bʿḥ=k n=k rḏw=k n=k pr m Wsjr*, « tu as ton eau, tu as ton abondance, tu as tes humeurs issues d'Osiris » (*Pyr*. § 1291a, 2007a ; cf. § 2031a) ; *mw=k n=k bʿḥ=k n=k jrṯ.t=k n=k jmj.t mnḏ.wj mw.t=k ɔs.t*, « tu as ton eau, tu as ton abondance, tu as ton lait qui provient des seins de ta mère Isis » (*Pyr*. § 734a-b, *1883b-c). Les humeurs d'Osiris ne sont autres qu'un lait divin.

[34] La démonstration de cette nouvelle lecture de la théogamie dépasserait bien sûr le cadre de cet article ; elle sera proposée ailleurs.

même auprès de toi pour t'emplir de l'onguent *medjet* issu de l'Œil d'Horus, pour t'emplir de lui afin qu'il t'attache tes os, qu'il te réunisse les parties de ton corps, qu'il t'agrège tes chairs, et qu'il jette tes effluves infects à terre » [35]. Remarquable est le jeu phonique sur *mḏ.t* et *dmḏ*, « réunir », qui a peut-être déterminé la fonction spécifique dévolue à cette huile sainte !

Il est temps d'aborder notre hymne à Khnoum, ou plutôt à Rê-Khnoum ( ) – et non Khnoum-Rê, comme lu jusqu'ici –, puisque tel est le nom qui lui est donné, par référence à l'antique sanctuaire héliopolitain où furent élaborés, tout au long de l'histoire pharaonique, les principes théologico-politiques majeurs [36].

Une première section, en six distiques, honore le divin potier, fondateur de l'Égypte, père du premier couple, les « oisillons » Chou et Tefnout, à l'instar de Rê-Atoum, dispensateur du souffle de vie et de l'inondation nourricière, et créateur des êtres vivants – dieux, hommes et animaux. Le dernier distique, traitant de la « semence-os » et du sang, sert de transition vers la section suivante.

La deuxième section, constituée également de six distiques, rappelle les principes de la génération, tels que les a conçus le dieu : c'est lui qui insuffle la vie à l'intérieur des êtres, fait couler le sang pour lier les éléments corporels, assigne à la semence masculine sa fonction osseuse, règle le corps féminin pour la parturition, donne la vie à l'embryon et, tel un fondeur métallurgiste, fait « couler la peau sur les parties du corps ». L'idée que Khnoum est le modeleur de tout être humain n'est pas propre à la théologie latopolite. On rappellera, parmi bien d'autres exemples, la plainte d'Ipouour, dont les *Lamentations* sont d'obédience memphite : « Hélas, les femmes sont stériles, on ne conçoit plus, et Khnoum ne façonne plus à cause de l'état du pays » [37]. Ou cet extrait d'une autobiographie thébaine de la XXII[e] dynastie : « Khnoum m'a façonné sur son tour » [38].

Suit la troisième et dernière section, dédiée à l'anatomie fonctionnelle proprement dite, et ordonnée, comme c'est la règle dans les textes égyptiens [39], en progressant du haut du corps vers le bas. Cette section se divise en réalité en deux stances, parfaitement équilibrées puisque

---

[35] *Hɜ N pw jw~n=j ḥr=k ḏḏṯ j.mḥ(=j) ṯw m mḏ.t pr.t m Jr.t Ḥr j.mḥ(=j) ṯw jm=s ṯs=s n=k qs.w=k dmḏ=s n=k ʿ.wt=k sɜq=s n=k jwf=k sfḫ=s fdw.t=k ḏw.t jr tɜ* (*Pyr.* § 1800b-1801c). Sur le texte du rituel d'Abydos (12[e] tableau), cf. A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier*, Paris, 1902, p. 75-76 : *mḥ tw (m) mḏ.t pr.t m Jr.t-Ḥr mḥ tw jm=s ṯs=s qs.w=k dmḏ=s ʿ.wt=k sɜq<=s> jwf.w=s*, « Emplis-toi d'onguent *medjet* issu de l'Œil d'Horus, emplis-toi de lui afin qu'il attache tes os, qu'il réunisse les parties de ton corps et qu'il agrège tes chairs ! ».

[36] Sur la prégnance de la tradition héliopolitaine, voir par exemple S. BICKEL, *La cosmologie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, Fribourg, 1994, p. 299 ; M. GABOLDE, « Un bon créateur crée (aussi) avec ses pieds », dans A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel entre Égypte et Nubie*, *OrMonsp* 14, Montpellier, 2004, p. 89.

[37] *Jw-ms ḥm.wt wšr(=w) n jwr~n=tw n qd~n Ḫnmw m-ʿ srw tɜ* (P. Leyde I 344, r° 2, 4) ; R. ENMARCH, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Oxford, 2005, p. 23.

[38] *Nḫp~n wj Ḫnmw* (G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 16, 1894, p. 56). Sur Khnoum potier, voir en général A. BADAWY, *Der Gott Khnum*, Glückstadt, 1937, p. 53 sqq. ; J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348, OMRO* 51, 1970, p. 28 et 140-142 ; H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Oberlieferung eines altagyptischen Mythos*, *ÄgAbh* 10, Wiesbaden, 1964 (2[e] éd.), 1986, p. 68-74 et pl. 6 ; M. GABOLDE, *op. cit.*, p. 90-94.

[39] Voir en particulier A. MASSART, « À propos des "listes" dans les textes égyptiens funéraires et magiques », *AnBibl* 12, 1959, p. 227-246 ; J.F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, 1970, p. 105 (203) ; H. ALTENMÜLLER, « Gliedervergottung », *LÄ* II, 1977, col. 624-627 ; J.H. WALKER, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, *ACE-Stud.* 4, Sydney, 1996, p. 283-341 ; T. DUQUESNE, « La déification des parties du corps. Correspondances magiques et identification avec les dieux dans l'Égypte ancienne », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Paris, 2002, p. 239-271.

comprenant chacune six distiques, et se terminant chacune par des expressions similaires : *dr.ty ꜥ.wt jr(y).w(t) ḥr jr(.t) b(ɜ)kꜣsn*, « les mains et parties constitutives pour remplir leur office ; *ḥḏ.w jr(y).w ḥr jrwꜣsn*, « les os constitutifs assumant leur fonction ». C'est donc en vingt-quatre vers (deux fois douze) – est-ce un hasard ? – que se développe cette description fonctionnelle du corps humain.

Description qui n'est pas, il faut y insister, une simple liste anatomique, mais bien un tableau synthétique *physiologique*, l'intention du rédacteur étant d'évoquer les parties du corps sous l'angle de leurs capacités d'action : le dieu potier, en effet, ne s'est pas contenté de réaliser un assemblage d'éléments statiques mais il a conçu un système animé, organisé et productif. Ce parti pris justifie que la terminologie utilisée soit généralement distincte du vocabulaire anatomique usuel. On parle ainsi du faciès (*mnḏ.t*) plutôt que du visage (*ḥr*), de l'appendice lingual (*šsr*) plutôt que de la langue (*ns*), de l'organe cardiaque (*nṯrj*) plutôt que du cœur (*ḥɜty*), etc.

Ces quelques clés de lecture contribueront, nous l'espérons, à rehausser encore le crédit que mérite cette composition qui sort de l'ordinaire.

Translittération

ky ḏd ḥr dwɜ Rꜥ-Ḫnmwꜣ

(250,7) *Nḥp(y) grg(w) tɜ m r(ɜ)-ꜥ.wyꜣf*

qɜs(w) (m-)ḫnty štɜ.t

ḫwsw m swḏɜw ṯɜ.ty

sꜥnḫ(w) nḫn.wy m nf-n(y)-r(ɜ)ꜣf

sɜpw~nꜣf tɜ pn ḫr Nwn

šn-wr dbn-wr [m]-qɜbꜣf

Ḫnmw qd~nꜣf nṯr.w rmṯ

snb~nꜣf ꜥ.wt mnmn.t

jr~nꜣf ɜpd.w m-ꜥb ḫnw.w

sjp~nꜣf kɜ.w ms~nꜣf jd.wt

(250,8) *ṯs~nꜣf ḥɜp(w) (w)trw m qs.w*

nb(w) (m-)ḫnt(y) ꜥfd.tꜣf m r(ɜ)-ꜥ.wyꜣf

jsk swḥ n(y) ꜥnḫ m-ḫnt(y) ḫ.t nb(.t)

ḥw (w)trw tj.t

m-ꜥb mw m qs.w r nḫb

ɜḫɜḫ.w m šꜥ(w)

bḫ~nꜣf ḥm.t r ḫ.t r dmḏꜣs

r wp[.t]ꜥf […].w

šwj.w (?) r mrꜥf s(n)d~nꜥf ḫww

r-d(d) jbꜥf

(250,9) *snḏmnḏm(w) ḥtw.w n(y).w srq(w).wt-ḥtw.w*

r sʿnḫ nḫwy (m-)ḫnt(y) bꜣd.t

sꜣḫꜣḫ~nꜥf dbn.w(t) srwd~nꜥf sꜣrw

nb(w) jnm ḥr ʿ.wt

qd~nꜥf ḥnn nb~nꜥf m(n)ḏ.t

r ʿpr jrw n(y) mnw

sš~nꜥf jr.ty wbꜣ~nꜥf ʿnḫ.wy

snsn~nꜥf ḫ.t m-m jgbw

(250,10) *jr~nꜥf r(ꜣ) r wnm msn.t r sʿm*

wpꜥf šsr jsk ḥr ḫnw

ʿr.ty ḥr p(ꜣ)ḫd ḥngg.t ḥr sʿm

qꜣb.t ḥr ʿm m-ʿb bs

bqsw ḥr rmn b(j)g ḥr ṯbb

msḫt(j) m kꜣ.t pr-ʿ

ʿr.ty ḥr jr(.t) kꜣ.t ḥngꜣ.t ḥr ꜣm

dr.ty (250,11) *ʿ.wt jr(y).w(t) ḥr jr(.t) b(ꜣ)kꜥsn*

nrṯj ḥr sšm smꜣ ḥr rmn

wtt jsk ḥr st.t

jwf-n(y)-ḥꜣ.t ḥr ndb ḫ.t nb(.t)

jwf-n(y)-pḥ.wy ḥr snsn jm(y).w-ḫ.t

(m-)mjt.t ḥr ḥms m wḥʿ ḥr sʿnḫ

štꜣty m rk kkw

ḥʿw-ʿnḫ ḥr st.t b(ꜣ)d.t ḥr šsp mtw.t

ḥr swr ḏꜣm.w m ḫ.t-mn.t

špty.t (250,12) *ḥr ꜣfn (= jnf) jw-jmy-ʿnḫ ḥr bš*

ḥr swr sḫnw m mn.ty

sbq.wy ḥr sqd jḥ.ty ḥr ḫnd

ḥḏ.w jr(y).w ḥr jrwꜥsn

jwꜥsn ꜣ n-ꜣw n jbꜥf

Traduction.

(Titre)

Autre hymne à Rê-Khnoum.

(Rê-Khnoum créateur)

(250,7) Le Tourneur qui a fondé le pays par son activité,
qui a noué à l'intérieur de la matrice (**a**),
qui a construit et constitué les deux oisillons,
qui a fait vivre les deux nourrissons par son haleine (**b**),
lui qui a immergé ce pays sous le Noun (**c**),
Pourtour-vénérable et Cercle-vénérable étant autour de lui.
Khnoum qui a façonné au tour dieux et hommes,
qui a forgé gros et petit bétail,
qui a créé oiseaux comme poissons,
qui a fabriqué les mâles et enfanté les femelles (**d**),
(250,8) qui a lié le dissimulé et le (liquide) rouge dans les os,
en (les) coulant à l'intérieur de leur coffrage par son activité (**e**).

(Invention de la génération)

En effet, le zéphyr de vie est à l'intérieur de toute chose
et le (liquide) rouge imprègne la forme (**f**)
tout comme le liquide des os, pour la constitution
du squelette au commencement (**g**).
Il a fait accoucher la femme quand le ventre est à terme (**h**),
afin d'ouvrir les […
…] selon sa volonté, ayant restreint la douleur
à son gré,
(250,9) assouplissant la gorge de celles dont la gorge respire (**i**)
pour assurer la vie de l'embryon à l'intérieur de l'utérus (**j**).
Il a fait se développer les bouclettes et consolidé le duvet (**k**),
ayant coulé la peau sur les parties du corps (**l**).

(Partie supérieure du corps humain)

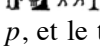
Il a façonné la boîte crânienne et coulé le faciès
pour doter l'individu d'une physionomie (**m**) ;
il a écarté les yeux et perforé les oreilles (**n**),
ayant fait respirer le tronc grâce à l'atmosphère (**o**).
(250,10) Il a fait la bouche (**p**) pour l'alimentation, la denture pour l'ingestion (**q**),
séparant l'appendice lingual (**r**), par ailleurs, pour l'élocution,
la mandibule pour la mastication, l'œsophage pour l'ingestion (**s**),
la trachée (**t**) pour l'inspiration comme pour l'expulsion ;
la nuque (**u**) pour soutenir, l'articulation de l'épaule pour les mouvements (**v**),
le bras pour les travaux de force (**w**),
les avant-bras pour l'exécution du travail, le poignet (**x**) pour la préhension,
les mains (250,11) et parties constitutives (**y**) pour remplir leur office.

(Partie inférieure du corps humain)

L'organe cardiaque pour la distribution, l'appareil respiratoire pour le transport (**z**),
le pénis, par ailleurs, pour la fécondation (**aa**),
les éléments mous antérieurs pour l'absorption (**bb**) de toute chose,
les éléments mous postérieurs pour le soulagement des intestins (**cc**).
De même, pour une grossesse aisée (**dd**) et pour assurer la vie
du fœtus durant la période de gestation (**ee**),
l'organe de vie pour la fécondation, l'utérus pour la réception de la semence (**ff**)
et l'accroissement des générations dans le monde habité (**gg**).
La vessie (250,12) pour la miction (**hh**), les sphincters (?) pour l'expulsion
et pour la dilatation de ce qu'enserrent les cuisses (**ii**),
les jambes pour le déplacement, les cuisses pour la progression (**jj**),
les os constitutifs assumant leur fonction (**kk**).

Et tout cela exactement selon sa volonté (**ll**).

Notes de commentaire

(**a**)  , « le Tourneur », avec *N.t* (Neith) pour *n*, *Ḥp* (Hâpy) pour *ḥp*, *Bꜣ* (le Bélier) pour *b* = *p*, et le tour comme déterminatif explicite servant de « clef de lecture » au groupe. Comme l'explique Ph. Derchain, ce jeu graphique permet d'associer féminité, fécondité / fertilité et virilité (*GöttMisz* 200, 2004, p. 38 et 41). Mais on pourrait ajouter que la fécondité *androgyne*

du créateur, par sa position *centrale*, est conçue comme la combinaison de la féminité, représentée par Neith, et de la virilité, représentée par le Bélier !

štȝ.t, litt. « la secrète » ; pour ce terme anatomique, cf. J.Fr. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leyde, 1978, p. 64.

(**b**) Les « deux oisillons » sont Chou et Tefnout. Sur la forme duelle *ṯȝ.ty*, cf. A.M. Blackman, « The King of Egypt's Grace before Meat », *JEA* 31, 1945, p. 62, n. 19 ; J.-Cl. Goyon, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 », *BIFAO* 65, 1967, p. 120, n. 106. Mais une lecture *ṯȝ.wy* n'est pas exclue, le terme pouvant désigner aussi, métaphoriquement, les bronches : S. Cauville, *Dendara. Les chapelles osiriennes. Index*, *BiEtud* 119, Le Caire, 1997, p. 621.

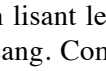
« Haleine » rend l'expression *nf-n(y)-r(ȝ)=f*, litt. « le souffle de sa bouche ».

(**c**) L'inondation, qui se répand comme les humeurs (*rḏw*) d'Osiris, d'où la graphie , qui évoque le dieu inerte. L'eau de l'inondation pouvait aussi être comparée à du sang menstruel coulant dans le ventre de la femme enceinte, comme le rappelle C. Spieser, *op. cit.*, p. 1726, qui cite en particulier Chr. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, Londres, 1999, p. 68-70 et n. 192.

Sur le verbe *sȝp*, « mouiller », « tremper », « humecter », cf. copte ⲥⲱⲡ (SB).

(**d**) Le déterminatif de (un poisson) a été délibérément arraché. Sur le mot *ḫnw*, qui signifie peut-être étymologiquement « celui qui porte des nageoires », cf. J.F. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, 1970, p. 113-114. Il s'agit en réalité d'un terme générique très ancien, déjà attesté à l'époque thinite : P. Lacau, J.-Ph. Lauer, *La pyramide à degrés* V. *Inscriptions à l'encre sur les vases*, Le Caire, 1965, p. 55, fig. 79, n° 128 (information aimablement communiquée par J.-P. Pätznick).

« Qui a fabriqué les mâles et enfanté les femelles » : c'est la distinction des sexes dont parle le grand hymne du temple d'Hibis évoqué dans l'introduction.

(**e**) En lisant le groupe  , *ḫȝp(w) (w)trw*, qui désigne la moelle, assimilée au sperme, *et* le sang. Comme le confirme Ph. Derchain (*GöttMisz* 200, 2004, p. 41-42), il faut renoncer à l'interprétation de S. Sauneron : « il organisa la course du sang dans les os » (*Esna* V, p. 95). Mais sa traduction (« le liquide caché dans les os ») ne rend pas compte de tous les mots du texte. Pour l'explication de ce passage, on se reportera à l'introduction.

« Leur coffrage », litt. « son coffre » ; il s'agit de l'enveloppe osseuse, le terme , *ʿfd.t* (> *ʿft.e*) étant déterminé par le signe de la branche, déterminatif usuel qui fournit une métaphore indirecte pour les « éléments durs (comme du bois) ».

(**f**) *Swḥ n(y) ʿnḫ*, « le zéphyr de vie », équivalent de notre oxygène.

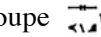
« Imprègne », litt. « frappe » ; le même verbe *ḫwj* est utilisé à propos de l'inondation qui atteint les rivages de l'Égypte.

(**g**) Le « liquide des os » est la moelle, « semence-os » masculine, assimilée au liquide séminal ; voir notre introduction.

Pour , *ȝḫȝḫ*, « squelette », cf. S. Cauville, *op. cit.*, p. 11-12 ; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 20-21, qui traduisent simplement « os ».

(**h**) Pour *bḫ*, « faire accoucher », cf. *Wb* I, 472, 7-8.

S. Sauneron, suivi par Ph. Derchain, voit dans , une graphie de *ḫ.t*, « ventre ». D. Meeks, que je tiens à remercier ici, me précise : « *ḥw.t* est certainement une graphie de *ḫ.t* pris dans son sens premier de "enveloppe fœtale" ; cf. G. Roquet, dans *Société d'ethnozoologie et d'ethnobotanique*, *Bulletin de liaison* n° 15, 1984-1985, p. 3-20 ».

(**i**) « Celles dont la gorge respire », c'est-à-dire les parturientes, comme le le déterminatif du groupe  , plutôt que, simplement, « ceux qui respirent » (S. Sauneron, suivi par Ph. Derchain) ; sur l'expression, voir aussi *Esna* III, n° 318, 10 et VII, n° 634, 13. En employant les mots *ḥtw.w*, « gorges », et *srq(w).wt-ḥtw.w*, « celles dont la gorge respire », le hiérogrammate rappelle à l'évidence le nom complet de la déesse Serqet : *Srq.t-ḥtw*, Serqet-hétou, litt. « Celle qui fait respirer la gorge » (déjà *Pyr*. § 489b [TP 308], § 606d [TP 362], § 673d [TP 385], etc.). Sur les liens entre Serqet et la naissance, ce qui justifie sa présence ici, cf. C. Spieser, « Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître », *RdE* 52, 2001, p. 251-264.

(**j**) La lecture du mot , qui réapparaît plus loin sous la forme (250, 11), est sans aucun doute *b(ɔ)t.t*. Ce terme anatomique, synonyme de *štɔ.t*, « matrice », n'est en réalité qu'une acception spécialisée de , *bɔd.t*, qui peut désigner tout récipient creux de dimension réduite, coquille, moule, cuillère, etc. : *Wb* I, 432, 9 à identifier avec *Wb* I, 489, 8-12 (*bt.t* / *bt.y* / *bt*) ; voir V. Loret, « Pour transformer un vieillard en jeune homme (Papyrus Smith XIX, 9-XX, 10) », dans *Mélanges G. Maspero*, *MIFAO* 66/2, Le Caire, 1935-1938, p. 861-862 ; D. Meeks, *AnLex*, 77.1195 ; dém *bt.y* ; copte ⲃⲏⲧⲉ (S). S. Sauneron précise que le premier signe de , « ressemble à l'hiéroglyphe de la barbe » (*op. cit.*, n. jj), mais il corrige le texte en fonction de *Urk*. VIII, 36, 14 : *bt.t n(y.t) njw.wt*, (Thèbes) « l'utérus des cités ». Cette dernière expression figure aussi dans la procession des nomes de Haute-Égypte du propylône de Karnak-Nord : *ntṯ b(ɔ)t.t n(y.t) njw.wt swḏ.t spɔ.wt*, « tu es l'utérus des cités et l'œuf des nomes » ; cf. S.H. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, Le Caire, 2000, p. 85 et 86, n. (b). La proposition étymologique qu'avance l'auteur (« une forme dérivée de *bjɔ* ») ne peut être retenue, bien que sa traduction (« le creuset des villes ») soit judicieuse.

(**k**) Le terme *dbn.t* est enregistré au *Wb* V, 438, 15-16, qui renvoie à *nbd.t*. Il est possible que l'inversion manifeste *nbd* > *dbn* ( ) soit due à la volonté d'éviter d'employer un homophone de *Nbḏ* / *Nbd*, « le Malfaisant », désignation bien connue de Seth (*Wb* II, 247, 4-8). Sur ce type d'inversion, voir par exemple *gn*, inversion de *ng*, « taureau de sacrifice » ; *nr*, « nom magique », inversion de *rn*, « nom » ; *ḥtp* « en paix », inversion de *Pṯḥ*, « Ptah » ; *N-m-j(w)* inversion de *Jmn*, « Amon », etc. Cf. P. Montet, *Scènes de la vie privée*, Le Caire, 1925, p. 138-139 ; G. Posener, « Le mot égyptien pour désigner le "nom magique" », *RdE* 16, 1964, p. 214 ; G. Roquet, *BIFAO* 78, 1978, p. 479-480 ; B. Van Rinsveld, « Un cryptogramme d'Amon », dans Chr. Cannuyer, J.-M. Kruchten (éd.), *Individu, société et spiritualité. Mélanges A. Théodoridès*, Le Caire, 1993, p. 263-268. Selon les conceptions génétiques égyptiennes, le système pileux fait partie des « éléments durs », à côté des os, dents et ongles.

Le mot , *srw*, désigne précisément la toison, le duvet. Rapprocher, dans le conte du *Pâtre qui vit une Déesse* : *šnwꜥj ḏdf(ꜥw) mɔɔꜥj srwꜥs nꜥꜥ n(y) jwnꜥs*, « mes cheveux se sont hérissés quand j'ai vu sa toison et le poli de son teint » ; cf. A.H. Gardiner, *Die Erzählung des Sinuhe und die Hirtengeschichte*, Leipzig, 1909, pl. 16 ; B. Mathieu, « Le conte du *Pâtre qui vit une déesse* (P. Berlin 3024, verso). Nouvelles lectures », dans un volume d'*Hommages* (sous presse).

(**l**) Comme un orfèvre appliquant des feuilles d'or, ce deuxième vers évoquant les « éléments mous » et l'or (*nbw*) de la chair des dieux. On doit rappeler que le terme *ꜥ.wt* ne s'applique pas aux « membres » proprement dit, mais à toute partie du corps susceptible d'être nommée ; *ḥꜥw* désigne collectivement ce que les *ꜥ.wt* désignent distributivement.

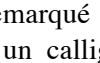
(**m**) Le féminin (collectif) , *m(n)ḏ.t*, « faciès », bien que dérivé du même radical, comme *mnḏ.t*, « paupière », n'est pas identique à *mnḏ.ty*, « joues » ; voir G. Lefebvre, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, *CASAE* 17, Le Caire, 1952, p. 15 ; D. Meeks, *AnLex* 79.1252. Le mot **mḏnn* enregistré comme un hapax par S. Cauville, *op. cit.*, p. 236 (« tête »), doit probablement être assimilé à ce dernier. Le terme , *mnw*, litt. « quelqu'un », présente un jeu graphique permettant d'évoquer le dieu Min (*Mnw*) qui avait justement fourni à Amon-Rê son iconographie.

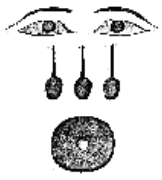
jrw, « forme (visible) », est écrit avec le signe de l'œuf (lecture *jr*).

(**n**) Rapprocher déjà, dans les Textes des Pyramides : *wp nᶻj rɔᶻj wbɔ n(ᶻj) šr.tᶻj sɔšᶻj nᶻj msḏr.wjᶻj*, « ma bouche m'a été ouverte, mes narines m'ont été perforées, mes oreilles m'ont été écartées » (§ 712a-b [TP 407]).

(**o**) En lisant , *snsn~nᶻf*, à la suite de S. Sauneron, mais sans adopter son interprétation (« il mit le corps en contact intime avec l'atmosphère »), ni celle de Ph. Derchain (« (il a) fait pénétrer l'air dans < le > corps par la respiration »). Pour cet emploi de *snsn*, voir par exemple S.H. Aufrère, *op. cit.*, p. 210-211. Le terme *ḥ.t* désigne précisément l'ensemble thorax + abdomen + pelvis.

Le mot (*Wb* I, 140, 16-18) est peut-être apparenté à l'ancien *j.gp.w*, « nuages », dont le sens se serait affaibli ; le [p] final se serait logiquement sonorisé en [b] sous l'influence de la sonore [g].

(**p**) Il n'a pas été remarqué que la graphie  , pour *jr~nᶻf r(ɔ)*, disposée verticalement, permet de réaliser un calligramme dessinant un visage (œil + nez + bouche), le verbe *nf* signifiant précisément « respirer ». Ce jeu graphique, utilisant généralement deux yeux *oudjat*, est bien connu dans l'iconographie égyptienne : cf. M. Lurker, *An Illustrated Dictionary of the Gods and Symbols of Ancient Egypt*, Londres, 1980, p. 129. Citons en particulier le décor du pyramidion d'Amenemhat III (Caire JE 35133 et 35745 ; cf. D. Wildung, *L'Âge d'or de l'Égypte. Le Moyen Empire*, Paris, 1984, p. 75, n° 66). Ou le décor de la stèle BM 175 [101] (*temp.* Sésostris III - Amenemhat III ; cf. *HTBM* II, Londres, 1912, pl. 1). Ou encore un fragment de calcite du Nouvel Empire, signalé par H.G. Fischer, *Varia Nova, Egyptian Studies* III, New York, 1996, p. 44, fig. 1. Voir également la coupe Louvre AO 15727 (Ougarit, XIV^{e}-XII^{e} s. av. J.-C.), ou la coupe de l'Israel Museum à Jérusalem (Lachish, XV^{e}-XIII^{e} s.).

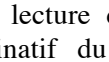


Pyramidion d'Amenemhat III (détail).

Motif de la stèle BM 175 [101].

Fragment de calcite du Nouvel Empire.

Motif de la coupe Louvre AO 15727.

(**q**) La lecture du mot  n'est pas assurée, mais on peut admettre, étant donné le déterminatif du couteau, qu'il s'agit d'un collectif *msn.t*, dérivé de *msnj*, « couper », « trancher » (*Wb* II, 146, 2), litt. « la coupante », avec jeu sur *msnty*, « le harponneur » (S. Cauville, *op. cit.*, p. 226 ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 462-463). On rapprochera aussi *msn.t*, « tranchée (de fondation) » (D. Meeks, *AnLex* 79.1349). La proposition de Ph. Derchain (*ms nḏḥ.t*) est difficile à retenir. Sur la probable distribution lexicale *jbḥ.w*, « incisives », *nḏḥ.w*, « canines », et *ṯs.w*, « molaires » (et prémolaires) : I.E.S. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, *HPBM*, 4e série, Londres, 1960, p. 37 et n. 15. *sʿm*, litt. « pour faire avaler ». Les « racines dentaires » se disaient *wɔb.w ny.w jbḥ.w* : M. Collier, St. Quirke, *The UCL Lahun Papyri : Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical, BAR-IS* 1209, Oxford, 2004, p. 54-55.

(**r**) S. Sauneron (p. 100, n. w) propose sans conviction pour le groupe la lecture *ḥwꜥf*. Si tel était le cas, le scribe opèrerait un jeu entre *ḥwj*, « frapper », « consacrer », et *Ḥw*, « Hou », le Verbe du créateur, ce qui est séduisant ; mais la graphie fait difficulté, tout comme le sens nouveau qu'il faudrait attribuer à *ḥwj*. , *šsr* (< *šsɔw*), « langue », est un mot très ancien : *Pyr.* § 127b [TP 210], § 2154c [TP 694] ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 1031 ; il est utilisé ici dans une acception anatomique spécialisée.

(**s**) À distinguer de *wgw.t*, « mâchoire », le mot *ʿr.tj* désigne la mandibule (autrefois « maxillaire inférieur »), seul os mobile du crâne. La forme duelle se justifie par le fait que la mandibule est formée de deux os symétriques qui fusionnent progressivement, chez le fœtus et durant les premiers mois du nourrisson ; c'est l'explication, dans les Textes des Pyramides, de l'énoncé : *hɔ N j.smn nꜥk ʿr.tjꜥk psšꜥt(j)*, « Ô N, a été fixée pour toi ta mandibule, qui était divisée » (*Pyr.* § 30a [TP 37]). Voir aussi Th. Bardinet, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne*, *Studia Pohl* 15, Rome, 1990, p. 56-61.

, *p(ɔ)ḫd,* « mastication », litt. « adduction », terme technique pour désigner un mouvement d'abaissement, ici mandibulaire. Le ⌉ note l'assourdissement de la dentale sonore en position finale [d] > [t].

, *ḥngg.t*, étant donné le contexte, est plutôt l'« œsophage » que le « gosier », comme on le traduit généralement : *Wb* III, 121, 10-11 ; D. Meeks, *AnLex* 77.2765 ; S. Cauville, *op. cit.*, p. 379 ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 658. Dans un autre contexte d'anatomie fonctionnelle, le gosier se dit *šnb.t* (*Wb* IV, 512-513), comme l'exprime par exemple P. Leyde T 32, VIII, 6 : *wnmꜥk m rɔꜥk swrꜥk m šnb.tꜥk wrḫꜥk jwfꜥk m st.wt jtn*, « tu mangeras avec ta bouche, tu boiras avec ton gosier, et tu oindras tes chairs des rayons du disque » ; cf. Fr.R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, Louvain, 1994, p. 70 et 252-253). Le terme est à distinguer bien sûr de *ḥngw*, « denture » ; cf. D. Meeks, *AnLex* 77.2764. Noter que ce même *ḥngw* signifie bien « denture » (et non « bave ») dans *CT* V, 133a [TS 398] : *jn.wꜥs ḥngw tp(y) rɔ n(y) Wsjr*, « ses cordages, c'est la denture qui est dans la bouche d'Osiris ». Rapprocher l'expression *tpj.w-rɔ*, litt. « celles qui sont sur la bouche » (*Pyr.* § 443a [TP 298]), pour désigner les dents.

L'œsophage est aussi nommé *ṯpḥ.t wḏ(w.t) kɜ.w*, « la caverne qui envoie les aliments » (*Dend*. VI, 159, 5) : cf. Ph. Derchain, « Jeu de langue. L'œsophage métaphore de Maât », *ChronEg* 85/169-170, 2010, p. 9-13. Ou encore *ḥnʿ ḥr ḥn r ḫ.t*, litt. « le tube qui dirige (les aliments) vers le ventre » : cf. P. Wilson, *op. cit*., p. 653 ; S. Cauville, *Dendara. La porte d'Isis*, Le Caire, 1999, p. 43, 7, p. 110 et 197.

(**t**) La lecture *p(ɜ)ḥḏ* de Ph. Derchain s'applique à sa traduction « s'ouvrir vers le bas », et non, comme l'indique l'emplacement des parenthèses, au mot « gorge » (*GöttMisz* 200, 2004, p. 40). Le groupe se lit *qɜb.t*, litt. « celle de la poitrine », le signe du vase de granite (Gardiner, Sign List W7) ayant la valeur *ɜb*. Le terme désigne la « trachée », que représente précisément le déterminatif. Le mot enregistré par S. Cauville, *op. cit*., p. 569 (« entrailles ? »), est certainement le même. Après la fonction digestive est évoquée la fonction respiratoire.

(**u**) , *bqs.t*, « la nuque », derrière laquelle se situent les vertèbres cervicales *ṯs.w-bqs.w*.

(**v**) Pour , *bg* / *bjk*, voir J.Fr. Quack, *LingAeg* 5, 1997, p. 238, qui cite P. Chester Beatty VII r° 3, 2 (*bjk.w ny.w rmn.wy*) ; et A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum. Third Series: Chester Beatty Gift*, Londres, 1935, p. 135. Le terme *bg* / *bjk* désigne l'arrondi de l'épaule, avec la clavicule et le muscle deltoïde. Le mot , *bjk.ty* (*Edfou* I/1, 16, 9), que Ph. Derchain assimile à *bg* / *bjk*, est en réalité un dérivé féminin de *bg* / *bjk* nommant précisément les « clavicules » : *bjk.ty<=k> ḏr.ty sɜ.ty=k ḥr(y).w(t) snbw jwnn=k*, « tes clavicules, ce sont les deux milans, tes deux filles (Isis et Nephthys), perchées sur les remparts de ton sanctuaire » ; voir R.B. Finnestad, *Image of the World and Symbol of the Creator*, *SOR* 10, Wiesbaden, 1985, p. 117 (« collar bones »). Il faut définitivement renoncer à la lecture de S. Sauneron : *bkɜ.ty*, « testicules » (*Wb* I, 482, 3).

Le verbe , *ṯbb*, pourrait être assimilé au de *Pyr*. 681e [TP 388] : *ṯbb~n Ḥr rɜ=f m ṯbw=f*, « Horus lui a aplati la gueule avec sa plante de pied ». D. Meeks (communication personnelle) suggère une lecture *tbtb*, « mettre en mouvement »

(**w**) Le mot , *msḫtj*, litt. « patte avant, épaule » (et non « cuisse », comme on le traduit parfois) évoque ici, comme le ferait *ḫpš*, la force musculaire du biceps (brachial), nécessaire au travail physique. Il est très vraisemblable que le hiérogrammate a voulu habilement suggérer le couple Horus et Seth en utilisant le signe du faucon pour la graphie de *bg* / *bjk*, le terme *msḫtj* se référant bien sûr, comme *ḫpš*, à notre constellation de la Grande Ourse, où les Égyptiens reconnaissaient l'épaule de Seth ; sur cette constellation, voir notamment O. Neugebauer, R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* I, Providence, 1969, pl. 6 ; M. Rochholz, *Schöpfung Feindvernichtung, Regeneration, Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, *ÄAT* 56, Wiesbaden, 2002, p. 30-32 ; B. Mathieu, « Les Enfants d'Horus : théologie et astronomie », *ENiM* 1, 2008, p. 7-14, en part. p. 12-14.

(**x**) « Les avant-bras », en suivant Ph. Derchain. Le vocable pourrait être une désignation anatomique non reconnue de l'avant-bras, litt. « ce qui monte » radical *ʿr*. J.Fr. Quack, *LingAeg* 5, 1997, p. 238, propose « Ellbogen », en rapprochant le mot *ʿrr.t*, « portail », déterminé précisément par un angle ; il faudrait comprendre « articulation du coude ».

Le terme , *ḥngɜ.t*, que S. Sauneron traduisait « gosier », serait une erreur du graveur pour *ḥn.t*, « paume », selon J.Fr. Quack, *LingAeg* 5, 1997, p. 238, suivi par Ph. Derchain. Mais le sens de « poignet », et plus précisément de « carpe », qui donne à la main sa liberté de mouvement, est beaucoup plus logique, après la mention de l'avant-bras (ou du coude). Aucune correction nécessaire.

(**y**) L'auteur évite le « banal » *ḏbʿ.w*, « doigts », invoqué par Ph. Derchain, parce qu'il veut désigner ici *tous* les os de la main au-delà de la *ḥngɜ.t*, à savoir les cinq métacarpes et les quatorze phalanges.

(**z**) « Pour la distribution », litt. « pour conduire, diriger ». On ne peut employer ici le terme de « conduction », qui désigne le système (électrique) de transmission cardiaque des influx nerveux, évidemment étranger à la conception égyptienne.

Le mot , *nṯrj*, « cœur », « organe cardiaque », est bien connu : S. Cauville, *op. cit.*, p. 300 ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 559 ; ici encore, un terme rare, pour une acception physiologique spécialisée, est préféré au vocable anatomique *ḥɜty*. Sur le rôle « distributeur » du cœur, cf. P. Ebers 855a *: jr ṯɜw ʿq(w) m fnd ʿqᶻf n ḥɜty ḥnʿ smɜ ntsn dd(w) n ḫ.t tm(w)*, « Quant à l'air qui pénètre par le nez, il pénètre dans le cœur ainsi que dans l'appareil respiratoire, et ce sont eux qui (le) dispensent au tronc entier ».

Le vocable , *sm*, comme le suggère l'étymologie (litt. « ce qui est réuni »), désigne à la fois la trachée (*ḥt.t-jb*) et les poumons (*wfɜw*), c'est-à-dire l'ensemble de l'appareil respiratoire. Les bronches étaient probablement considérées comme des conduits *métou*. Le « transport » (*rmn*) dont il est question est celui de l'air.

(**aa**) , *wtt*, « pénis », en réservant la traduction « verge » à *bḥ* (*Wb* I, 419, 14-16), « phallus » à *ḥnn* (déjà dans *Pyr*. § 510b [TP 317], § 681d [TP 388], etc.) et « membre viril » à *ḥms* (déjà dans *Pyr*. § 632b [TP 366]) ; cf. J.H. Walker, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, *ACE-Stud*. 4, Sydney, 1996, p. 272. Voir également *mṯɜ*, *nfr* et *qrn.t* (G. Lefebvre, *op. cit.*, p. 40), ainsi que *mnhp*, « (membre) procréateur, générateur » ou « appareil génital », un « terme rarissime d'anatomie sacrée » selon J. Yoyotte, *BIFAO* 61, 1961, p. 140-142. On mentionnera enfin l'hapax , *nʿ.wt*, « verges », litt. « les glissantes » (TP 1006 B = P/F/Se 93 ; J. Leclant *et al.*, *Les textes de la pyramide de Pépy Ier. Édition. Description et analyse*, *MIFAO* 118/1-2 (2e éd.), Le Cairen 2010, pl. II B).

Sṯ.t, « fécondation », litt. « éjaculation ». Le signe est à lire en réalité , sorte de coupelle à parfum, de lecture *stj* ; cf. Fr. Daumas *et al.*, *Catalogue des valeurs phonétiques* IV, *OrMonsp* 4, Montpellier, 1995, p. 759-760.

(**bb**) La graphie , « absorber », reflète une prononciation du type [nádab > núteb], vocalisation bien attestée (schème AáBaC) du nom d'action (infinitif) des transitifs *3-lit.* ; cf. *ḥbs* « vêtir » > copte ϩⲱⲃⲥ (SB)] ; *ḫtm* « sceller » > copte ⲫⲱⲧⲙ (S), ⲫⲱⲧⲉⲙ (B)] ; *dbḥ*, « demander » > copte ⲧⲱⲃϩ (SB), ⲧⲱⲃⲁϩ (S), etc.

(**cc**) Sur l'opposition entre *jwf-n(y)-ḥ.t* et *jwf-n(y)-pḥ.wy*, parfaitement vue par S. Sauneron, cf. J.H. Walker, *op. cit.*, p. 225-230. Il s'agit d'une distinction physiologique intéressante entre deux types d'« éléments mous », ceux qui absorbent et ceux qui rejettent.

, *jmy.w-ḫ.t*, « intestins », litt. « ce qui est dans le tronc », est une graphie étymologique de *mḫt.w*. Sur ce mot, voir notamment Fr.-R. Herbin, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, Louvain, 1994, p. 91-92 ; S. Ikram, *Choice Cuts: Meat Production in Ancient Egypt*, *OLA* 69, Louvain, 1995, p. 138.

(**dd**) , *ḥms m wḥʿ*, litt. « pour s'asseoir à l'aise », habituellement pour manger (*Wb* I, 349, 7 ; S. Cauville, *op. cit.*, p. 375 ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 648).

(**ee**) J'interprète *štɜty*, comme un nisbé formé sur *štɜ.t*, litt. « ce qui est en relation avec la matrice ».

M rk kkw, « la période de gestation », litt. « dans la période de ténèbres ».

Pour la lecture du groupe , voir S. Sauneron, *Esna* V, p. 11, n. hh.

(**ff**) Pour , *ḥʿw-ʿnḫ*, « l'organe de vie » (phallus), cf. *Wb* III, 39, 8 ; L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *Le temple d'El-Qalʿa* II, Le Caire, 1998, p. 86 (scène 203).

Sur *bt.t*, « utérus », voir ci-dessus, n. (**j**).

(**gg**) , *ḫ.t-mn.t* : cf. *Wb* III, 353, 8-9 ; D. Meeks, *AnLex* 78.3167 (qui cite *CT* VII, 210e-f [TS 995]) ; P. Wilson, *op. cit.,* p. 757-758, S. Cauville, *Dendara. La porte d'Isis*, Le Caire, 1999, p. 209 (index). Le recours à ce mot, dont le sens est très voisin du grec οἰκουμένη, est déterminé par la volonté de produire une assonance entre *ḥr swr ḏɜm.w m ḫ.t-mn.t*, « l'accroissement des générations dans le monde habité », et *ḥr swr sḫnw m mn.ty*, « la dilatation de ce qu'enserrent les cuisses ».

(**hh**) Ph. Derchain lit à juste titre , *jnf* : *Wb* I, 96, 10 ; Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, Paris, 1958, p. 34-35, n. 7 ; P. Wilson, *op. cit.,* p. 84. Il s'agit à l'évidence d'un terme technique désignant l'écoulement d'un liquide issu d'un organe, en l'occurrence la miction, élimination de l'urine (*mwy.t*).

(**ii**) La lecture du groupe , *jw-jmy-ʿnḫ* ou *r(ɔ)-jmy-ʿnḫ*, est difficile. S. Sauneron, suivi par Ph. Derchain, y voit une nouvelle désignation du membre viril mais, pour plusieurs raisons, une allusion à la défécation paraît ici beaucoup plus probable : 1. la fonction sexuelle a déjà été évoquée ; 2. le terme *bš* s'applique presque toujours à l'expulsion d'une matière jugée malsaine ou dangereuse (crachat, venin, etc.) ; 3. enfin et surtout, la fonction urinaire venant d'être citée, on attend logiquement une évocation de la fonction associée. On comprend mieux, dans ces conditions, le sens spécialisé de *swr*, « dilater » ; S. Sauneron (p. 102) s'étonnait d'un prétendu « emploi intransitif » (« grandir »), qu'il n'y a pas lieu de postuler.

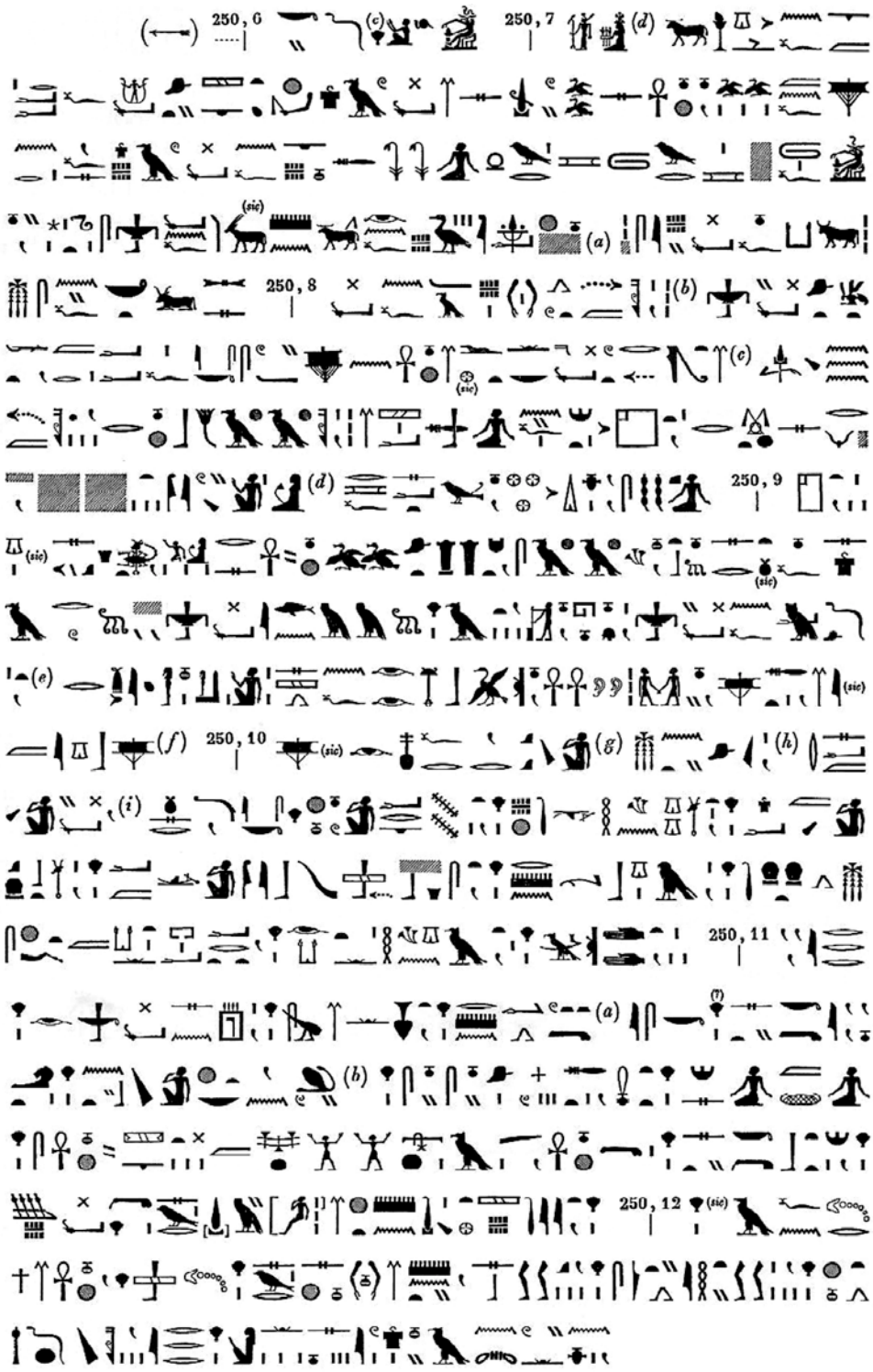
On peut admettre également sans trop de difficulté, dans la périphrase , *sḫnw m mn.ty*, litt. « ce qui est enserré entre les cuisses », une appellation euphémique de l'orifice anal.

(**jj**) Probablement une distinction fonctionnelle entre les deux parties des membres inférieurs.

(**kk**) Rappelons le parallélisme délibéré entre *dr.ty ʿ.wt jr(y).w(t) ḥr jr(.t) bɜ(ɔ)kʾsn*, « les mains et leurs éléments pour remplir leur office », et *ḥḏ.w jr(y).w ḥr jrwʾsn*, « les os concernés assumant leur fonction », qui souligne le parallélisme entre membres inférieurs et membres supérieurs, et structure la section en deux stances d'égale longueur. On rapprochera l'expression *ḥt.t ḥr jr(.t) kɔ.tʾs*, « la gorge faisant son œuvre », dans S. Cauville, *Dendara. La porte d'Isis*, Le Caire, 1999, p. 45, 1.

(**ll**) *Jwʾsn ɔ n-ɔw n jbʾf*, compris comme « à la disposition du cœur » par S. Sauneron. L'interprétation de Ph. Derchain (« Ah ! Le bonheur est à eux ! ») est grammaticalement impossible : ni le *jw* de l'égyptien classique, ni ceux du néo-égyptien (séquentiel, circonstanciel, Futur III) ne sont compatibles avec un énoncé exclamatif, que soulignerait la particule *ɔ* ; sur les emplois de cette particule, voir désormais E. Oréal, *Les particules en égyptien ancien, de l'ancien égyptien à l'égyptien classique*, *BiEtud* 152, Le Caire, 2011, p. 25-60. Donner à *n-ɔw* (pour *r-ɔw*) la valeur bien connue de « en totalité » permet de justifier la fonction conclusive de ces derniers mots.

Le terme *jb* ne désignant en aucun cas un organe (sauf dans des mots composés où son sens « organique » s'est figé), la lecture *jbʾf*, « sa volonté », pour le groupe s'impose, au lieu du simple *jb*.



Esna n° 250, 6-12 (d'après S. Sauneron, *Esna* I, p. 99-101).

La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne [*]

Dimitri Meeks

TOUTES LES CULTURES ANCIENNES ont essayé d'assigner, d'une façon ou d'une autre, une place à l'homme vis-à-vis de son environnement naturel, principalement le monde animal. Dans ces sociétés, les hommes étaient infiniment plus proches que nous ne le sommes de l'univers qui les entourait. Les animaux jouaient un très grand rôle, non seulement dans leur vie économique, mais aussi dans la vision mythique qu'ils avaient du monde. Ces deux pôles ont nécessairement influé sur la hiérarchie des êtres telle qu'ils pouvaient la concevoir. Pragmatisme du vécu et symbolisme religieux y étaient intimement mêlés pour bâtir une logique reflétant, pour chacune des cultures concernées, un des aspects fondateurs de sa pensée. Il faudra attendre la philosophie grecque, comme nous le verrons, pour qu'une analyse préscientifique voie le jour et propose une autre approche.

Pour leur part, les Égyptiens de l'Antiquité ne nous ont pas laissé de traité qui puisse nous permettre de comprendre, de façon directe, comment ils se situaient dans la sphère du vivant [1]. Nous devons donc avoir recours à ce que les textes peuvent nous suggérer. Les signes dits « déterminatifs », parce qu'ils sont des indicateurs sémantiques, ont pu être considérés comme un ensemble complexe reflétant la perception que la culture égyptienne pouvait avoir de l'organisation du monde. Ils auraient proposé, de ce fait, un système classificatoire qu'une analyse permettrait, aujourd'hui, de mettre en lumière [2]. Toutefois, l'idée que ces signes « classificateurs » puissent représenter un système quelconque en eux-mêmes, au sens moderne du terme, n'emporte pas l'adhésion. Le corpus hiéroglyphique s'est créé, a évolué, s'est enrichi de façon aléatoire, selon des choix empiriques. Ces différentes influences ne peuvent maintenant être appréciées que si l'on se fonde sur un catalogue suffisamment important des signes employés tout au long de l'histoire de l'écriture hiéroglyphique et, pour chacun d'entre eux, d'un éventail aussi large que possible d'exemples puisés dans les textes de toutes les époques et de toute nature. Or un tel catalogue n'existe pas à ce jour. Toutes les analyses qui ont pu être faites l'ont été à partir de fontes, de caractères d'imprimerie, transposition standardisée de signes hiéroglyphiques ; leur catalogue s'est progressivement constitué en fonction des besoins immédiats de l'édition : ils ne reflètent en rien un usage égyptien quelconque, pas plus qu'ils ne représentent une étape quelconque de l'étude scientifique de l'écriture hiéroglyphique.

---

[*] Je remercie ici Bernard Mathieu dont la relecture attentive m'a permis d'éviter des oublis et des erreurs ; ceux et celles qui demeurent ne sont que de mon fait.

[1] J'exclus donc les *Onomastica* dont le classement ne correspond pas précisément à une hiérarchie des êtres vivants.

[2] O. GOLDWASSER, *Prophets, Lovers and Giraffes: Wor(l)d Classification in Ancient Egypt with an Appendix by Mathias Müller*, *GOF* 38, 2002, p. 1.

Les études fondées principalement sur des textes imprimés ou autographiés ne peuvent aboutir qu'à des résultats réducteurs voire erronés, surtout lorsqu'il s'agit de traiter de sujets aussi fondamentaux, et passionnants, que le rapport entre les hiéroglyphes écrits et l'image idéelle-culturelle que pouvait en avoir le scripteur, le choix – ou non – d'un hiéroglyphe-type unique concrétisant cette image idéelle, les raisons culturelles de ce choix ou de son absence, l'existence – ou non – d'une hiérarchie dans les signes employés au sein d'une même catégorie logique (les « animaux », par exemple), allant du « surordonné » au « subordonné » et s'articulant autour d'un hiéroglyphe-type (« animal » > « chien » > « race de chien ») [3]. Une approche fondée sur un inventaire étendu des signes, empruntés aux textes originaux eux-mêmes, apporterait sans doute à ces questions des réponses différentes, voire très différentes, de celles proposées à ce jour [4].

Il faut donc renoncer à ces « déterminatifs » pour tenter de nous faire une idée de la classification des êtres telle que les Égyptiens la concevaient. Nous possédons pour cela des listes ou plutôt de courtes énumérations d'êtres vivants, dans un ordre qui se veut hiérarchique, incluses dans des textes religieux à caractère hymnique, s'adressant à une divinité sous son aspect démiurgique. On distingue leurs prémisses au Moyen Empire [5], mais la plus ancienne, la plus longue et la plus connue est celle de l'hymne à Amon du papyrus Boulaq 17. C'est celle qui servira ici de base de comparaison avec d'autres listes qui lui sont postérieures. Ces dernières ne représentent qu'un choix ; celui-ci vise essentiellement à couvrir un éventail chronologique aussi étendu que possible et sélectionne les textes tant en fonction de la longueur de la liste, de leur richesse, que de la variété lexicale qu'ils peuvent offrir [pl. I-III] [6]. Dans la mesure où ces différentes listes ne présentent pas les termes dont elles se composent dans un ordre rigoureusement identique, un numéro, devant chacun, indique sa position réelle dans la liste. Pour faciliter la comparaison et lui donner une meilleure lisibilité, celle du papyrus Boulaq 17 est reproduite au début de chacune des planches.

---

[3] Ces différents problèmes ont été traités avec un certain talent par O. GOLDWASSER, *op. cit.*, p. 25-110, mais les conclusions proposées ne rendent pas compte de leur complexité, non plus que de tous les éléments qui permettraient de nuancer les analyses, voire de les contredire. La relation surordonné/subordonné est, par exemple, fortement marquée par nos conceptions classificatoires contemporaines.

[4] J'ai proposé quelques éléments de réflexion pour une nouvelle approche de l'analyse grammatologique dans deux études récentes : « La paléographie hiéroglyphique. Une discipline nouvelle », *Égypte, Afrique & Orient* 46, 2007, p. 3-14 ; et « De quelques "insectes" égyptiens. Entre lexique et paléographie », dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski, CASAE* 40, 2010, p. 273-304.

[5] On verra le fameux chapitre 80 des Textes des Sarcophages (*CT* II, 42 bc) qui énumère les êtres en fonction de ce dont ils se nourrissent.

[6] Les documents utilisés sont les suivants : **P. Boulaq 17** = M.M. LUISELLI, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, *KÄT* 14, 2004, p. 23 (traduction), p. 29-30 (commentaire), p. 73-77 (texte) ; **TTh 218** = K*RI* VII, 209, 13-16 ; J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* I, 1983, p. 290 (col. 3-8) ; **statue Berlin 6910** = K*RI* I, 388, 4-5 ; **LdM 154 (a)** = BUDGE, *BD*, 400, 4 ; **LdM 154 (b)** = BUDGE, *BD*, 400, 9 ; **P. Beatty IV (a)** = A.H. GARDINER, *HPBM* III, Londres, 1935, pl. 15 (r° 7, 6-7) ; **P. Beatty IV (b)** = A.H. GARDINER, *HPBM* III, Londres, 1935, pl. 16 (r° 10, 6-8) ; **P. MagTurin** = A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, Rome, 2011, p. 135 (§ 222-223) ; **O. Petrie 7** = *HO* III/2 ; **Stèle Louvre C 286** = A. MORET, *BIFAO* 30, 1931, p. 737-738, et pl. I (ligne 11) ; **Stèle de Ramsès IV** (JE 48831) = K*RI* VI, 22, 8 ; M. KOROSTOVTSEV, *BIFAO* 45, 1947, p. 157 (l. 5), et pl. I ; **groupe de Pachérientaisouy** (Caire JE 36576) = I. GUERMEUR, *BIFAO* 104, 2004, p. 256 et p. 288, fig. 7 (D1) ; **Edfou (a)** = *Edfou* I, 147, 9 ; **Edfou (b)** = *Edfou* VIII, 154, 4-12 ; D. KURTH, *Edfou* VIII, Wiesbaden, 1998, p. 278 ; **Edfou (c)** = *Edfou* V, 114, 10-11 ; **Esna (a)** = *Esna* II, n° 15, 9-11 ; **Esna (b)** = *Esna* II, n° 17, 25-38 ; **Esna (c)** = *Esna* II, n° 184, 16-17 ; **Esna (d)** = *Esna* III, n° 250, 7.

Le couple « hommes-dieux » est placé, comme on pouvait s'y attendre, en tête. Toutefois un examen, même très rapide, des listes permet de constater quelques singularités. La terminologie concernant les dieux est réduite au minimum : on emploie uniquement *nṯrw* « les dieux » ou *nṯrw nṯrw.t*, « dieux et déesses » [7]. Le terme *rmṯ* est celui qui désigne communément « les hommes ». Mais les « dieux » peuvent être omis, les « hommes » restant seuls (listes de la statue Berlin 6910 et du groupe de Pachérientaisouy). Lorsque les « dieux » et les « hommes » sont omis, le tout est remplacé par une variété de vocables sur lesquels nous reviendrons plus bas. Ce qui est intéressant, c'est l'ordre dans lequel les termes *rmṯ* et *nṯrw* sont mentionnés. Les versions les plus anciennes placent les « hommes » en premier ; à partir du milieu de la période ramesside, ils passent souvent au second rang, sans que cela soit absolument systématique, ni que la date de cette permutation puisse encore être fixée de façon précise. La raison qui a permis de placer ainsi les hommes n'est pas évidente à première vue. On se souviendra toutefois que, selon diverses traditions cosmologiques, les hommes ont été créés avant les dieux [8] et que cette antériorité chronologique leur permet d'être mentionnés en tête. En inversant les termes, comme le font d'autres listes, on passe d'un ordre chronologique à un ordre de préséance.

Le terme *rmṯ* ( ) peut, on le sait, avoir le sens restreint de « Égyptiens » [9], et c'est sans doute pour cette raison que le papyrus Chester-Beatty IV (r° 7, 6) le fait précéder de *wnnjw* , plus générique, puisqu'il est susceptible de désigner tous les « humains » (litt. « [tous] ceux qui sont, qui existent »), qu'ils soient Égyptiens ou non [10]. Dans les décrets bilingues, le terme correspond au démotique *nȝ rmṯ* et au grec πᾶσιν pris substantivement, « tous (les hommes) » ou, ailleurs, à ἰδιώταις, « les simples particuliers » [11]. La graphie *wn* est celle qui survit en démotique où le mot a le sens très général de « quelqu'un, n'importe qui » [12], repris dans le copte ⲟⲩⲟⲛ, « quelqu'un, quelque chose » [13].

À la place de *rmṯ*, deux listes tardives préfèrent mentionner *ṯȝw ḥmw.t* ( ) « les hommes (litt. "les mâles") et les femmes », ce qui a l'avantage d'avoir une valeur universelle et représente, en quelque sorte, une extension ou une explicitation des déterminatifs de *rmṯ* et de *wnnjw*. Une version du chapitre 154 du Livre des Morts emploie aussi l'expression *ḥr-nb* ( ) « tous les visages », c'est-à-dire « tout le monde » [14]. Toutefois, dans les deux cas où

---

[7] J'ai tenté de préciser quel était le contenu du concept *nṯr* dans *RHR* 205/4, 1988, p. 425-446.

[8] Voir papyrus Boulaq 17 : VI, 3 (M.M. LUISELLI, *op. cit.*, p. 73) ; *Esna* III, n° 206, 9, entre autres et voir les remarques de S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *La naissance du monde*, *SourcOr* 1, 1959, p. 75 ; B. MATHIEU, dans *Hommages à François Daumas*, *OrMonsp* 3, Montpellier, 1986, p. 502 ; J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso* II, Leyde, 1992, p. 751 ; D. KURTH, *Edfou* VII, Wiesbaden, 2004, p. 601, n. 3.

[9] *AEO* I, 100* ; G. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, *BiEtud* 101, 1987, p. 48 ; G. ROULIN, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà*, *OBO* 147/1, 1996, p. 218 ; et *OBO* 147/2, 1996, p. 93-96 ; R. ENMARCH, *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Londres, 2008, p. 70. Mais *rmṯ* peut avoir aussi le sens de « simple mortel » : R.O. FAULKNER, *JEA* 50, 1964, p. 33 (en bas *ad* 12, 4).

[10] Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 84 ; et voir déjà *Urk.* IV, 120, 16.

[11] Fr. DAUMAS, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, *CASAE* 16, 1952, p. 30 et p. 228 respectivement.

[12] W. ERICHSEN, *DG*, 87. Cf. K. RYHOLT, *The Story of Petese son of Petetum*, *CNIP* 23, 1999, p. 33 (*ad* IV, 4) ; M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 243 (*ad* VI, 8).

[13] W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 482 a.

[14] Même équivalence *ḥnmm.t* / *ḥr-nb* dans la litanie publiée par A. GASSE, *BIFAO* 84, 1984, p. 210. Pour *ḥr-nb*, voir aussi E. BROVARSKI, *Serapis* 6, 1980, p. 32, et fig. 3 (7), où cette expression est employée seule pour désigner le genre humain, par rapport aux animaux.

rmṯ et *nṯrw* sont également absents (listes TT 218 ; P. Beatty IV : r° 10, 6 [pl. I]), on trouve deux termes mis en opposition : *tmw* et *ɜḫw* d'une part, *jmyw-dwɜ.t* et *ʿnḫw* d'autre part. Le premier ( ), évoque « la totalité (des humains) » [15] et a son corollaire dans , « les vivants ». Tous deux évoquent les êtres humains vivant sur terre, le premier terme insiste sur l'universalité, le second sur le fait qu'il s'agit plus précisément des vivants. En cela, tous deux s'opposent à , « les défunts bienheureux », et à , « ceux qui sont dans l'au-delà », le premier étant plus explicite que le second.

D'une certaine manière, l'emploi du terme *rmṯ* dans ces listes demeure quelque peu ambigu. Bien qu'il puisse s'appliquer à l'humanité tout entière, il a pu être ressenti comme insuffisamment explicite. L'usage de *wnnjw*, de *tmw* ou de *ʿnḫw* veut sans doute apporter une touche plus universelle, voire plus neutre, sans modifier l'idée fondamentale d'humanité vivante, sans exclusive. L'adjonction de termes renvoyant au monde des morts étend encore le catalogue des êtres sur lesquels règne le démiurge. En comparaison avec les autres catégories d'êtres, les humains voient leur identité exposée sous différentes facettes, comme si aucun des termes choisis ne pouvait les représenter de façon globale sans ambiguïté. La séquence suivante, d'ailleurs, vient encore enrichir le vocabulaire décrivant le genre humain.

La séquence *pʿ.t rḫy.t ḥnmm.t* est d'une grande banalité et, quel que soit l'ordre des termes, est attestée depuis les époques anciennes. Ces trois termes ont été abondamment discutés et leur sens approximatif fait l'objet d'un relatif consensus depuis l'analyse qu'en a faite Gardiner : « patriciens (*pʿ.t*), plébéiens (*rḫy.t*) et la gent solaire (*ḥnmm.t*) » [16]. Mais le sens exact de chacun, surtout du dernier, reste encore disputé.

Pour *pʿ.t* ( ), les indices qui orientent vers les « patriciens » sont peu nombreux mais restent les meilleurs que nous ayons. Les objets dont on dit qu'ils ont un *ḥr n pʿ.t*, « un visage de *pʿ.t* », ont effectivement un visage humain. Toutefois, l'expression ne s'applique qu'à des images divines [17], des objets de culte [18], des amulettes [19] ; l'oiseau *ba* est lui-même défini comme un « faucon à visage humain » (*bjk m ḥr n pʿ.t*) [20]. Cela laisse penser qu'il ne s'agit pas d'un visage humain ordinaire, mais de quelque chose de plus noble, moins banal que le visage de tout un chacun. Gardiner avait aussi noté le passage des Textes des Pyramides où il est dit du roi défunt qu'il « captera (…) les *pʿ.t* comme une partie de lui-même » [21], ce qui implique qu'il les considère comme attachés à lui par des liens quasi physiques. On a également souligné que les conseillers les plus proches du roi, les notables, étaient considérés comme des *pʿ.t* [22]. Remarquant que le déterminatif ( ), dont le mot est souvent pourvu, pourrait représenter une motte de terre, Gardiner avait aussi supposé qu'il pouvait être

---

[15] E. OTTO, *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römichen Zeit*, *AAWHeidelberg* 1964/1, p. 41.
[16] *AEO* I, 98*-112*.
[17] S. CAUVILLE, *ZÄS* 122, 1995, p. 45 (15) (29) ; J. OSING, G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998, pl. 19 (III, 14) ; LdM 164 (BUDGE, *BD*, 417, 4. 11) ; *Dendara* II, 184, 10 ; P. Jumilhac XIX, 9-10, par exemple.
[18] H.G. FISCHER, *JARCE* 1, 1962, p. 14 et n. 49-50.
[19] J. CAPART, *ZÄS* 45, 1909, p. 19.
[20] H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1919, p. 26.
[21] *Pyr*. § 371a ; *AEO* I, 109*.
[22] J.C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie de l'Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, Liège, 1997, p. 53-54.

apparenté à , *pʿ.t*, terre irrigable et cultivable [23]. Les textes tardifs nous apprennent, de surcroît, que c'est aussi le nom de la première terre émergée, et définitivement consolidée, sur laquelle purent s'établir les premiers lieux de culte [24]. Puisque, Geb, dieu de la terre, porte couramment le titre de *jry-pʿ.t nṯrw*, « celui qui appartient à l'élite des dieux » [25], on peut penser que les *pʿ.t* représentaient, à l'origine, une caste d'aristocratie terrienne chargée d'administrer les surfaces arables pour le compte du souverain.

S'agissant des *rḫy.t*, là encore un consensus s'est établi pour en faire des « plébéiens » [26]. À l'origine, toutefois, il s'agissait sans doute des populations du delta du Nil qui furent progressivement soumises au début de l'histoire de l'Égypte unifiée [27]. Populations turbulentes, elles étaient perçues alors comme des ennemis potentiels du royaume, caractère qui se trouve mis en évidence dans les Textes des Pyramides [28]. Cependant, les titulatures de fonctionnaires montrent, dès l'Ancien Empire, que les *rḫy.t* faisaient partie des populations dépendantes et corvéables [29]. Leur lien avec le vanneau *rḫy.t* paraît surtout symbolique [30]. Étymologiquement le mot pourrait être construit sur le radical √*rḫ* véhiculant la notion de « limites, confins » [31], en conformité avec l'habitat deltaïque d'origine de ces populations.

La mention des se trouve isolée de façon curieuse, dans le papyrus Boulaq 17 et la TT 218, des autres composantes, *pʿ.t, rḫy.t*. La position, aussi, après les dieux et les hommes, est remarquable. Elle pourrait laisser croire que le terme *ḥnmm.t* renvoie à une catégorie d'êtres qui engloberait à la fois les dieux et les hommes sous un aspect qui leur serait commun. Le fait que, dans le papyrus Boulaq, *ḥnmm.t* soit précédé par *mnmn.t*, « troupeau », n'oblige pas à se livrer à des spéculations complexes. Nous verrons que cette liste classe les êtres de façon brouillonne, par rapport à un ordre à peu près canonique qui émergera plus tard. Les emplois de *ḥnmm.t* seul ne sont pas rares. Une étude récente, fondée essentiellement sur les Textes des Pyramides, ne parvient pas à dégager une signification claire de ce terme [32].

---

[23] *AEO* I, 18*-19* ; A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus* II. *Commentary*, Oxford, 1948, p. 27 et p. 28, n. 1 ; S.L.D. KATARY, *Land Tenure in the Ramesside Period*, Londres, 1989, p. 255-258.

[24] E.A.E. REYMOND, *The Mythical Origin of the Egyptian Temple*, Manchester, 1969, p. 167-197 ; D. KURTH, *Edfou* VII, Wiesbaden, 2004, p. 61, n. 2 ; S. SAUNERON, *Esna* V, Le Caire, 1962, p. 217 n. (a) ; C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, *BiAeg* 10, 1958, p. 242 (8ᵉ tabl.) ; H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum*, *ÄgAbh* 51, 1991, p. 250 (lignes 1121-1122).

[25] U. LUFT, *Beiträge zur Historisierung der Götterwelt und der Mythenschreibung*, *StudAeg* 4, 1978, p. 95-96 ; Y. KOENIG, *BIFAO* 87, 1987, p. 257-261 ; Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 349-350. Voir aussi la remarque de S. CAUVILLE, *BIFAO* 93, 1993, p. 89, n. a.

[26] *AEO* I, 100*-108*.

[27] W.C. HAYES, *JNES* 10, 1951, p. 158, n. 281 ; J.J. CLÈRE, *MDAIK* 16, 1958, p. 43-44 ; E. EDEL, *Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der « Weltkammer » aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre* II. *Teil*, *NAWG* 1963/4, p. 111-115. Voir aussi la remarque de Chr. FAVARD-MEEKS, *SAK* 16, 1989, p. 63.

[28] O.I. PAVLOVA, dans J. Assmann, E. Blumenthal (éd.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, *BiEtud* 127, Le Caire, 1999, p. 91-104.

[29] J.C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie de l'Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, Liège, 1997, p. 142, et n. 452 ; *id*, *JEA* 84, 1998, p. 71-72.

[30] Voir D. MEEKS, dans Z. Hawass, P. der Manuelian (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 276.

[31] Voir *šn-rḫy.t* (*Wb* IV, 494, 10) ; *jdb.wy-rḫ.ty* var. *jw.w rḫ.ty* (LdM 1 ; *CT* IV, 94 o ; 336 d) ; *rḫ.t* péhou du mendésien (I. GUERMEUR, *BIFAO* 104, 2004, p. 262, n. a) ; *rḫ.ty* à Bouto (D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, p. 162). Tous ces éléments nécessiteraient un développement qui ne peut avoir sa place ici.

[32] J.M. SERRANO, *SAK* 27, 1999, p. 353-368.

Il a été généralement admis que le signe du soleil irradiant, servant autant de déterminatif que de logogramme du mot, donnait à ce groupe une connotation solaire, voire héliopolitaine ; ce serait « le peuple solaire » ou « le peuple céleste » et se référerait, finalement, à l'ensemble du genre humain [33]. Ce dernier point est largement vérifié par différents textes ; il suffira de n'en citer que quelques-uns. La colonnade du temple de Kumma a été érigée, nous dit-on, en faveur du dieu local, mais « pour être vue des *ḥnmm.t* », c'est-à-dire de tous [34]. Ce sont tous les passants auxquels une défunte s'adresse, à savoir « tous les *ḥnmm.t* qui entrent et sortent de la nécropole du Sérapéum » (*ḥnmm.t nb.t ꜥq pr m Km.t*) [35]. Dans un texte connu par plusieurs parallèles, une version substitue *jr.t-nb.t*, « tout œil = tout le monde », à *ḥnmm.t* [36]. De façon générale, les *ḥnmm.t* sont ceux que les dieux maintiennent en vie [37] et font profiter de leurs bienfaits [38]. Ce sont aussi des populations laborieuses attachées à la construction des murailles d'un temple [39]. Au même titre que les *rḫy.t*, ils marquent leur soumission aux dieux et au roi [40]. Finalement, *ḥnmm.t* peut désigner tous les habitants d'un pays, que ce soit l'Égypte [41] ou même l'Asie [42], mais aussi, de façon plus inattendue, les défunts qui bénéficient de l'offrande vocale (*pr.t-ḫrw*) [43]. Cette universalité ne nous livre pas la clé qui donnerait la signification de leur nom même, d'autant qu'à première vue le terme *ḥnmm.t* ne paraît se rattacher à aucune famille de mot connue [44].

Un texte, toutefois, nous permet d'envisager une solution. Il s'agit d'un texte de louanges que le vizir Panéhésy adresse à son roi, Merenptah, assimilé au dieu soleil :

Jɔw.t n=k Bḥd.ty tɔ.wy ꜥ-pɔj n hɔmm.

Louanges à toi, Béhédéty-des-deux-terres, aux ailes de lumière déployées [45].

Ici, désigne à la fois la lumière et la chaleur bienfaisantes dispensées par le dieu dans sa forme de disque ailé [46]. Le mot a donc une connotation positive qui rend peu probable

---

[33] Voir les références, *loc. cit*, p. 353-354 et notes.

[34] R.A. CAMINOS, *Semna-Kumma* II. *The Temple of Kumma*, *ASE* 38, 1998, p. 14 n. 2 et pl. 16. Également *Urk*. II, 170, 1 où *ḥnmm.t* est rendu par le grec ἀνθρώπων.

[35] G. VITTMANN, *SAK* 22, 1995, p. 286 (1*, 3) et p. 296, n. 10.

[36] A. AWADALLA, *BIFAO* 89, 1989, p. 28.

[37] K*RI* I, 240, 14 ; V, 309, 12 ; *Dendara* II, 28, 8 ; E.A.W. BUDGE, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, Londres, 1912, p. 45, et pl. LXVII, 11 ; S. SAUNERON, *La Porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, *MIFAO* 107, 1983, pl. XIII (n° 17, 16).

[38] J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso* II, Leyde, 1992, p. 777.

[39] P. BARGUET, *RdE* 9, 1952, p. 6 (en bas) et p. 17-18 (traduction).

[40] *CT* I, 180e ; Fr. DAUMAS, *ZÄS* 95, 1968, p. 10 (§ 19 l. 2).

[41] *Urk*. II, 175, 5 : *ḥnmm.t nw Bɔq.t*, rendu en démotique par *nɔ rmṯ ntj n Km.t* et en grec οἱ ἐν Αἰγύπτῳ.

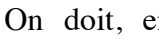
[42] *Edfou* III, 116, 9 : *tɔ.wy Sṯ.t ḥnmm.t=sn m ḫɔm rmn.wy*, « les pays asiatiques, leurs habitants plient les bras (en signe d'allégeance) ».

[43] K*RI* VII, 209, 14 ; il s'agit de la tombe thébaine TT 218 dont la liste est utilisée pl. I.

[44] L'étymologie proposée par J.M. SERRANO, *op. cit*., p. 364-365, à partir d'un radical √*nm*, évoquant le déplacement, le voyage, précédé d'une préformante *ḥ-* n'emporte pas la conviction. Aucun des mots de cette famille ne montre le déterminatif/logogramme du soleil irradiant. Voir *infra*, n. 54.

[45] A. RADWAN, *MDAIK* 32, 1976, p. 187 (col. 3) = K*RI* IV, 89, 10 ; *RITA* IV, 71. La tournure *ꜥ-pɔj* est délicate à traduire dans ce contexte ; *jr.t ꜥ-pɔj* (litt. « prendre l'attitude du vol, de l'envol ») désigne l'attitude d'un oiseau sacré déployant ses ailes derrière la tête du roi pour le protéger : K*RI* IV, 28, 14 ; J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*, *BiEtud* 52, Le Caire, 1972, pl. XIV, 2. 8.

[46] Peut-on penser que ce même mot se retouve dans une des versions du chapitre 17 du Livre des Morts ? Là où toutes les versions s'accordent pour écrire *sḥḏ tɔ.wy m (j)ɔḫw=f*, « qui éclaire les deux terres de son éclat », le papyrus de Nakht remplace *(j)ɔḫw* par *ḥnmm.t* (déterminé par le groupe humain), comme s'il s'agissait d'un

son apparentement avec *hm* (*Wb* II, 489, 15-16) désignant la chaleur de la fièvre ou celle qui calcine l'ennemi. On doit, en fait, le rapprocher de  , graphie connue de [47]. Le substantif du texte de Panéhésy nous indique que la population des *ḥnmm.t* était associée à la bienfaisante lumière solaire tout autrement que de façon symbolique. Très concrètement, ce sont eux qui la reçoivent dès le lever du jour [48], c'est à cet instant qu'ils se purifient [49], se réjouissent et dansent pour saluer l'apparition du soleil [50]. C'est cet événement qui les met en mouvement [51]. Dans la mesure où les défunts bienheureux appartiennent aussi à cette catégorie, comme nous l'avons vu, ils peuvent accompagner le dieu soleil dans sa course lumineuse [52]. On les associe donc à Héliopolis [53] et on les considère alors comme « les gens d'Atoum » (*rmṯ n Jtmw*) [54].

Les *ḥnmm.t* ne représentent donc pas une population céleste à proprement parler, ni même composée d'entités divines. Compte tenu de tous les éléments réunis, et qui sont en apparence très disparates, le seul dénominateur commun est la lumière solaire dont ils profitent en tous lieux. Étymologiquement, les *ḥnmm.t* sont « ceux sur lesquels le soleil brille », ce qui réunit en une même catégorie tous les êtres profitant de cette lumière, dans ce monde comme dans l'au-delà, ce qui devrait exclure les damnés.

Le couple *ʿw.t* et *mnmn.t* [55] est également une banalité dans ces listes et ailleurs. Lorsque les deux termes figurent ensemble, ils sont mentionnés dans cet ordre. L'ordre inverse est exceptionnel ; lorsqu'un seul des deux est mentionné, c'est *mnmn.t* qui, le plus souvent, est omis. Il est très généralement admis que le premier terme désigne le petit bétail domestique et le second les troupeaux de bovins. Il est cependant possible de préciser un peu le sens de ces deux termes.

Si l'on se limite à l'Ancien Empire, période où le mot *ʿw.t*, peut-on supposer, est employé au plus près de son sens originel, une rapide enquête sur les différents déterminatifs qu'il est susceptible de prendre permet de mettre en lumière certaines constantes [56]. Lorsqu'un seul

---

synonyme. On aurait une réinterprétation abusive du signe du soleil irradiant accompagnant *(j)ɔḫw*, par association d'idée. Voir G. LAPP, *Totenbuch Spruch 17*, *Totenbuchtexte* 1, Bâle, 2006, p. 209.

[47] *AEO* I, 98* ; A.H. GARDINER, dans O. Firchow (éd.), *Ägyptologische Studien*, *VIO* 29, 1955, p. 3 ; J.J. CLÈRE, *JEA* 25, 1939, p. 28. Pour ce passage *ḥ* > *h* voir Osing, *Nominalbildung* II, p. 367 (n. 47).

[48] K*RI* II, 279, 4 ; A. AWADALLA, *BIFAO* 89, 1989, p. 28 ; E. HORNUNG, *Texte zum Amduat* III. *Langfassung, 9. bis 12. Stunde*, *AegHelv* 15, 1994, p. 814. Voir également *Edfou* IV, 73, 15-16, où il est dit que Béhédéty éclaire leurs demeures.

[49] *CT* VII, 400b.

[50] ABD EL-MOḤSEN BAKIR, *ASAE* 42, 1943, p. 87 et pl. VI (8) ; papyrus Chester-Beatty IV : r° X, 7 ; J.S. KARIG, *ZÄS* 95, 1968, p. 32 et p. 33 fig 3 ; *Dendara* XV, 14, 10 ; *Esna* IV/1, n° 449, 1.

[51] J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* 1, 1983, p. 141 (102. 17) ; et p. 143, n. 1.

[52] *CT* VI, 332 f ; sarcophage Caire CG 28085 cité par *AEO* I, 112*.

[53] S. HASSAN, *Hymnes religieux du Moyen Empire*, Le Caire, 1928, p. 61 ; A.H. GARDINER, *RdE* 11, 1957, p. 53, et pl. 3 (115-116).

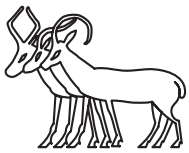
[54] E. IVERSEN, *Fragments of a Hieroglyphic Dictionary*, *DVSS* 3/2, 1958, p. 21 et pl. I, 11, où le mot est classé sous le logogramme du soleil irradiant, montrant que ce signe est un identifiant de ce groupe humain. Celui-ci peut être employé seul pour écrire le mot : *CT* I, 78d ; VII, 43c ; *The Temple of Khonsu* II, *OIP* 103, 1981, pl. 115B, 4 ; E. BRESCIANI, dans *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar* I, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 111 (texte A), etc. Voir également l'épithète royale *Jtmw n ḥnmm.t*, « Atoum des *ḥnmm.t* » : K*RI* II, 326, 12 ; *Edfou* II, 29, 11.

[55] En général : O. GOLDWASSER, *Prophets, Lovers and Giraffes*, p. 69-79 ; p. 13*-18* ; p. 21*-22*. Voir également K. PEUST, *Das Napatanische*, Göttingen, 1999, p. 134-136.

[56] Je me fonde sur les exemples commodément réunis par R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mayence, 2003, p. 262.

déterminatif (ou logogramme) est présent, ce sont le mouton ( ) [57] et la chèvre () [58] qui dominent presque exclusivement. Les déterminatifs dissimilés sont l'exception ; ils associent alors le mouton, la chèvre et l'âne () [59]. Seul le tombeau de Metjen, qui contient deux des attestations les plus anciennes du mot, déroge à ces schémas. Il y est déterminé soit par l'âne et le porc () [60], soit par un bovin () [61], une particularité qui ne se retrouve par la suite que très rarement [62]. Ce cas mis à part, la catégorie *ʿw.t* est donc circonscrite à quatre espèces : chèvre, mouton, âne, porc, dans cet ordre d'importance.

Si, maintenant, on procède à la même enquête avec l'expression *ʿw.t ḫɜs.t*, « les *ʿw.t* de la savane », on voit que c'est la gazelle *gḥs* (, var.) qui domine [63]. Les déterminatifs dissimilés associent soit l'oryx et la gazelle () [64], soit les deux mêmes avec le bouquetin () [65]. Un exemple du tombeau de Mérérouka superpose le bubale, la gazelle et le bouquetin [66] :



Nous avons donc là les quatre principales espèces chassées à l'époque par les Égyptiens dans la savane environnante [67].

L'enquête qui précède met encore en évidence un autre détail qui a son importance. Lorsque *ʿw.t* est employé seul, il est associé à des bovins nommés, dans la quasi-totalité des cas, *jḥw* (ou) ; lorsqu'il est employé avec *ḫɜs.t*, il est associé à des bovins nommés, dans la

---

[57] *Urk*. I, 55, 16 ; 112, 15 ; 281, 3 ; 284, 9 ; *HPBM* V, pl. 1B ; 2B ; P. POSENER-KRIÉGER, *I papiri di Gebelein. Scavi G. Farina 1935. Edizione a cura di Sara Demichelis*, Turin, 2004, pl. 30 (r° A, 1) ; H. KAYSER, *Die Mastaba des Uhemka. Ein Grab in der Wüste*, Hanovre, 1964, p. 37.

[58] *Urk*. I, 127, 8 ; 214, 12 ; N. KANAWATI, *The Rock Tombs of el-Hawawish the Cemetery of Akhmim* II, Sydney, 1981, fig. 20 ; N. KANAWATI, *The Tombs of el-Hagarsa* I, *ACER* 4, 1993, pl. 43 ; *id*., *The Tombs of el-Hagarsa* III, *ACER* 7, 1995, pl. 22 et 39 ; A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir* IV, *ASE* 25, 1924, pl. XVI ; *HPBM* V, pl. 41 C2 ; N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi* II, *ASE* 12, 1902, pl. XXIV (col. 13) ; pl. XXV (col. 24).

[59] A.M. BLACKMAN, M.R. APTED, *The Rock Tombs of Meir* V, *ASE* 28, 1953, pl. XLI. Sans doute aussi dans P. MONTET, *Kêmi* 6, 1936, p. 125 (dans l'ordre, « chèvre, mouton, âne ») ; le signe de la chèvre ressemble à un bovin, mais il doit s'agir d'une maladresse de la copie manuscrite, en effet les bovins sont mentionnés immédiatement avant cette séquence. On notera que l'âne est classé séparément, en dehors du groupe *ʿw.t*, dans *Urk*. I, 284, 9 ; et N. KANAWATI, *The Tombs of el-Hagarsa* I, *ACER* 4, 1993, pl. 43.

[60] *Urk*. I, 3, 2 ; H. GOEDICKE, *MDAIK* 21, 1966, p. 65, et pl. IV, où ce groupe est restitué d'après L*D* II, 5. L'âne comme seul déterminatif : P. MUNRO, *Der Unas-Friedhof Nord-West*, Mayence, 1993, pl. 17.

[61] *Urk*. I, 2, 14 ; GOEDICKE, *loc. cit*., p. 67, et pl. V.

[62] Voir M. MÜLLER, dans O. Goldwasser, *op. cit*., p. 15*.

[63] N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi* I, *ASE* 11, 1902, pl. XI ; N. DE G. DAVIES, *The Mastaba of Ptahhetep and Akhethetep at Saqqara* II, *ASE* 9, 1901, pl. XVIII ; Y. HARPUR, P. SCREMIN, *The Chapel of Kagemni. Scenes and Details*, Oxford, 2006, p. 496. Voir également N. KANAWATI, *The Rock Tombs of el-Hawawish the Cemetery of Akhmim* VII, Sydney, 1987, fig. 21, où les cornes du hiéroglyphe seraient plutôt celles d'un oryx alors que les animaux représentés dans la scène ont le corps gracile d'une gazelle.

[64] H. JUNKER, *Giza* VI, Vienne, 1943, p. 127, fig. 40.

[65] HARPUR, SCREMIN, *op. cit*., p. 512.

[66] N. KANAWATI, M. ABDER-RAZIQ, *Mereruka and his Family* II, *ACER* 26, 2008, pl. 61.

[67] Ce sont ces espèces que l'on voit entassées en un tableau de chasse représenté dans la tombe de Rekhmirê, mais on y voit encore un lièvre et ce qui semble être un renard : N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Reʿ at Thebes*, New York, 1943, pl. XLIV.

quasi-totalité des cas, *jwꜣ* ( ). Le premier terme désigne « les bovins » en général, quelle que soit la variété ou l'espèce, le second désigne les bovins menés à la longe ( ) [68] ce qui, dans la pratique égyptienne, désigne une animal confiné, un bovin d'étable, par rapport au bovin de prairie vivant en semi-liberté [69]. Le bovin *jwꜣ* est, par excellence, celui qui est engraissé pour être sacrifié lors des festivités. Dans l'association avec *jḫw*, *ʿw.t* désigne strictement le petit bétail domestique par opposition aux troupeaux de bovins, qu'ils soient en semi-liberté ou engraissés dans des étables [70]. Dans l'association avec *jwꜣ*, *ʿw.t ḫꜣs.t* désigne les antilopes et gazelles capturées vivantes pour être ensuite élevées et engraissées afin d'être consommées. Ceci est, d'ailleurs, confirmé par l'existence d'expressions telles que *jwꜣ gḥs*, *jwꜣ nj̈ꜣw*, *jwꜣ mꜣ-ḥḏ* désignant, sans aucun doute, des animaux sauvages engraissés et destinés à l'abattage [71]. À une époque et dans un pays où la conservation des denrées périssables posait problème, le meilleur moyen de disposer au long de l'année de viande fraîche était, bien sûr, de garder en confinement les animaux capturés à la chasse. On verra, ainsi, dans le tombeau de Mérérouka, par exemple, tous ces animaux représentés entravés et le museau plongé dans des mangeoires [72]. Mais, surtout, on se souviendra de l'enclos à bétail du palais Nord d'Amarna où se trouvaient, côte à côte, des mangeoires en pierre décorées aussi bien de bovins que de bouquetins ou de bubales. Tous ces animaux étaient représentés en train de s'alimenter, précisément, dans ces mangeoires indiquées de façon schématique [73]. En donnant aux animaux chassés le nom de *ʿw.t* on les considère donc sous un angle purement économique, comme gibier, sans rapport avec un classement taxonomique quelconque [74].

---

[68] Le mot peut s'écrire *wꜣ* sans le *j* initial : P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit* I, *ÄgAbh* 8, 1963, p. 336 ; Chr. KÖHLER, J. JONES, *Helwan II. The Early Dynastic and Old Kingdom Funerary Relief Slabs*, *SAGA* 25, 2009, p. 39, et pl. 30 ; G. DARESSY, *ASAE* 5, 1904, p. 125, § XXXV. Cela semble donc bien l'apparenter à une famille de mots dont le signe de la corde avec nœud coulant (*wꜣ*) serait le radicogramme. Comparer également *Urk*. VIII <31 e> : « je prends la corde (*wꜣw*) et j'entrave (*jwꜣ*) l'ennemi ».

[69] En ce sens P. MONTET, *BIFAO* 7, 1910, p. 42 ; M.-F. MOENS, W. WETTERSTROM, *JNES* 47, 1988, p. 170-171.

[70] Je ne sais trop comment interpréter le titre *jmy-rꜣ jḫw n ʿw.t* porté par un dignitaire de l'époque amarnienne : R.W. SMITH, D.B. REDFORD, *The Akhenaten Temple Project* I, Warminster, 1976, pl. 54 (3). Il semble que *jḫw* désigne ici une catégorie parmi les *ʿw.t*. À comparer, peut-être, avec *jḥ ḥḏ* qui désigne l'oryx en une occasion : *Edfou* VII, 263, 16. D. KURTH, *Edfou VII*, Wiesbaden, 2004, p. 494, traduit par « Weiße-Rind (Antilope) ».

[71] H. GRAPOW, *ZÄS* 47, 1910, p. 132-134. Parmi beaucoup d'autres exemples, on notera que dans A.M. MOUSSA, H. ALTENMÜLLER, *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, *ArchVer* 21, 1977, fig. 19, tous les *ʿw.t ḫꜣs.t* sont qualifiés de *rn*, ce qui s'applique aux animaux de boucherie, voir G. ROQUET, *CRAIBL* 1998, p. 953-955. En ce sens, aussi *Dendara* XIV, 212, 5.

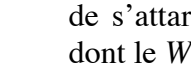
[72] P. DUELL, *The Mastaba of Mereruka* II, *OIP* 39, 1938, pl. 153. Scène similaire dans L. ÉPRON, Fr. DAUMAS, G. GOYON, *Le tombeau de Ti* I, *MIFAO* 65, 1939, pl. VI. Mais ces animaux peuvent être gavés à la main, comme les oiseaux ou les chèvres : P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan* I, *ASE* 1, 1893, pl. XXX. Sur les espèces sauvages chassées et conservées vivantes pour l'alimentation, voir M. HERB, *Nikephoros* 18, 2005, p. 21-37, spéc. p. 27-28.

[73] F.G. NEWTON, *JEA* 10, 1924, p. 295-296, et pl. XXX ; M. HAMMAD, H.Fr. WERKMEISTER, *ZÄS* 80, 1955, p. 104-108.

[74] Lorsqu'on veut parler des animaux sauvages de la savane en tant que tels, hors perspective économique, on emploie le mot *mꜣ* : E. EDEL, *Zu den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der "Weltkammer" aus dem Sonnenheiligtum des Niuserre*, *NAWG* 1961/8, p. 245 ; *id*., *op. cit*., II. Teil, *NAWG* 1963/5, p. 180 ; J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I. *Text*, *CNIP* 17, 1998, p. 122, n. (k). Voir également *Edfou* IV, 32, 13 ; VII, 110, 14-15 ; VIII, 106, 6 ; *Dendara* VI, 143, 5 ; *mw mꜣ*, « plan d'eau des animaux sauvages », L. PANTALACCI, dans S.-J. Seidelmayer (éd.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches*, *TLA* 3, 2005, p. 283. Ce mot n'est pas clairement identifié par le *Wb* qui ne le connaît qu'appliqué à l'oryx (I, 11, 3). Il n'est pas absolument certain qu'il soit différent de *mꜣj* désignant le lion, celui-ci étant alors l'animal sauvage par excellence.

Au-delà de cet emploi qui perdure tout au long de l'histoire de la langue, *ꜥw.t* semble avoir pu représenter à lui seul les quadrupèdes dans leur ensemble, sans distinction. Sur la pierre de Chabaka, une énumération telle que *rmṯ nb ꜥw.t nb(.t) ḫfꜣ.t nb(.t)* pourrait se traduire par « tous les hommes, tous les quadrupèdes, tous les rampants » [75]. Tardivement, enfin, *ꜥw.t* peut servir à désigner les « animaux » en général, mais uniquement, à ce qu'il semble, lorsqu'il s'agit d'animaux sacrés [76], aussi bien le taureau Apis, « le roi des animaux sacrés » (*nsw n ꜥw.t nb.t nṯr.t*) [77], que le faucon sacré d'Horus [78]. L'emploi de *ꜥw.t* dans ce cas précis s'explique aisément : les animaux sacrés étaient très souvent des espèces sauvages capturées [79] et toujours soignés dans une enceinte confinée où ils étaient nourris par les prêtres et les pélerins.

Cette notion de confinement, de contrainte est, sans doute, présente dans l'étymologie même de *ꜥw.t*. Il faut, en effet, rattacher le mot au bâton *ꜥw.t* qui lui sert de logogramme, ou mieux de radicogramme. C'est ce bâton que portent les gardiens de troupeaux, du moins selon l'interprétation traditionnelle. Toutefois, ce bâton apparaît plutôt dans des contextes religieux et funéraires, d'après ce que l'on en sait [80]. Le seul usage pratique que l'iconographie nous fasse connaître concerne le gardiennage des troupeaux de volaille ou de gibier à plume [81]. Il permettait au gardien de ramener dans le corps du troupeau, pour en maintenir la cohésion, les bêtes qui s'en éloignaient. C'est en raison de cette image évoquée par le troupeau *ꜥw.t* que, me semble-t-il, on a utilisé le même mot, dans les tournures *ꜥw.t šps.t*, « le noble bétail », ou *ꜥw.t nt nṯr*, « le bétail du dieu », pour désigner les humains [82]. Ceux-ci forment un groupe cohérent et solidaire ; la divinité en est le berger [83] et ramène dans le droit chemin ceux qui s'égarent.

Nos listes nous font également connaître des graphies de *ꜥw.t* sur lesquelles il n'est pas inutile de s'attarder. Tout d'abord  , orthographe que l'on retrouve dans les *Admonitions* et dont le *Wb* (I, 171, 2) a fait un mot à part (« Sünde, Böses ? »). Nos listes montrent qu'il s'agit bien d'une variante graphique de *ꜥw.t* et qu'en dépit de nombreuses hésitations c'est bien

---

[75] K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, *UGAÄ* 10, p. 55 et p. 56, n. e. Voir, également, E. JELÍNKOVÁ-REYMOND, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-ḥer-le-Sauveur*, *BiEtud* 23, Le Caire, 1956, p. 132 (l. 162).

[76] *Wb* I 170, 15-16. Voir *Urk*. II, 128, 7 (décret de Canope), où *ꜥw.wt nṯr.wt* est traduit par ἱερῶν ζῴων. La vaisselle décorée de *ḥrw ꜥw.t* (*Urk*. IV, 718, 1) n'était pas ornée de « têtes animales » mais effectivement de têtes de caprins ou de gazelles. Voir P. MONTET, *Les reliques de l'art syrien dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, 1937, p. 75 ; p. 121 ; Sh. WACHSMANN, *Aegeans in the Theban Tombs*, *OLA* 20, 1987, pl. LVIII ; LXI.

[77] Par exemple : G.T. MARTIN, *The Tomb of Hetepka*, Londres, 1979, pl. 69 (363) ; *Edfou* I, 472, 1 ; 520, 1 ; *Dendara* VII, 35, 1 ; 197, 1 ; VIII, 111, 12 ; *Mam. Dendara*, 46, 8 ; 211, 10 ; A. GUTBUB, *Kom Ombo* I, Le Caire, 1995, p. 455 n° 331.

[78] A.M. BLACKMAN, *JEA* 31, 1945, p. 63, n. 26 ; M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BiEtud* 20/2, Le Caire, 1954, p. 576-577.

[79] Sur la chasse aux animaux sacrés, voir A. BERNAND, *Pan du désert*, Leyde, 1977, p. 29-30. Mais certaines espèces pouvaient, peut-être, faire l'objet d'un véritable élevage : P.T. NICHOLSON, *JEA* 80, 1994, p. 9 ; D. MEEKS, dans D. Meeks, D. Garcia (éd.), *Techniques et économie antiques et médiévales. Le temps de l'innovation. Colloque d'Aix-en-Provence (mai 1996)*, Paris, 1997, p. 133-134.

[80] G. JÉQUIER, *Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire*, *MIFAO* 47, 1921, p. 169-170.

[81] H.G. FISCHER, *MMJ* 13, 1979, p. 7-10.

[82] A.M. BLACKMAN, *JEA* 16, 1930, p. 66-67 ; Fr. HINTZE, *ZÄS* 78, 1943, p. 55-56 ; H. GOEDICKE, *ZÄS* 94, 1967, p. 69 n. 15 ; R. ENMARCH, *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Londres, 2008, p. 107.

[83] Sur la divinité comme berger (*mnj*) de l'humanité : J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344, Verso* I, Leyde, 1992, p. 94-97.

« bétail » qu'il faut comprendre aussi dans les *Admonitions* [84]. Nous avons ensuite dont la mise en synopse des listes permet de ne pas de douter qu'il s'agit toujours d'une graphie de *ʿw.t*. Là encore, le *Wb* (I, 50, 6-7) en a fait un mot indépendant (« vierfüssige Tiere, allgemein : Tiere »), sans faire le rapprochement. Qu'il s'agit d'une variante graphique est encore confirmé par une inscription du tombeau de Pétosiris qui reproduit une version du chapitre 18 du Livre des Morts et utilise là où les versions classiques emploient (et var.) [85]. Toutefois, il n'est pas exclu que la graphie *jwʿ* ait pu être comprise comme un mot indépendant ayant un emploi particulier, ainsi qu'on le voit dans la séquence connue par un texte tardif, et que l'on traduira « taureaux, vaches, veaux » (*kɔw*, *jdw.t*, *jwʿw*) [86].

Dans une des listes d'Esna, la graphie amalgame en une seule la forme précédente et celle qui devient fréquente à partir de la XVIII[e] dynastie ( ), dont on a depuis longtemps reconnu qu'elle était une graphie de *ʿw.t* [87]. Toutefois, celle-ci a un statut particulier, puisque certains textes emploient à la fois *ʿw.t* et *jɔw.t* dans une même phrase, les considérant comme des mots différents [88]. Dans une étude récente sur le conte des Deux Frères, Frédéric Servajean a montré que *jɔw.t* désignait, dans ce texte, le « troupeau » de façon générale [89]. Ailleurs, intervenant à la fin d'une énumération incluant des bovins, des chevaux, des ânes, des chèvres et des moutons, dont on fait le total, *jɔw.t* devrait simplement signifier « animal, bête, tête de bétail » [90]. Dans cet emploi, le mot ne serait alors qu'une abréviation de ayant survécu dans le copte ⲧⲃⲛⲏ avec, justement, le sens de « bête, animal » [91]. C'est le sens qu'il convient donc de donner à *tp-n-jɔw.t* comme cela a été montré à plusieurs reprises [92]. On ajoutera à ce dossier un indice que nous fournit un des décrets amulettiques oraculaires publiés par Edwards. Celui-ci, énumérant les bienfaits et dons que la divinité octroie à la bénéficiaire du décret, mentionne , « les chèvres, les animaux et le bétail » (*ʿnḫw tp-(n)-jɔw.t ʿw.t*) [93].

---

[84] C'est la solution adoptée par R. ENMARCH, *op. cit.*, p. 182-183. Le signe sert encore de déterminatif à *ʿw.t* dans certaines versions de *CT* I, 154e et 155b, et de E. HORNUNG, *Das Buch von den Pforten des Jenseits* I, *AegHelv* 7, 1979, p. 2.

[85] G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris* II, Le Caire, 1923, p. 51 (n° 80, 18) ; G. LAPP, *Totenbuch Sprüche 18, 20*, *Totenbuchtexte* 5, Bâle, 2009, p. 94.

[86] P. BUCHER, *Kêmi* 1, 1928, p. 46 (l. 2) ; et *Kêmi* 3, 1930, p. 1, n. 6.

[87] *Wb* I, 29, 15-16 ; F*CD*, 8 ; B. VAN DE WALLE, dans O. Firchow (éd.), *Ägyptologische Studien*, *VIO* 29, 1955, p. 376, n. 5.

[88] J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* 1, 1983, p. 220 (Text 161, col. 4) et le parallèle p. 350 (Text 253 col. 8) ; C.E. SANDER-HANSEN, *Die religiösen Texte auf dem Sarg der Anchnesneferibre*, Copenhague, 1937, p. 114 ; A. GUTBUB, *Kom Ombo* I, Le Caire, 1995, p. 470 (n° 350, 7).

[89] Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 4, 2011, p. 21-22.

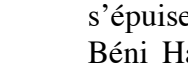
[90] *Medinet Habu* II, 75, 37-38 ; M. BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les Aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, *OLA* 76, 1996, p. 137-144 ; O. GOLDWASSER, *Prophets, Lovers and Giraffes*, p. 76-77.

[91] W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 400b. Voir également Ch.F. NIMS, *JEA* 22, 1936, p. 51-54. Pour la traduction « animal, bête », voir encore G. POSENER, *MDAIK* 37, 1981, p. 394-395 (vers 5) ; J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, *OBO* 141, 1994, p. 115, n. 117 ; M.A. STADLER, *GöttMisz* 192, 2003, p. 103-104.

[92] A.H. GARDINER, *JEA* 38, 1952, p. 30-31, qui souligne que dans cette expression *tp* n'est pas à comprendre comme « tête » ou « le meilleur », mais que le terme a une valeur plus générale difficile à cerner. Voir aussi les remarques de R.A. CAMINOS, *JEA* 58, 1972, p. 220, et n. 3 ; G.E. KADISH, *JARCE* 25, 1988, p. 190-191.

[93] *HPBM* IV, Londres, 1960, p. 115 (traduction) ; pl. XLVI et XLVI A (v° 51-52). Comparer encore O. Gardiner 5 (= K*RI* VI, 211, 10) où *tp-n-jɔw.t* figure après la séquence *ʿnḫ jwjw šɔj*, « chèvre, chien, porc », et semble bien devoir être compris « un animal (quelconque) » ; traduction adoptée par E. WENTE, *Letters from Ancient Egypt*,

En conclusion, nous pouvons montrer que , par l'effet d'une évolution phonétique, a généré deux variantes graphiques et , mais que celles-ci, bien que recouvrant les mêmes emplois que la forme originelle, ont eu tendance à s'en différencier sur le plan sémantique et acquérir des significations que cette dernière n'avait pas.

S'agissant de *mnmn.t*, il a été noté depuis longtemps que ce vocable évoque un troupeau qui se déplace de façon itinérante, par étapes, avançant au fur et à mesure que les pâtures s'épuisent [94]. Une des plus anciennes graphies du mot, dans un tombeau du Moyen Empire à Béni Hassan (), souligne bien cette idée de mouvement [95]. Toutefois, elle montre aussi que cette catégorie pouvait inclure le petit bétail domestique envisagé sous l'angle de la pâture et non plus sous celui du confinement. Il n'en reste pas moins que *mnmn.t* a fortement tendance à se spécialiser comme désignation des troupeaux de bovins. D'ailleurs, une des listes d'Esna remplace *mnmn.t* par , *kꜣ(w) jdw.t*, « taureaux, vaches ». On sait que des troupeaux de bovins en semi-liberté, non parqués, ont existé dans le Delta durant une bonne partie de l'Antiquité, un peu comme les manades de notre Camargue [96].

Le terme peut donc désigner tout type de « troupeau » comme le montre un passage de la stèle de Nauri où l'on énumère : *tꜣ mnmn.t jḫw tꜣ mnmn.t ꜥnḫw t<ꜣ> mnmn.t ꜥꜣw tꜣ mnmn.t šꜣw tꜣ mnmn.t ꜣpdw tꜣ mnmn.t jꜣw.t*, « le troupeau de bovins, le troupeau de chèvres, le troupeau d'ânes, le troupeau de porcs, le troupeau de volaille, le troupeau de (toute) bête » [97]. Ce dernier terme ( ) [98], qui n'est qu'une graphie de l'ancien *ꜥw.t*, doit avoir ici un emploi particulier. Il est situé en fin de liste, après la volaille, après les chèvres et les porcs qui sont habituellement inclus dans la catégorie *ꜥw.t* ; il devrait donc désigner ici, comme on l'a déjà vu plus haut, toutes « les bêtes » que l'énumération qui précède aurait pu omettre [99].

En définitive, la coexistence des deux termes, *ꜥw.t* (et ses variantes) et *mnmn.t*, se justifie essentiellement par des considérations liées à la gestion du bétail ; *ꜥw.t* évoque fondamentalement un groupe animal confiné pour être engraissé, alors que *mnmn.t* s'applique à des troupeaux bénéficiant d'une certaine liberté de mouvement dans la nature, même s'ils sont accompagnés, surveillés par l'homme.

Atlanta, 1990, p. 140 (§ 177) avec raison. Celle proposée par Sh. ALLAM, *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, Tübingen, 1973, p. 152 (§ 148) et S. ISRAELIT-GROLL, dans *id.* (éd.), *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim* I, Jérusalem, 1990, p. 367, ne peuvent être retenues au vu de la correction, dans la transcription du hiératique, proposée à juste titre par Fr. NEVEU, *L-AEPHE*[IV] 16, *2000-2001*, Paris, 2002, p. 7-8.

[94] B. VAN DE WALLE, *op. cit.*, p. 376, et n. 7-8 ; O. GOLDWASSER, *op. cit.*, p. 73 ; K. PEUST, *Das Napatanische*, Göttingen, 1999, p. 135.

[95] P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan* I, *ASE* 1, 1893, pl. XIII.

[96] Comparer le titre *ṯsw mnmn.t*, traduit « gatherer of cattle » par R.A. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies*, Oxford, 1954, p. 396 ; il s'agirait d'un bouvier spécialement chargé de rassembler les bêtes de ces troupeaux nomades en vue de leur capture. Mais la traduction est incertaine. Sur les *boukoloi* du Delta, voir en général P. CHUVIN, J. YOYOTTE, « Les bandits du Nil », *L'Histoire* 87, 1986, p. 40-48 ; I. RUTHERFORD, dans *Atti del XXII congresso internazionale di papirologia. Firenze, 23-29 agosto 1998* II, Florence, 2001, p. 1145-1153 ; *id.*, « The Genealogy of the Boukoloi: How Greek Literature and Egyptian Narrative-Motif », *JHS* 120, 2000, p. 106-121.

[97] F.Ll. GRIFFITH, *JEA* 13, 1927, p. 202 et pl. XLI (56) = K*RI* I, 54, 11-12. Pour les oiseaux inclus dans cette catégorie, voir P. GRANDET, *Le papyrus Harris* II, *BiEtud* 109/2, 1994, p. 17, n. 73.

[98] Pour ce type de graphies, voir encore R. ENMARCH, *A World Upturned. Commentary on and Analysis of the Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Londres, 2008, p. 109.

[99] Voir d'ailleurs la remarque de F.Ll. GRIFFITH, *op. cit.*, p. 202, n. 7 ; et la traduction de K.A. KITCHEN, *RITA* I, 1993, p. 47 (§ 14) (« livestock » qui est aussi bien « cheptel » que « bestiaux »).

Le texte de Nauri, tout comme des graphies développées du type de celle du papyrus Boulaq 17 ( ) prouvent qu'on pouvait inclure dans les *mnmn.t* des animaux domestiques habituellement classés parmi les *ʿw.t*, mais jamais les animaux de la catégorie *ʿw.t ḫȝs.t* [100]. En effet, on imagine mal des animaux sauvages capturés dans un but alimentaire, divaguer en pleine nature, même surveillés. Si les deux catégories, comme nous le verrons encore, concernent les animaux à poils [101], productifs du point de vue économique, par opposition aux animaux à plumes et aux poissons, leur différence réside moins dans la taille que dans une réalité fonctionnelle héritée des temps anciens.

Avec les oiseaux nous quittons les catégories dont les noms et le classement sont fondés strictement sur des principes hiérarchiques ou dépendant d'une gestion de la nature. En apparence, nous abordons des catégories « naturelles », du moins selon notre propre perception des choses.

Le mot *ȝpd* est un générique qui, cette fois, inclut tous les oiseaux, le gibier à plumes comme tous les autres sans exclusive [102]. Savoir toutefois si, du point de vue sémantique, la catégorie *ȝpd* des Égyptiens recouvre exactement notre catégorie « oiseaux » relève d'une recherche qui ne peut être détaillée ici. Pour résumer, il suffit de mentionner quelques points importants.

La chauve-souris était considérée apparemment comme un oiseau, puisque son image est incluse dans la liste des oiseaux du prince Baqet à Béni Hassan, grand amateur de chasse [103]. Que la chauve-souris ait été chassée est clairement indiqué dans un règlement d'association religieuse démotique du début de l'époque ptolémaïque, où il est précisé que le produit de la chasse, pratiquée par les prêtres ordinaires, devait être partagé entre tous les prêtres de même rang [104]. On ne possède cependant aucun texte qui définisse cet animal comme un *ȝpd*. Ce sont les Grecs qui auraient reconnu en premier que la chauve-souris n'appartenait pas à la catégorie des oiseaux [105].

Bien que le scarabée soit considéré par le traité sacerdotal de Tanis comme l'oiseau sacré de la province de Mendès [106], ou que son nom (*ḫprr*) puisse être déterminé par un faucon aux

---

[100] La stèle du Satrape (*Urk.* II, 19, 15) contient une séquence similaire à celle du papyrus Boulaq 17 qui, selon la copie de Sethe, incluerait parmi ses déterminatifs le signe de la gazelle *gḥs*. En fait, celui-ci représente bien une chèvre, comme j'ai pu le vérifier sur l'original.

[101] Voir *šnw*, « bêtes à poils » (*Wb* IV, 502, 14) ; Chr. LEITZ, dans Chr. Leitz, D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen*, *OLA* 194, 2010, p. 318 (col. 9).

[102] Toutefois H.S. SMITH, J. TAIT, *Saqqâra Demotic Papyri* I, Londres, 1983, p. 152, n. δ, soulignent que le copte ⲱⲃⲧ ne désigne que des oiseaux comestibles. Cela ne s'applique pas aux textes anciens ; voir, par exemple, J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*, *BiEtud* 52, 1972, pl. XIV, 2. 11 où *ȝpd* désigne le faucon, le vautour ou encore le milan.

[103] N.M. DAVIES, *JEA* 35, 1949, p. 14, et pl. III. Voir les remarques de P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 137-139 ; L. STÖRK, *LÄ* II, col. 263-264 ; Chr. LEITZ, dans H.-W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde*, Wiesbaden, 2005, p. 53-54.

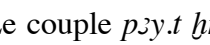
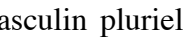
[104] Fr. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, *BiEtud* 46, 1972, p. 118 et p. 122-123.

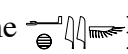
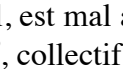
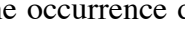
[105] Si l'on suit le raisonnement de W.K. KRAAK, « De Vleermuis », *Hermeneus* 20, 1949, p. 149-152. MACROBE, *Saturnales*, VII, 16, 7, exclut en tout cas clairement d'en faire un oiseau. Une petite devinette sur un ostracon grec en fait un « être ailé qui allaite ses petits » (P. COLLART, dans *Mélanges Maspero* II. *Orient grec, romain et byzantin*, *MIFAO* 67, Le Caire, 1935-1937, p. 217), détail qu'évoque encore HORAPOLLON, II, 52.

[106] F.Ll. GRIFFITH, W.M.Fl. PETRIE, *Two Hieroglyphic Papyri*, Londres, 1889, pl. X, frag. 18. ÉLIEN, IV, 41, semble faire du scarabée bousier un oiseau.

ailes ouvertes [107], il n'était certainement pas considéré comme un *ꜣpd*. En effet, on dit du mort, dans les Textes des Pyramides, qu'il « s'envole en oiseau (*ꜣpd*) et se pose en scarabée (*ḫprr*) » [108], ce qui exclut justement d'en faire un *ꜣpd*. La nature même du texte indique que nous sommes dans un contexte mythologique relatif à la destinée solaire : l'astre du jour se lève et parcourt le ciel sous la forme d'un faucon mais se couche et voyage la nuit sous la forme d'un scarabée, symbole de sa transformation à venir qui va faire du soleil vieilli un astre régénéré réapparaissant au matin. C'est là une thématique qui sera abondamment exploitée par la suite et qui entraînera fréquemment une assimilation du scarabée au faucon sur le plan mythologique [109]. C'est uniquement du fait de cette assimilation que le scarabée est réputé avoir des ailes de faucon [110] et peut être qualifié de « celui au plumage tacheté » (*sꜣb šw.t*) [111]. Tout au plus, le nom *ʿpj* qu'on lui donne [112] en fait-il un « être volant » sans en faire un « volatile » au sens strict. En tout cas, une telle assimilation doit nous inciter à la plus grande prudence lorsque nous examinons les catégories proposées par les Égyptiens.

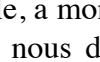
À partir du Nouvel Empire, certaines listes utilisent, pour désigner les oiseaux, des termes imagés qui n'aident pas toujours à lever les ambiguïtés inhérentes à cette catégorie.

Le couple *pꜣy.t ḫnn.t* (), « ceux qui s'envolent et se posent », pourrait très bien évoquer l'idée d'un voyage, d'une présence passagère, d'un vol transitoire. Ce seraient les oiseaux qui se déplacent d'un point à un autre, d'est en ouest, comme le soleil [113], ou des oiseaux migrateurs, comme le laisserait penser le titre porté par le chancelier Hénou, *jmy-rꜣ qbḥw pꜣy.t ḫnn.t*, « directeur des oiseaux migrateurs, ceux qui se posent et s'envolent » [114]. Dans cette expression, *pꜣy.t*, qui est un collectif, doit être soigneusement distingué de *pꜣyw*, masculin pluriel (), « ceux qui volent », toujours employé seul. Il s'agit, dans ce dernier cas, d'un terme générique, correspondant plus ou moins à « volatiles » [115]. On les décrits comme nichant dans leurs nids [116], avec leurs poussins [117], ou comme volaille à consommer [118].

Le terme  , *ʿḫyw*, « ceux qui sont suspendus » (dans les airs), désignant les oiseaux en général, est mal attesté. Il devrait s'agir du même mot que *ʿḫw.t* ( et var.) qui a le même sens [119], collectif du genre féminin dont le *t* final n'est pas toujours graphié, comme le montre une occurrence du papyrus Lansing () [120]. D'après ce que nous en disent certains

[107] N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis* III, New York, 1953, pl. 33, col. 58.
[108] *Pyr*. § 366a-b.
[109] Il est occasionnellement fait mention du « scarabée devenu faucon » (*ḫprr ḫpr m bjk* et var.) : papyrus Chester-Beatty VIII : v° 11, 8 ; *Edfou* I, 128, 13 ; A. GASSE, *BIFAO* 84, 1984, p. 218, n. 33.
[110] Voir encore M. MALAISE, *Les scarabées de cœur dans l'Égypte ancienne*, *MRE* 4, 1978, p. 39.
[111] E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes* I, *ÄgAbh* 7, 1963, p. 74 ; *Edfou* I, 293, 15.
[112] *Wb* I, 179, 22 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 150.
[113] Voir *CT* III, 83 d : « je m'envole du côté est du ciel et je me pose du côté ouest du ciel » (*pꜣ=j ḥr gs jꜣb.tj n p.t ḫnn=j ḥr gs jmn.tj n p.t*). Dans un hymne amarnien, *pꜣy.t ḫnn.t* sont les oiseaux mis en mouvement au moment du lever du soleil : M. SANDMAN, *BiAeg* VIII, 1938, p. 94 (l. 8).
[114] W.C. HAYES, *JEA* 35, 1949, p. 47 n. (c). Pour *qbḥw* désignant les oiseaux migrateurs, voir O. GOELET, *BES* 5, 1983, p. 52-60.
[115] *Dendara* IX, 214, 2 ;
[116] M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 94 (l. 7) ; *Edfou* II, 164, 3 ; III, 108, 6 ; VII, 50, 2 ; *Esna* II, n° 156, 16.
[117] *Dendara* V, 96, 5.
[118] *Edfou* IV, 39, 13 ; 199, 10.
[119] *Medinet Habu* V, 340, 5, texte sur lequel nous reviendrons plus bas.
[120] P. Lansing : 12, 8 ; G*LEM*, 111, 12.

textes, il s'agit de gibier à plumes [121], que l'on entretenait aussi dans des bassins [122] et que l'on nourrissait [123]. Peut-être est-ce le même terme qu'il faut reconnaître dans le titre *zꜣw ʿḥw(.t)* « gardien des volatiles » [124], mais il pourrait, dans ce cas, s'agir du masculin *pꜣ ʿḥy* qui semble désigner une espèce particulière d'oiseau limicole [125].

Wb I, 244, 11, enregistre certaines de ces occurrences sous *ʿḥy* mais en ajoute d'autres qui ne peuvent certainement pas appartenir au groupe précédent. Bojowald, qui s'est intéressé à ce vocable, a montré que cet oiseau *ʿḥy* ( et var.) devait être un rapace [126]. En effet, celui-ci est, nous dit-on, remarquable par la rapidité de son vol [127], la puissance de son attaque (*ḥw.t*) [128] et sa capacité à attraper de petits oiseaux (*jṯjṯ*) [129]. Il existait donc bien au moins deux mots différents, *ʿḥw.t* s'appliquant au gibier à plumes et *ʿḥy* à un rapace. Un troisième, *ʿḥw* pourrait avoir désigné une espèce particulière.

Les *Belegstellen* de *Wb* I, 244, 11, amalgament donc en un seul ces vocables et en ajoutent encore un quatrième, *ʿš.t* ( ), du décret de Nauri, suivi en cela par Bojowald et d'autres [130]. Il n'est toutefois pas certain que l'on doive l'identifier à *ʿḥ.t* ( ), mentionné par le même décret, à quelques lignes de distance [131], même si tous deux semblent désigner, de façon générale, des oiseaux aquatiques.

Les *ḥryw*, « ceux d'en haut » ( ), par opposition aux *ḫryw*, « ceux d'en bas » ( ), désignant les oiseaux et les poissons, est assez rare dans cette acception restreinte [132]. Employé seul, *ḥryw* pour désigner les oiseaux est peu usité [133]. L'unique exemple enregistré par le *Wb* semble, quant à lui, au vu du contexte, désigner plutôt une espèce particulière [134].

---

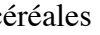
[121] *Medinet Habu* V, 340, 5 ; peut-être aussi O. DeM 1610 : v° 6, H.-W. FISCHER-ELFERT, *Lesefunde im literarischen Steinbruch von Deir el-Medineh*, *KÄT* 12, 1997, p. 79 (X+29).
[122] P. Lansing, 12, 8.
[123] Décret de Nauri, l. 19 = K*RI* I, 49, 3, où il est question de *shpr ʿḥw.t*, « élever, nourrir les volatiles ».
[124] K*RI* II, 818, 9. Mais, dans ce cas, il pourrait s'agir non pas d'un gardien proprement dit mais d'un vigile qui observait les attroupemens d'oiseaux et les signalait aux oiseleurs.
[125] P. Anastasi IV : 1b, 1 = G*LEM*, 35, 2 ; peut-être aussi P. Anastasi IV : 2, 5 = G*LEM*, 36, 8.
[126] S. BOJOWALD, *GöttMisz* 194, 2003, p. 9-15.
[127] A. MASSART, *MDAIK* 15, 1957, p. 179, et pl. XXXIII (r° VI, 7).
[128] P. MedBerlin : 21, 2. Le terme *ḥw.t*, « frappe », est utilisé pour décrire le piqué du faucon ; cf. S. BOJOWALD, *op. cit.*, p. 10, n. 60.
[129] A.W. SHORTER, *JEA* 22, 1936, p. 165, et pl. VIII (l. 5), qui traduit *jṯjṯ* par « insect (?) », mais voir J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leyde, 1978, p. 1, § 2, « fluttering birds » qui me paraît plus exact. Comparer le verbe *jṯṯ*, « voleter » (*Wb* I, 151, 6) ; J.P. ALLEN, *The Inflection of the Verb in the Pyramid Texts*, Malibu, 1984, p. 599.
[130] K*RI* I, 47, 15 ; S. BOJOWALD, *op. cit.*, p. 11, et n. 67 ; W. HELCK, *SAK* 19, p. 202.
[131] Voir *supra*, n. 123.
[132] Outre *Edfou* V, 114, 10-11, voir encore *Mam. Edfou* 61, 2. L'exemple douteux de *Edfou* VII, 212, 10, n'est pas à retenir, cf. la correction de D. KURTH, *Edfou* VII, Wiesbaden, 2004, p. 843.
[133] Le seul autre exemple que je connaisse est celui de *Tôd* II, n° 322, 5. Le terme, toujours employé seul, peut aussi désigner les habitants du ciel de façon assez vague. Ainsi Amon est-il « celui qui a créé le ciel et ses habitants des hauteurs » (*jrj p.t ḥr ḥryw=f*) : *Dendara* IX, 91, 2.
[134] *Wb* III, 146, 14 = P. Sallier IV : v° 4, 7. Voir une autre occurrence possible dans *HO* XXXVIII/r°, 13. Encore que l'exemple du papyrus Sallier ait pu être considéré comme un générique désignant « la volaille » : S. SAUNERON, *Kêmi* 10, 1949, p. 10.

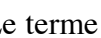
Le couple *ḥryw ḫryw* peut, en fait, mettre en opposition quantité d'autres êtres, les dieux et les hommes par exemple, mais aussi les « hommes d'en haut et les dieux d'en bas », formule qui oppose les vivants sur terre et les défunts vivant en dessous [135].

Les poissons posent un problème plus ou moins analogue à celui des oiseaux. Le terme générique *rmw*, recouvre sans doute à peu près ce que nous entendons par « poissons ». Mais il faut se souvenir que le crocodile peut être nommé, à l'occasion, *rmw-wr*, « le grand poisson » [136]. Cela indiquerait que la catégorie *rmw* était susceptible d'englober au moins une partie des êtres aquatiques.

Cela est, en tout cas, clair pour le composé *jmyw-mw*, « ceux qui sont dans l'eau », qui, bien que désignant d'abord les poissons [137], finit par inclure les crocodiles et les hippopotames, si l'on en croit les déterminatifs dont il est souvent accompagné à l'époque tardive [138] ; il acquiert alors une connotation négative puisqu'il vise les êtres dangereux habitant les eaux [139]. L'expression peut encore être développée en *jmyw-tɜ-mw*, « ceux qui sont dans la terre et dans l'eau » [140], incluant ainsi tous les êtres souterrains. Il est inutile de revenir sur *ḫryw*, « ceux qui sont en bas », terme que nous avons examiné plus haut avec *ḥryw*, « ceux qui sont en haut ».

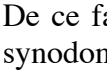
Les textes tardifs, comme pour les oiseaux, tendent à introduire des termes imagés pour désigner la catégorie des poissons.

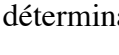
Ainsi *ḫḏw* ( ) est une graphie tardive de *ḫḏḏw* [141] qui s'applique anciennement aux seuls oiseaux [142]. Le terme est certainement apparenté à *ḫḏḏw*, désignation d'un dieu pêcheur et oiseleur [143]. Si l'on doit encore rapprocher de tous ces vocables *ḫḏw*, comme désignation des céréales () [144], nous aurions une famille de mots en rapport avec l'abondance et la variété alimentaires, notions chères aux Égyptiens de l'Antiquité.

Le terme *ḫnww* ( var.) n'est pas enregistré dans les dictionnaires bien que l'on en connaisse un certain nombre d'attestations à partir au moins de la Troisième Période intermédiaire [145], si l'on excepte un exemple possible sur les vases inscrits de Djéser [146]. Cette

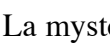
---

[135] *CT* VII, 152m ; de même, Chr. LEITZ, D. MENDEL, Y. EL-MASRY, *Athribis* II, Le Caire, 2010, 79 (5.1.5) ; sur *ḥryw-ḫrw*, voir en général J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344* II, Leyde, 1992, p. 749-753.
[136] *CT* VII, 183j.
[137] Outre K*RI* VI, 22, 8, voir N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of el Amarna* VI, *ASE* 18, 1908, pl. XV (col. 4), où l'expression est dépourvue de déterminatif mais désigne des êtres qui « frétillent » (*ftft*), pour ne citer que les occurrences les plus anciennes. Noter la graphie abrégée *jmyw* dans *Edfou* I, 147, 9.
[138] A.M. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, *JEA* 29, 1943, p. 31, n. 19. Comparer M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un récit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 264-265.
[139] Voir A.-S. VON BOMHARD, *The Naos of Decades*, Oxford, 2008, p. 135 ; et plus généralement Fr. LABRIQUE, dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, 1993, p. 184.
[140] E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, 1982, p. 19 (v. 211).
[141] I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, *ÄgAbh* 21, 1970, p. 20 ; *LGG* 5, 973c.
[142] Pour désigner l'ensemble du gibier à plumes : T. EL-AWADY, *Sahure-The Pyramid Causeway. History and Decoration Program in the Old Kingdom*, *Abusir* 16, Prague, 2009, p. 220, et pl. 13.
[143] *LGG* V, 973bc. Comparer la graphie *ḫḏḏw* de *CT* II, 43g, pour désigner les poissons, relevée par I. GAMER-WALLERT, *loc. cit.*
[144] R.A. CAMINOS, *The Chronicle of Prince Osorkon*, *AnOr* 37, 1958, p. 150 ; le mot est absent des dictionnaires.
[145] Graffito hiératique du règne d'Osorkon III, dans le temple de Louqsor, K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II. *Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 299 (l. 16), et sans doute p. 300 (l. 38) ; traduction de R.K. RITNER, *The Libyan Anarchy. Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*, Atlanta, 2009, p. 415-421. Le même mot encore dans N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis* III, New York,

désignation des poissons en général dérive de *ḫnw* qui est le nom de l'épine dorsale du synodonte ( ) [147] et que l'on comparera à son tour à *jḫnw*, « pointe, extrémité » (d'un bâton) ( ) [148]. Nous avons donc une évocation imagée qui décrit les poissons comme des êtres « épineux » par référence aux épines des nageoires, la dorsale en particulier. De ce fait, nous pouvons reconnaître dans le nom de l'ancien décan *ḫn.wy* ( ) « les deux synodontes » ou « les deux épineux » [149], dont la lecture est assurée par les graphies pleines du nom du décan qui le précède immédiatement, *sp.ty ḫn.wy* ( var.) [150], et dont les déterminatifs évoquent bien la « pointe », identifiant de toute la famille de mots.

Une des listes d'Esna ajoute encore un collectif *ḫnfw* () qui ne semble pas attesté ailleurs, mais qui peut facilement être rapproché du démotique *ḫnfy*, « écaille » (de poisson) [151], héritier de l'ancien *šnf.t* de même sens [152], et qui aurait peut-être survécu dans le copte ^{B}ⲕⲁⲛⲟⲩϥⲓ désignant, dans la *Scala magna*, un poisson particulier, le *Barbus bynni* [153]. Notre vocable peut donc se traduire par « ceux qui ont des écailles ».

Après les poissons la quasi-totalité des listes passe à *ḏdfw.t* ; seules quelques-unes, antérieures à la XX^{e} dyn., intercalent des vocables qui ne figurent pas ailleurs.

La mystérieuse *ʿpnn.t* () a fait couler beaucoup d'encre ; seules les listes du papyrus Boulaq 17 et de la tombe d'Amennakht, qui a pu s'en inspirer, en font mention. Chassinat, suivi en cela par Iversen, avait estimé qu'il s'agissait de la loutre [154]. Chassinat pensait même que *ʿpnn.t* désignait à la fois la loutre et un ver aquatique en fonction des déterminatifs dont il était suivi, le serpent ou la peau. Mais l'usage de ces deux déterminatifs n'a pas l'importance qu'il lui prêtait [155]. La peau ( ) est, spécialement en hiératique, le déterminatif des êtres vivants en général, y compris les insectes, mais les humains exceptés [156]. Seul le déterminatif du serpent a donc ici une pertinence. Les textes médicaux, qui incluent *ʿpnn.t* dans certaines recettes pharmaceutiques, montrent qu'il s'agit d'un animal de taille suffisante pour être ouvert en deux comme un poisson que l'on vide, mais assez petit pour être mélangé avec des mouches et des coléoptères [157]. Un texte magique du Nouvel Empire semble suggérer que *ʿpnn.t* n'avait pas de pattes ; le mot intervient dans un contexte où Isis prive les êtres rampants de bras et de jambes pour les empêcher de nuire [158]. De plus, un autre texte magique, tardif celui-là, malheureusement très mutilé, place encore *ʿpnn.t* juste avant les être rampants

---

1953, pl. 32 (milieu col. 16) = D. KLOTZ, *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, *YES* 6, 2006, p. 151 (C) et p. 297 (pl. 9). En général : I. GAMER-WALLERT, *op. cit.*, p. 22, et n. 70.

[146] P. LACAU, J.-Ph. LAUER, *La pyramide à degrés* V, Le Caire, 1965, p. 55, n° 128.

[147] *AnLex* 78.3029 ; J.Fr. BORGHOUTS, *OMRO* 51, 1970, p. 113, n. 236.

[148] J. HOCH, *Semitic Words in Egyptian Texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*, Princeton, 1994, p. 31 (n° 25), y voit un terme d'origine sémitique, ce qui paraît peu plausible.

[149] O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* I, Londres, 1960, p. 24 (n° 9-10a), et pl. 26.

[150] *Ibid.*, III, Londres, 1969, p. 158 (n° 26-27) ; p. 161 (n° 26-27) ; pl. III (W) et pl. XVIII.

[151] *CDD*-H3, p. 106, avec les commentaires.

[152] *Wb* IV, 515, 2 ; mais *ḫnf.t*, « éclat, tesson » (de poterie), *Wb* III, 291, 14 devrait être un mot étroitement apparenté au précédent, sinon identique.

[153] I. GAMER-WALLERT, *op. cit.*, p. 37-38.

[154] É. CHASSINAT, *Un papyrus médical copte*, *MIFAO* 32, 1921, p. 214-215 ; E. IVERSEN, *JEA* 33, 1947, p. 47-48. Repris ausi par G. LEFEBVRE, dans O. Firchow (éd.), *Ägyptologische Studien*, *VIO* 29, 1955, p. 205 (§ 1).

[155] Voir M. MÜLLER, dans O. Goldwasser, *Prophets, Lovers and Giraffes*, p. 43*.

[156] Voir ma remarque dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 296.

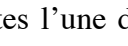
[157] Comme le souligne déjà *DrogWb*, p. 85.

[158] *HPBM* VII, p. 7 (II, 15-16), et remarque p. 5.

(*[ḥryw]-ḫ.t=sn*) [159]. Pris entre ces derniers et les poissons, *ʿpnn.t* y occupe donc une place charnière. L'emploi du déterminatif du serpent suggère donc que les Égyptiens la voyaient comme un être de catégorie inférieure, proche des reptiles, sans en être un au sens strict. Toutefois, on ne peut y voir un « ver », puisque cette catégorie portait certainement le nom de *fnḫ* [160].

Tous ces éléments éliminent donc l'hypothèse de la loutre, dont le nom en copte, ⲟⲩϩⲟⲣ ⲙⲟⲟⲩ, « chien d'eau », montre que les Égyptiens n'avaient pu la confondre avec un modeste animal rampant ou vermiforme. Pour autant, on ne retiendra pas, non plus, l'hypothèse de Barns, très généralement acceptée aujourd'hui, qui voyait dans *ʿpnn.t* la salamandre d'eau (ou triton) [161], puisque celle-ci a des pattes. De plus, comme l'a fait remarquer Leitz, cette dernière n'existe pas en Égypte [162].

Au vu des éléments déjà réunis, il n'est donc pas inintéressant de revenir à une ancienne hypothèse de Dawson pour qui *ʿpnn.t* aurait pu être une limace [163]. Cette hypothèse avait été abandonnée, à la suite de l'étude d'Iversen, parce qu'une partie de *ʿpnn.t* nommée *ʿmm*, utilisée comme ingrédient, aurait désigné, pense-t-on, la cervelle [164]. Toutefois, cette dernière identification est non seulement très douteuse, mais certainement fausse [165]. Keimer [166], de son côté, avait remarqué que les limaces n'existaient pas en Égypte, excepté *Parmacella alexandrina* qui vivrait uniquement sur le littoral méditerranéen, entre Alexandrie et Mersa Matruh. On ne retiendra donc pas, non plus, la limace, son habitat étant trop marginal pour qu'elle soit prise en compte. Il convient de chercher une autre espèce animale qui aurait, plus ou moins, des caractéristiques similaires.

Pour tenter de progresser, il convient de rapprocher de nouveau, comme cela a été souvent fait, les recettes médicales Ebers n° 474 et Hearst n° 157. Toutes deux ne sont que des variantes l'une de l'autre, mais là où Hearst utilise *ʿpnn.t*, Ebers utilise *ʿnʿr.t* () [167]. Or, le papyrus chirurgical Edwin Smith nous fournit, sur *ʿnʿr.t*, des informations particulièrement intéressantes. Il nomme le caillot de sang s'écoulant du nez « *ʿnʿr.t* de sang » et explique dans une glose : « quant à toute *ʿnʿr.t* de sang qui est accumulé dans ses narines, c'est du sang coagulé dans ses narines et qui ressemble à l'*ʿnʿr.t* qui existe dans l'eau » [168].

---

[159] S. SCHOTT, *ZÄS* 65, 1930, p. 40 ; M. BOMMAS, *ZÄS* 131, 2004, p. 102, et pl. XI, 8.

[160] D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 44, n. 16.

[161] J.W.B. BARNS, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford, 1956, p. 20, n. 2, régulièrement repris depuis : *DrogWb*, p. 84-86 ; S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus Brooklyn Museum Nos 47.218.48 et 85*, *BiGen* 11, 1989, p. 114-115.

[162] *HPBM* VII, p. 7, n. 37, en renvoyant à l'ouvrage classique de J. ANDERSON, *Reptilia and Batrachia. Zoology in Egypt*, Londres, 1898.

[163] W.R. DAWSON, *JEA* 18, 1932, p. 150-151.

[164] E. IVERSEN, *op. cit.*

[165] Voir les doutes émis par *DrogWb*, p. 96. Une étude détaillée, qui n'a pas sa place ici, devrait montrer que *ʿmm* désigne une poche ou une cavité anatomique.

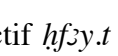
[166] L. KEIMER, *Études d'égyptologie* 7, Le Caire, 1945, p. 34.

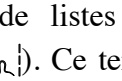
[167] H. GRAPOW, *Die medizinischen Texte in hieroglyphischer Umschreibung autographiert*, Berlin, 1958, p. 497-498.

[168] J.H. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, *OIP* 3, 1930, p. 251. J.P. ALLEN, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York, 2005, p. 83, traduit *ʿnʿr.t* par « eel », c'est-à-dire « anguille », ce qui convient bien à l'animal aquatique serpentiforme que le texte semble décrire, mais dont la taille ne correspond pas à celle d'une cavité nasale. L'auteur pense sans doute à une anguillule (« eelworm »).

On peut raisonnablement déduire de tout ce qui précède que *ʿpnn.t* est un animal sans pattes, vermiforme, vivant sans doute en milieu aquatique et ayant, peut-être, la couleur du sang coagulé. On pense, évidemment, à la sangsue très répandue dans les eaux nilotiques, dont *ʿpnn.t* et *ʿnʿr.t* seraient deux espèces proches, sans que l'on puisse être absolument certain, au vu des indices dont nous disposons, que cette identification soit définitivement acquise.

Dans *ḫnws* ( ) nous devons évidemment reconnaître une graphie de *ḫnms* qui désigne un petit insecte qui pique [169], « le moucheron, le moustique ». Il n'est présent que dans la liste du papyrus Boulaq 17, où il occupe une place peu logique. Il aurait peut être été mieux à sa place après *ḏdf.t*, en compagnie de *pyw*, « les puces ». L'insecte est peu attesté dans les textes comme dans l'iconographie [170]. Le sens du mot lui-même est fixé par son équivalent copte ϣολмєс et ses traductions en grec (κώνωψ) et en arabe (*bāʿūḏ, nāmūsa.t*) qui désignent tous de petits insectes qui piquent, les moucherons comme les moustiques [171].

Le collectif *ḥfȝy.t* () désigne l'ensemble des différentes espèces d'animaux rampants et ne représente probablement pas ici le féminin pluriel, « les serpents femelles ». En tant que tel, le terme n'a pas été identifié dans le *Wb* et assez mal dans les différents lexiques. Dans les listes, en dehors du chapitre 154 du Livre des Morts, on ne le rencontre qu'occasionnellement [172]. Le mot est dérivé d'un verbe *ḥfȝ* dont le sens de base paraît être « se déformer », puis « se tortiller, serpenter, ramper » [173].

Si peu de listes mentionnent *ḥfȝw.t*, presque toutes en revanche mentionnent *ḏdfw.t* (). Ce terme est pratiquement toujours déterminé par un serpent, mais les emplois du copte ϫλτϥє montrent qu'il recouvre en fait les reptiles, les vers et, plus généralement, tout ce que l'on voit ramper [174]. Si l'on en croit un texte tardif, ils formaient la catégorie ultime, inférieure, des êtres créés : « ton œuvre » dit-on du démiurge « est de faire vivre toute chose, depuis les dieux jusqu'aux *ḏdfw.t* » [175] ; un autre en fait clairement des nécrophages [176]. Le titre du manuel d'ophiologie place le mot tout à la fin d'une énumération qui comprend les serpents mâles et femelles ainsi que les scorpions [177]. Un texte magique, déjà évoqué, laisse penser que les serpents sont issus des *ḏdfw.t* à la suite d'une punition qui les aurait privés de

---

[169] *MedWb* II, p. 659.

[170] Le mot *ḫnms* est encore employé dans un passage du rituel de l'Ouverture de la bouche : E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual* I, *ÄgAbh* 3, 1960, p. 29 (§ 10 i) ; W. HELCK, *MDAIK* 22, 1967, p. 30, n. d ; mais *contra* H.-W. FISCHER-ELFERT, *Die Vision von der Statue im Stein*, Heidelberg, 1998, p. 22 ; et Fr. HOFFMAN, *op. cit.*, p. 93, n. 22. Je pense toutefois que l'interprétation de Otto et de Helck demeure la bonne. Une amulette en forme de moustique (?) a été publiée par D. ARNOLD, *BMMA* 52/4, 1995, p. 48 (n° 58) ; *ead.*, *Falken, Katzen, Krokodile: Tiere im Alten Ägypten*, Zurich, 2010, p. 84-85 (n° 85) ; l'insecte a une tête de faucon couronnée du *pschent*.

[171] W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1939, p. 560a ; W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 260-261. Mais le rapprochement entre le mot copte et *ḫnms* a été remis en question par certains auteurs ; voir les remarques et références fournies par le *CDD*-H3, p. 108.

[172] K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen*, *UGAÄ* X, p. 55 ; K.C. SEELE, *The Tomb of Tjanefer at Thebes*, *OIP* 86, 1959, pl. 10 (col. 4), par exemple.

[173] P. VERNUS, dans J. Cervelló Autori (éd.), *Ir a buscar la leña. Estudios dedicados al Prof. Jesús López*, Barcelone, 2001, p. 199 ; P. KAPLONY, dans *Festschrift zum 150jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, Berlin, 1974, p. 134.

[174] CRUM, *op. cit.*, p. 792b.

[175] *Mam. Edfou* 47, 17 ; 133, 1-2.

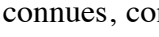
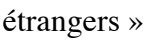
[176] Stèle Caire JE 44065 : G. DARESSY, *RecTrav* 36, 1914, p. 81 ; M. ZECCHI, *Hieroglyphic inscriptions from the Fayum* II, Imola, 2006, p. 94.

[177] S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, p. 53.

pattes [178]. Ce qui explique que cette catégorie puisse comprendre aussi bien des vers et des reptiles que de petits animaux venimeux, « qui mordent avec leur bouche et qui piquent avec leur queue » [179]. On peut penser que, d'une façon ou d'une autre, le terme est apparenté au verbe *ḏdf*, « ressentir des picotements, grelotter, frissonner (de peur) » [180]. Les *ḏdfw.t* se définissent donc essentiellement par la réaction physique que suscite leur morsure ou leur piqûre ; ils englobent, de ce fait, au-delà des serpents et scorpions, tous les animaux venimeux quelle que soit leur nature [181].

Certaines listes d'Esna remplacent *ḏdfw.t* par un terme moins fréquent, *ḥrrw.t* ( ), en en faisant un quasi-synonyme. En fait, comme le montre un texte qui emploie les deux termes côte à côte [182], il s'agit bien de deux catégories différentes, même si l'on peut penser qu'elles se recoupent en partie. Dans le Livre des Portes, le mot clôt une courte liste qui comprend les hommes, les dieux, le bétail (*ʿw.t* = les animaux en général ?), faisant des *ḥrrw.t* une collectivité englobant tous les êtres inférieurs [183]. Une des caractéristiques que l'on distingue est que l'on se purifie de ces animaux par des aspersions d'eau [184], ce qui implique, semble-t-il, des êtres de petite taille. Les énumérations d'animaux dangereux ou nuisibles des décrets amulettiques oraculaires placent les *ḥrrw.t* généralement après les crocodiles, les serpents, les scorpions, les *ḏdfw.t*, mais avant les « bouches » (*rꜣ*), c'est-à-dire tout ce qui mord ou pique [185]. Un texte du temple de Coptos en fait des êtres qui peuvent soit se déplacer sur le sol, soit voler [186]. Dans un passage des Textes des Sarcophages le mot, déterminé par un insecte ressemblant à une abeille, désigne quelque chose dont le mort se débarrasse au même titre que les écoulements (*rḏw*) qui sont en lui [187]. Il s'agit donc vraisemblablement de quelque chose en rapport avec la corruption des chairs que la momification prévient ou guérit. Compte tenu de ces éléments et de ce que nous apprennent les autres vocables, les *ḥrrw.t* seraient, de façon générale, « la vermine » ou quelque chose d'approchant. L'utilisation, dans une prescription médicale, de ce qui semble être le pyrèthre (*šꜣms*) [188], dont les propriétés insecticides sont

[178] *HPBM* VII, p. 7 (II, 12-15), et remarque p. 5.
[179] O. KOEFOED-PETERSEN, *Recueil des inscriptions hiéroglyphiques de la Glyptothèque Ny Carlsberg*, *BiAeg* 6, 1936, p. 72-73. Ce document est la partie inférieure d'une stèle dont la majeure partie se trouve au British Museum (BM 190) : J. OSING, dans U. Luft (éd.), *The Intellectual Heritage. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the occasion of his 60th Birthday*, *StudAeg* 14, 1992, p. 476-480. Les scorpions, fréquemment associés aux *ḏdfw.t* (cf. par exemple *Edfou* I/2, 317, 5 ; VII, 30, 5 ; *Dendara* VI, 60, 14 ; 72, 14), pourraient avoir été assimilés à des serpents ; voir la remarque de S. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Moscou, 1982, p. 267 et p. 274, n. r.
[180] J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 77, 1977, p. 50, n. 3. Il n'est pas exclu qu'il ait existé un mot *ḏdf.t* désignant le venin : L. KÁKOSY, *Egyptian healing statues in three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples),* Turin, 1999, p. 126 (col. 13-14 et 15), p. 128 n. (I).
[181] Les références réunies dans *LGG* 7, 686-687, montrent que les *ḏdfw.t* peuvent habiter le ciel, la terre et les eaux (686c, § E d) et qu'ils peuvent inclure des entités divines prenant l'aspect d'un cobra ou d'un scorpion.
[182] H.-W. FISCHER-ELFERT, *Literarische Ostraka der Ramessidenzeit in Übersetzung*, Wiesbaden, 1986, p. 35 (II, 19 et 20).
[183] E. HORNUNG, *Das Buch von den Pforten des Jenseits* I, *AegHelv* 7, 1979, p. 2. Comparer encore K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III. *Die 25. Dynastie,* Wiesbaden, 2009, p. 475, § 215.
[184] S. SCHOTT, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (Berlin P 13242)*, *NAWG*, 1957/3, p. 60 ; *Edfou* IV, 52, 3.
[185] *HPBM* IV, pl. X, 38-41 ; pl. XIX, 73-75.
[186] Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 170 et p. 171-172.
[187] *CT* VI, 396o.
[188] S. AUFRÈRE, *BIFAO* 87, 1987, p. 22-26.

connues, contre les *ḥrrw.t* () [189], substance vermiculaire générée par la maladie ʿɜʿ, laisse penser qu'on les assimilait, justement, à de la vermine. C'est peut-être en ce sens qu'il faut comprendre un des surnoms d'Hathor-Sekhmet, *ḥrr.t ḫɜsw.t*, « la plaie (?) des pays étrangers » () [190]. Le caractère vermiculaire, apparemment prédominant chez les *ḥrrw.t*, a toutefois permis d'y voir, bien que très occasionnellement, des entités plus nobles, ou mieux identifiées, des serpents par exemple [191].

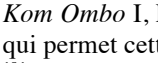
La plupart des listes passent ensuite aux plantes. Seuls le papyrus Boulaq 17 et ses épigones ajoutent des termes que l'on peut considérer plus comme des extensions des catégories précédentes que comme des catégories à part entière. Les mots *pyw*, « les puces » [192], et *pnw*, « les souris » [193], ne nécessitent pas de commentaire particulier. On peut aisément les considérer comme faisant partie de ces petits animaux qui grouillent sur terre ou dans les airs.

Quant à *qyw* ( ), à la fin de la liste du papyrus Boulaq 17, il s'agit d'un *hapax* qui a été très diversement compris. Le *Wb* (V, 17, 2) en fait un terme désignant les oiseaux en général. On voit bien que la logique de nos listes, même si elle est parfois confuse, n'autorise pas cette hypothèse. Cette traduction est encore adoptée par le dernier éditeur du texte [194]. La traduction habituellement donnée du passage, « celui qui fait vivre les *qyw* dans chaque arbre », est également sujette à caution. J. Assmann me paraît plus proche de la vérité en traduisant « und die Käfer (?) am Leben erhält in jeglichem Holz » [195]. En effet, la graphie utilisée pour *ḫt* ( ) ne convient guère à une traduction « arbre » et « bois » paraît préférable. « Käfer (?) » s'oriente vers la bonne direction, car la position de *qyw* en fin de liste, après la vermine, les puces et les souris, favorise une interprétation qui verrait dans ce vocable une désignation des vers ou insectes qui parasitent le bois et s'en nourrissent. C'est la seule clé que le texte nous offre et l'on ne peut rester que dans une hypothèse approximative.

Seules quelques listes mentionnent les plantes et de façon assez disparate. Il n'y a aucun accord sur les termes, chacune choisissant de désigner cette catégorie à sa façon.

---

[189] *Wb* III, 150, 1, qui reproduit une forme inexacte (*ḥrwrw*), en fait une entrée à part, différente de *ḥrr.t*, ce qui ne se justifie pas. Voir *WbMed* I, p. 630, qui n'opère pas cette distinction.

[190] *LGG* 5, 464c, dans les listes tardives des divinités chronocrates ; la version de *KO* II, n° 704 = A. GUTBUB, *Kom Ombo* I, Le Caire, 1995, n° 305, 23, abrège le nom en *ḥrr.t* et le détermine par un serpent (), ce qui permet cette traduction qui reste une hypothèse.

[191] S. CAUVILLE, *ZÄS* 122, 1995, p. 45 (12). Voir aussi dans Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḫɜ.t nḥḥ pḥ.wy ḏ.t und verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 223, où *ḥfɜw*, « serpent », de la version C(aire) est remplacé par *ḥrr.(t)* dans la version S(allier). L'occurrence de *ḥrr.t*, déterminée par un poisson dans *Edfou* VII, 234, 9, que j'avais postulée dans *Le grand texte des donations du temple d'Edfou*, *BiEtud* 59, 1972, p. 13 (9), doit probablement être comprise autrement : D. KURTH, *Edfou* VII, Wiesbaden, 2004, p. 433, n. 1.

[192] On notera que *pyw* précède *ḏdfw.t* dans un texte malheureusement fragmentaire : G. BURKARD, *Das Klagelied des Papyrus Berlin P. 23040 a-c. Ein Dokument des priesterlichen Widerstandes gegen Fremdherrschaft*, *ÄAT* 58, 2003, p. 50 (19).

[193] En fait, *pnw* peut désigner tout à la fois la souris et le rat : D.C. DRUMMOND, R.M. JANSSEN, J.J. JANSSEN, *MDAIK* 46, 1990, p. 91-98. Il existait peut-être un autre terme (*ḥdqq*) pour désigner le rat : B. MATHIEU, *BIFAO* 104, 2004, 384 (n° 21).

[194] M.M. LUISELLI, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17*, p. 30, avec commentaire, et p. 77 (vers 39). Le mot est bien déterminé par le « canard » et non « l'oiseau du mal », contrairement à ce que dit cet auteur ; cf. pl. VI où l'on voit bien que les deux signes sont fort différents. Comparer le déterminatif de *qyw* (ligne 7) et celui de *wʿ* (lignes 3 et 7), déterminé par « l'oiseau du mal ».

[195] J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete. Übersetzt, kommentiert und engeleitet. Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage*, *OBO*, 1999, p. 200 (vers 120) ; voir d'ailleurs en ce sens le commentaire de A. KUCHAREK, *Altägyptische Totenliturgien* 4, Heidelberg, 2010, p. 261-262, qui cite notre texte.

Le mot *rnpw.t* ( ) désigne avant tout les plantes fraîches, qu'elles soient fraîchement cueillies ou encore en pleine terre, mais prêtes à être cueillies. Le terme s'applique normalement aux légumes que l'on dépose en offrande, mais aussi aux fleurs fraîches montées en bouquet [196].

Pour sa part, *smw* ( ) paraît recouvrir plus ou moins la même catégorie, mais l'accent est mis non pas sur la fraîcheur ou la vigueur, mais sur la nature des plantes. Il s'agit principalement de celles dont les feuilles et les tiges sont consommées par l'homme ou l'animal : les légumes [197] et l'herbe. Cela peut donc inclure ce qui est consommé sec comme certaines plantes aromatiques ou médicinales [198], ainsi que le fourrage [199]. Incidemment le terme peut s'appliquer aux pétales d'une fleur [200].

Le groupe de Pacherentaisouy choisit de décrire la catégorie à l'aide de deux idéogrammes ( ) qui englobent plus ou moins toutes les plantes, des arbres aux plantes herbeuses. Une liste d'Edfou utilise, dans la tournure , le terme assez vague de *šꜣ*, qui désigne la végétation en général et est donc susceptible d'englober des réalités très différentes : les plantes comestibles, les arbres à fleurs et à fruits ou simplement leur feuillage [201]. La précision *šꜣ n ꜣḫ.t*, « *šꜣ* de la terre arable », oriente donc vers toutes les plantes cultivées utiles à l'homme.

Quelles premières conclusions, nécessairement provisoires, peut-on tirer de cette analyse des listes ? Tout d'abord, leur mise en regard fait clairement apparaître une frontière entre les êtres que l'on tracera après les poissons. Autant les êtres en haut de tableau ont une définition catégorielle qui peut être cernée en termes simples, assez proches de ce que le langage courant d'aujourd'hui pourrait utiliser, autant les êtres en bas de tableau échappent à une classification ordonnée, les grandes catégories apparaissant comme des fourre-tout. Les conclusions les plus importantes, ou les plus utiles, que l'on peut tirer de l'analyse découlent moins de la compréhension des catégories prises individuellement que de l'articulation de chacune d'entre elles dans l'ensemble des listes. Nous avons donc sous les yeux une classification fondée sur une tradition textuelle qui se codifie assez rapidement au cours du Nouvel Empire. Elle procède d'une expérience visuelle et utilitaire. Elle a pour référent ultime la chaîne chronologique de création des êtres vivants. Ce dernier point n'est pas toujours explicite, mais transparaît bien dans le fait que ces listes vantent en fait la création telle qu'elle a été mise en place par le démiurge en insistant aussi bien sur son utilité que sur la bienveillance du créateur qui fait vivre tous les êtres y compris les plus modestes.

---

[196] *Wb* IV, 119, 2 ; P. POSENER-KRIÉGER, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)* I, *BiEtud* 65/1, 1976, p. 50-51 ; G. LAPP, *Die Opferformel des Alten Reiches unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*, *SDAIK* 21, 1986, p. 140-141 ; P. GRANDET, *Le papyrus Harris* II, *BiEtud* 109/2, 1994, p. 28, n. 125 ; et p. 49, n. 192.

[197] R.A. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies*, Oxford, 1954, p. 120 (5) ; S. JOHNSON, *GöttMisz* 150, 1996, p. 75-80 ; P. GRANDET, *op. cit.*, p. 28, n. 124.

[198] *DrogWb*, p. 440. On remarquera que le terme *rnpw.t* est absent des textes médicaux.

[199] Par exemple : P. MONTET, *Kêmi* 6, 1936, p. 117 ; A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus* II. *Commentary*, Oxford, 1948, p. 22, et n. 4 ; M.-F. MOENS, W. WETTERSTROM, *JNES* 47, 1988, p. 171.

[200] *Edfou* VI, 247, 13.

[201] Sur les différents mots écrits *šꜣ* et décrivant des réalités du monde végétal, voir D. MEEKS, dans R.J. Demarée, A. Egberts (éd.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A Tribute to Jac.J. Janssen*, Leyde, 2000, p. 242, n. (aa).

Autre indice : la rupture existant entre les êtres supérieurs (jusqu'aux poissons inclus), marqués d'une connotation positive ou neutre et les êtres inférieurs, fortement marqués de façon négative. Encore qu'assez discrète, une distinction est faite entre les différents habitats, ces différences accompagnant, en quelque sorte vers le bas, une appréciation de moins en moins positive :

> – ceux qui vivent sur terre : les hommes et les dieux (par le biais des temples et des images du culte), les quadrupèdes alimentaires ;
>
> – ceux qui vivent dans les airs : les oiseaux ;
>
> – ceux qui vivent dans l'eau : les poissons ;
>
> – ceux qui sont perçus comme ayant une vie souterraine (trous, tanières, etc.) ou comme des agents corrupteurs à l'habitat difficilement discernable, mais qui, d'une façon ou d'une autre, peuvent aussi se retrouver dans les corps en décomposition.

On notera, chez les êtres aquatiques, le passage éventuel, à l'époque tardive, du neutre au négatif. Soit l'on nomme les poissons de façon générale, sans allusion à leur habitat, soit on les « intériorise » dans l'élément liquide (*jmyw-mw*) en faisant acquérir à cette nouvelle catégorie une connotation négative, catégorie dans laquelle les poissons ne sont pas systématiquement présents par le biais d'un déterminatif.

Les descriptions strictement anatomiques, qui pourraient trahir un embryon de réflexion pré-scientifique, sont absentes. Ce n'est que tardivement que certaines dénominations, plus poétiques que naturalistes, peuvent s'attacher à décrire un aspect particulier : les épines, les écailles des poissons et, bien que ces termes ne soient pas présents dans les listes au sens strict, les plumes des oiseaux, leurs habitudes migratoires, voire le caractère dangereux de leurs pattes ou de leur serres.

L'une des toutes premières listes, celle du chapitre 80 des Textes des Sarcophages, met déjà en lumière une idée que l'on trouvera exposée plus en détail chez Pline, selon laquelle chaque animal a quelque chose qui le protège, mais aussi un prédateur attitré. Le système classificatoire égyptien s'investit totalement dans le mythe de la création et ne marque en rien la frontière entre le naturel, au sens strict, et ce qui relève du divin : les deux sont ici en totale osmose. Tout au plus peut-on remarquer que les listes omettent les animaux que nous considérons aujourd'hui comme fantastiques : le griffon, le caméléopard, par exemple et, en général, tous ceux qui figurent dans les représentations à caractère plutôt naturaliste de certaines tombes de Beni Hassan ou el-Bersheh [202]. Une seule liste tardive, rédigée en démotique, fait exception. Elle énumère « [les] di[eux, les hommes], les (animaux)-*sšmw*, les poissons, les oiseaux, les *ḏ*[*dfw*] » [203]. Ces *sšmw*, comme l'indique l'éditeur du texte, sont des animaux fantastiques, peut-être semblables au griffon [204] ; ils pourraient être proches parents du serpent ailé *sšmy* connu par le Livre des Portes [205]. Leur place, en tête de tous les autres

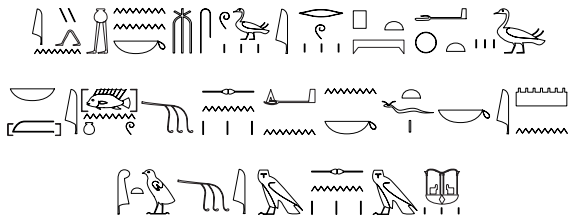
[202] Il semble toutefois que l'onomasticon tardif de Tebtynis considère le griffon (*sfr*) comme un animal réel, dédié à Seth : J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I. *Text*, *CNIP* 17, 1998, p. 257, et p. 258, n. (c). Sur le griffon voir en dernier lieu HSU SHIH-WEI, *GöttMisz* 231, 2011, p. 45-56, avec bibliographie antérieure.
[203] M. SMITH, *On the Primeval Ocean*, *CNIP* 26, 2002, p. 106 (II, 10-11), pl. 9 (frag. 13).
[204] *Op. cit.*, p. 109, n. a (*ad* ligne 11).
[205] E. HORNUNG, *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach Versionen des Neuen Reiches* I, *AegHelv* 7, 1979, p. 364 (Sz. 74) ; *id.*, II, *AegHelv* 8, 1980, p. 256.

animaux, s'explique par le fait qu'il s'agit d'êtres supérieurs que rien ne peut vaincre et qui règnent sur l'ensemble des autres espèces animales [206].

Du point de vue de l'histoire de la pensée, la perception égyptienne des êtres vivants dans leur hiérarchie, toujours omise par les chercheurs intéressés par la question, ne peut donc être mise de côté. Comme tous les systèmes de classification, celui-ci propose une échelle de valeurs qui met en scène les interactions qui les unissent dans un même plan créateur et en révèle les articulations. Ici, les êtres vivants, bien qu'investis d'une forte charge symbolique, comme dans beaucoup d'autres cultures, n'en deviennent pas pour autant des stéréotypes d'un trait de caractère qui va se refléter dans l'homme, comme cela peut être le cas ailleurs. Prise hors de toute individualité, chaque catégorie fonctionne comme un collectif qui a son rôle à jouer dans la création. À ce titre, le démiurge lui-même est absent de la liste puisque tout procède de lui, y compris la collectivité des dieux.

Arrivés à ce point nous voyons que les Égyptiens possédaient un système embryonnaire de classification des êtres, qui permet d'envisager l'existence d'une perception de ce que pouvait être une « catégorie » ou une « espèce ». S'il n'est, bien sûr, pas question de prendre « espèce » dans son acception actuelle, résultant d'une longue réflexion scientifique, il n'est pas inutile de se demander s'il n'existait pas, dans l'esprit des Égyptiens, une façon de désigner, même vaguement, un ensemble d'êtres que leurs affinités auraient rapprochés de façon suffisamment forte pour former une « espèce », au sens le plus général.

À cela une scène du temple de Médinet Habou apporte un début de réponse. Elle montre le roi, accompagné de la reine, recevant les offrandes de huit de ses filles ; celles-ci se présentent par quatre sur deux rangées. La première du registre inférieure offre un plateau chargé de volaille et d'œufs [207]. Elle prononce le discours suivant :



Je viens et t'apporte le gibier d'eau [208], les habitants du ciel [209], tous les volatiles [210] selon leur nature ; ton père Amon t'a donné un spécimen (?) [211] d'entre eux lors des jubilés.

---

[206] C'est le cas du griffon *sfrr* : il est « le berger de tout ce qui est sur terre, le vengeur dont on ne venge pas la vengeance » : Fr. DE CENIVAL, *Le mythe de l'œil du soleil*, Sommerhausen, 1988, p. 43 (XV, 1-2).

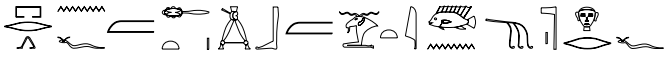
[207] *Medinet Habu* V, 340, 5-6. La scène symétrique (*Medinet Habu* V, 339) montre huit des fils de Ramsès III apportant également leurs offrandes.

[208] Il s'agit ici du terme *ms(y).t* (*Wb* II, 143, 3) qui désigne le gibier à plumes, spécialement aquatique, et que l'on peut confondre facilement avec *ms.t* = *mzȝ.t*, espèce de canard, souvent mentionné en compagnie de l'oie-*ṯrp* dans les textes tardifs : *Edfou* I, 111, 6 ; *Dendara* IV, 191, 2, par exemple. Comparer *Edfou* IV, 31, 13 (*msw* = *msy.t*) et IV, 65, 4 (*ms.t* = *mzȝ.t*). Le générique *msy.t* est déjà attesté dans *Dialogue d'un homme avec son ba*, 93 (R.O. FAULKNER, *JEA* 42, 1956, p. 24), et R.A. CAMINOS, *Literary Fragments in the Hieratic Script*, Oxford, 1956, pl. VI, 3, 2.

[209] Litt. « ceux qui appartiennent au ciel », une expression désignant les oiseaux connue depuis les Textes des Pyramides (§ 292b), récurrente par la suite (P. GRANDET, *Le papyrus Harris* II, *BiEtud* 109/2, 1994, p. 49, n. 190 ; S. JAEGER, *Altägyptische Berufstypologien*, *LingAeg Studia monographica* 4, Göttingen, 2004, p. 145 [Kapitel 20], p. 180 et p. LXVIII-LXIX) et fréquente dans les textes tardifs (P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 92).

[210] Pour *ʿḫ.t*, voir plus haut n. 119 à 123.

Le terme *jwn* [212], qui qualifie ici l'ensemble des différentes catégories de volatiles énumérés, a le sens le « couleur » et, par extension, celui de « apparence extérieure », voire de « caractère (singulier, particulier) », c'est-à-dire de « caractéristique » [213]. Cette extension de sens vers le « caractère spécifique, personnel », la « nature distinctive » est encore bien mise en évidence par d'autres textes :



Il (le roi) est venu au monde investi de majesté, la nature divine (posée) sur lui [214].

La marque du dieu est dans son apparence pour tous ceux qui contemplent son image redoutable [215].

Mais cette apparence semble bien définir un caractère inné, donné à l'avance, si l'on en croit un passage de la confession négative du chapitre 125 du Livre des Morts :

Je n'ai pas transgressé ma nature, je ne me suis pas désintéressé de la divinité [216].

On doit sans doute comprendre que le respect de la divinité est une donnée quasi génétique de l'être humain, mais que son libre-arbitre lui donne la possibilité de s'en abstraire, pour son plus grand préjudice [217].

Cette apparence extérieure des êtres est donc susceptible de les classer dans une catégorie particulière, comme c'est aussi le cas de la peau (*jnm*), dans un passage de l'autobiographie laudative de Montouhotep fils de Hâpy :

---

[211] À moins d'imaginer qu'Amon réserve au roi une plume de chaque volatile offert lors des jubilés, traduire ici *šw.t* par « plume » ne donne guère de sens. La traduction ici proposée, sous toutes réserves, est suggérée par la tournure utilisée dans une liste d'offrandes, datant du début de la Première Période intermédiaire : *ꜣpd ꜥšꜣ ḥr šw(.t) 1200*, « volaille ordinaire en sus des (autres) volatiles (?), 1200 » (H. GOEDICKE, *MDAIK* 50, 1994, p. 73, p. 78, *ad* III, 2 et pl. 9). Il s'agirait d'une extension de l'emploi de *šw.t* pour désigner le « gibier à plume » (*Wb* IV, 424, 13-15)

[212] Sur l'assimilation entre *jwn*, « couleur », et *jnm*, « peau », voir A.H. GARDINER, *JEA* 39, 1953, p. 16, n. e, et plus en détail B. MATHIEU, *ENiM* 2, 2009, p. 25-26. Les deux termes, on le sait, sont clairement différenciés en copte ; il s'agit donc d'une attraction purement graphique due à la similitude, en hiératique, des signes du lièvre (*wn*) et du tilapia (*jn*) et qui ne doit rien à la phonétique. Toutefois une influence sémantique réciproque entre « couleur » et « peau », comme éléments de l'apparence extérieure, a certainement existé : S. DONNAT, dans M. Carastro (éd.), *L'Antiquité en couleurs. Catégories, pratiques, représentations*, Grenoble, 2009, p. 197-198.

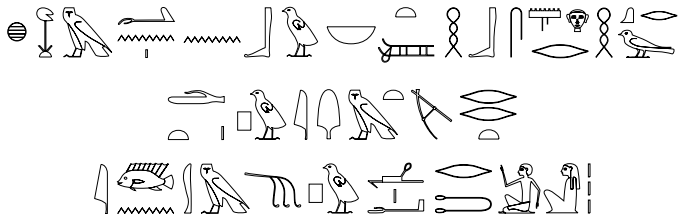
[213] Fr. LACOMBE-UNAL, *BIFAO* 100, 2000, p. 374-376 ; et la remarque de P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte ancienne* (2e éd. révisée et augmentée), Arles, 2010, p. 308, n. 24.

[214] Inscription du couronnement d'Horemheb, Turin Cat. 1379 : A.H. GARDINER, *JEA* 39, 1953, p. 14 et pl. II (l. 2) ; *Urk.* IV, 2113, 13.

[215] Même monument, A.H. GARDINER, *op. cit.*, pl. II (l. 4) ; *Urk.* IV, 2114, 2.

[216] G. LAPP, *Totenbuch Spruch 125*, *Totenbuchtexte* 3, Bâle, 2008, p. 126-127 (d'après *Nww*) ; Ch. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence (Livre des Morts, Chapitre 125)*, *RAPH* 8, 1937, p. 92. Le verbe *jꜥ*, déterminé par l'oiseau du mal, est un abrégé de *jꜥ-jb*, « se divertir », « s'amuser », pris en mauvaise part, d'où « se moquer (de), faire peu de cas (de) » ; voir A. MORET, *RecTrav* 14, 1893, p. 122-123, spécialement p. 123, n. d.

[217] Mais l'*Enseignement d'Ani* se montre plus nuancé : *jtḥ z nb r jwn=f*, « chaque homme se comporte selon son caractère », J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani. Ein neuägyptischer Weisheitstext in seinem kulturellen Umfeld*, *OBO* 141, 1994, p. 121, et n. 133 ; p. 311 (22, 14-15).



(Quelqu'un) qui fléchit le bras envers tous et ne se montre pas indifférent envers l'affamé, (car) c'est la main secourable qui est aimée, (car) c'est une (même) espèce que les hommes [218].

La dernière proposition peut se comprendre de deux manières différentes, soit on veut dire que tous les hommes, quel que soit leur aspect, leur rang social, etc., appartiennent à une même unité homogène et reconnaissable, une même « espèce », soit on veut souligner que les hommes constituent dans leur ensemble une « espèce » unique, bien distincte de toutes les autres. On ne tranchera pas, chacune des options ayant de bons arguments en sa faveur [219]. Il n'empêche que, pour notre propos, nous avons bien ici un terme qui distingue une catégorie d'êtres en fonction de leur apparence extérieure, jugée suffisamment discriminante pour permettre une identification non ambiguë.

En rapprochant les textes qui viennent d'être mentionnés on voit que cette caractéristique innée est à la fois singulière et collective ; elle est propre à l'individu mais appartient en commun à une collectivité qui l'inclut ; elle permet de classer un individu dans une catégorie donnée. C'est aussi ce que nous apprend le texte de Médinet Habou : la notion d'espèce s'adresse aussi bien aux oiseaux dans leur variété qu'à un seul spécimen d'entre eux.

Pour les Égyptiens de l'Antiquité ces « espèces » n'articulent pas l'ensemble plus vaste que sont les « animaux » en général, puisque cette catégorie, au sens strict, n'existe pas dans la langue égyptienne, non plus qu'elles ne sont véritablement incluses dans « les êtres vivants », puisque le terme *ꜥnḫw*, « les vivants », ne s'applique qu'aux êtres humains [220]. Nous sommes donc, en apparence, assez éloignés de ce que les penseurs grecs vont tenter d'élaborer par la suite.

Le système égyptien, toutefois, a eu recours à des critères multiples pour identifier une même catégorie. Au-delà des catégories naturelles, mises en place par la création, telles les « oiseaux » (*ꜣpdw*) ou les poissons (*rmw*), on pourra déterminer les êtres par leur milieu, « ceux qui sont dans l'eau » (*jmyw-mw*), par leur comportement, « ceux qui volent » (*pꜣyw*), « ceux qui s'envolent et se posent » (*pꜣy.t ḫnn.t*), par leurs caratéristiques physiques, « ceux qui ont des écailles » (*ḫnfw*), « ceux qui ont des épines » (*ḫnw*), sans oublier les critères économiques indirectement évoqués par *ꜥw.t*, « le petit bétail domestique », ou *mnmn.t*, « les troupeaux nomades ». Dans ce cadre, nous ne sommes point trop éloignés de la réflexion aristotélicienne qui a servi de socle au travail classificatoire du vivant tout au long de

[218] Stèle University College 14333 (l. 12-13) : H. GOEDICKE, *JEA* 48, 1962, p. 25-35, avec pl. II ; W. SCHENKEL, *JEA* 50, 1964, p. 6-12 ; H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings from the Petrie Collection. Part Two: Archaic Period to Second Intermediate Period*, Warminster, 1979, p. 20 et pl. 18. Il ne peut être tout à fait exclu que *jnm*, « peau », soit écrit ici pour *jwn*.

[219] Pour l'une et l'autre on verra, respectivement, W. SCHENKEL, *op. cit.*, p. 11 (7) ; K. JANSEN-WINKELN, *VA* 1, 1985, p. 107 ; et A. THÉODORIDÈS, *RIDA* 20, 1973, p. 107 et n. 174. La traduction de Goedicke (suivi par Stewart) ne peut être retenue.

[220] *Wb* I, 201, 10-202, 2 ; voir la liste P. Beatty IV (b) (pl. I *infra*).

l'histoire de la pensée occidentale [221]. Pour Aristote, les animaux se distribuent selon des classes dont les frontières sont aussi peu définies que les égyptiennes et on y retrouve les même références aux critères d'habitat, de comportement ou simplement physiologiques, fondés sur une observation des « caractéristiques », déjà en embryon dans la pensée égyptienne. En bas de tableau, chez les êtres inférieurs, le même flou existe dans les deux pensées. Sans doute la classification aristotélicienne est-elle infiniment plus élaborée que nos listes en ce qu'elle cherche à expliquer sa logique, ses critères, et tend à leur donner une précision totalement absente des textes égyptiens. L'Égypte ne possède pas, à ce que l'on sache, de traité équivalent à celui d'Aristote.

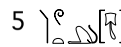
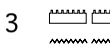
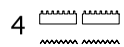
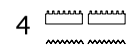
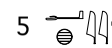
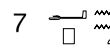
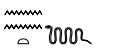
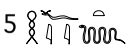
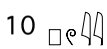
Quoi qu'il en soit, en inscrivant leur hiérarchie des êtres dans l'ordre de la création, les Égyptiens empruntent, semble-t-il, un chemin qui sera suivi par Isidore de Séville, au VII^{e} siècle de notre ère, puis ses émules médiévaux, lui qui tentera de bâtir une connaissance de la nature aussi proche que possible du dessein créateur, fondée sur les noms et leur étymologie supposée [222]. En fait, dans nos listes, nous trouvons déjà le besoin d'élaborer une classification « naturelle » correspondant, en dernier ressort, à la volonté divine. En cela elles annoncent, encore que de façon très modeste, les lignes de pensée qui, de l'Antiquité classique à l'aube des Lumières, s'efforceront de mettre sur pied une classification des êtres vivants de plus en plus élaborée et méthodique [223]. Sans vouloir prétendre que les listes égyptiennes ont directement inspiré les premiers théoriciens de la pensée scientifique, on peut aimer croire qu'elles ne leur ont pas été totalement inconnues ou, du moins, que les principes qui guidaient leur organisation ont, sous une forme ou une autre, contribué à leur réflexion [224].

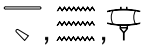
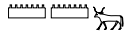
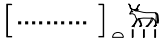
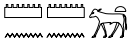
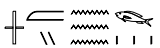
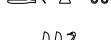
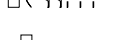
[221] Voir très en détail A. ZUCKER, *Les classes zoologiques en Grèce ancienne d'Homère à Élien (VIII^{e} av.- III^{e} ap. J.-C.),* Aix-en-Provence, 2005, spécialement p. 7-54 ; et voir toute l'introduction d'ARISTOTE, *HA* I, 1, que l'on pourra comparer à nos listes.

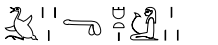
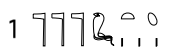
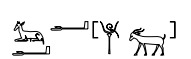
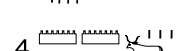
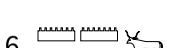
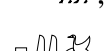
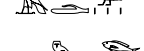
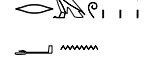
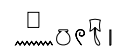
[222] Voir C. RADOGNA, « La zoologie médiévale. Le crocodile entre *historia* et *ratio* », dans B. Cassin, J.-L. Labarrière (éd.), *L'animal dans l'Antiquité*, Paris, 1997, p. 519-531.

[223] Voir G. LECOINTRE, H. LE GUYADER, *Classification phylogénétique du vivant* (2^{e} éd.), Paris, 2001, p. 11-18 (« Une brève histoire des classifications »).

[224] Sur de possibles sources égyptiennes perdues ayant pu inspirer les auteurs classiques ou Isidore de Séville, voir E. ORÉAL, *CdE* 79/157-158, 2004, p. 73-80

pBoulaq 17	TIh 218	Berlin 6910	LdM 154 (a)	LdM 154 (b)	pBeatty IV (a)	pBeatty IV (b)
	1				1	1
1		1		1	2	
2			1		3	
4	2					2
	3		6	2	5 	3
3 					4 	4 
6	4	2	2	3	6	5 
5			3	4		
7 	5 					
8						
			4	5 		
9		4	5	6		
10 		5				
11	6	3				
12						
						6

pBoulaq 17	pMag. Turin	O.Petrie 7	Stl Louvre C 286	Stl Ramsès IV	Pachérientaisouy
			1 		
1	2	2		2	1
2	1	1		1	
4					
	3	3	6	3	
3	4 	4 [.....] 	3 		2
6	6		4	4	3
5	7 SIC			5 	4
7					
8					
9	5	5	5		5
10 					
11 					
12					
			2		6

pBoulaq 17	Edfou (a)	Edfou (b)	Edfou (c)	Esna (a)	Esna (b)	Esna (c)	Esna (d)
1	1	2 		1	2	2	1
2	2	1		2	1	1 	2
4		3			3		
	3	4	1	3	4 	5	3
3	4	5	2	4 	5	6 	4
6	5	6	3	5	6 	3	5
5 	7	7	4	6	7	4	6
7 							
8							
9	6		5	7	8	7	
10							
11							
12 							
		8					

Notizen zum Tebtunis-Onomastikon

Jürgen Osing

IM WERK VON JEAN-CLAUDE GRENIER nimmt die griechisch-römische Zeit der altägyptischen Geschichte einen herausragenden Platz ein. Wie bei der Diokletianischen Ära[1] oder der Rivalität zwischen den großen Tempeln von Philä und Elephantine[2] hat er durch genaue Beobachtung von Details auch scheinbar spröde historische Quellen mit Leben füllen und in weitreichende Zusammenhänge einordnen können. Als Zeichen der Verbundenheit möge der Geehrte meinen kurzen, im Detail verbleibenden Beitrag dennoch freundlich aufnehmen.

1. In *Edfou* I^2 343 ist für Herakleopolis als Priesterin angegeben. Das große Onomastikon und ein anderer Papyrus aus dem römerzeitlichen Tempelarchiv von Tebtunis haben hierzu zwei weitere, wenngleich fragmentarische Belege geliefert, in der Edition nach der Edfu-Stelle als , gelesen.[3] Durch einen weiteren Papyrus aus demselben Archiv von Tebtunis (pCarlsberg 308), den ich zur Veröffentlichung vorbereite, kommen nun noch weitere Belege hinzu, die zugleich zeigen, daß in allen drei Papyri nicht u.ä., sondern zu lesen ist. Damit ergibt sich statt des unverständlichen *sḫm(t) (?)-mt/bɜḥ* ein Titel, der in den Schreibungen und auch aus Herakleopolis selbst für die Priesterin belegt[4] und als Femininum des bekannten *jmj-bɜḥ* „(räumlich oder zeitlich) vorn befindlich, vornstehend, früherer“,[5] auch inhaltlich plausibel ist.[6] Die offenkundig verderbte Form, in welcher der Titel in *Edfou* I^2 343 überliefert ist, läßt sich unter der Annahme von Verlesung einer hieratischen Vorlage leicht erklären. Die späten hieratischen Formen der Zeichen und können sich ja recht ähnlich sehen.[7]

---

[1] J.-Cl. GRENIER, „La stèle funéraire du dernier taureau Bouchis (Caire JE 31901 = Stèle Bucheum 20)“, *BIFAO* 83, 1983, 197-208.

[2] J.-Cl. GRENIER, „Autour de la stèle de la Famine, de sa datation réelle et de sa date fictive“, in A. Gasse, V. Rondot (Hg.), *Séhel. Entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique. Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002). Université Paul Valéry, Montpellier*, *OrMonsp* 14, Montpellier, 2004, 81-88.

[3] J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, *The Carlsberg Papyri* 2, *CNIP* 17 (= *HPTebt.* I), Kopenhagen, 1998, 158, 160f. und 237, Tf. 13 (W 2,15) und 24 (L 16,19).

[4] M. PEREZ-DIE, P. VERNUS, *Excavaciones en Ehnasya el Medina (Heracleópolis Magna)*, Madrid, 1992, 53 (n. p) und Fig. 16; sowie P. TRESSON, in *Mél. Maspero* I, 822 mit Anm. 10; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II. *Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, 4-7, bes. S. 5, Z. 13; und ders. in *Or* 75, 2006, 297-300.

[5] *Wb* I 72, 16-19, u.a. als Titel hochgestellter Höflinge in Siut I 346 und Quban-Stele 11 (K*RI* II 355, 9; *Translation* II, 191).

[6] Anders PEREZ-DIE, VERNUS, *loc. cit.*

[7] MÖLLER, *Paläographie* III, 43 und 54 (Nr. 449-451 und 564); und U. VERHOEVEN, *Untersuchungen zur späthieratischen Buchschrift*, *OLA* 99, Leuven, 2001, 182f. und 206f (S 42 und 42a-b und Z 11).

Durch die Lesung *jm(jt)-bɜḥ* findet zugleich die altkoptische, vom faijumischen Lautstand geprägte Glosse ⲙⲧⲃⲧϩ im Onomastikon (W 2,15), die sich mit einer Lesung *sḫm (?)-mt/bɜḥ* nicht vereinbaren ließ, eine Erklärung:

ⲙⲧ- gibt das erste Glied des Kompositums *jm(jt)-bɜḥ* in einer enttonten Form des status constructus wieder, in der das *t* der Femininendung erhalten ist und nicht wie sonst bei freiem Gebrauch der Feminina seit dem späten Alten Reich generell (außer im status pronominalis) geschwunden bzw. zum Stimmabsatz gewandelt – so auch in der altkopt. Glosse [ⲁ/ⲉ]ⲙⲉ zu *jm(j)t* „das, was darin ist' > Inneres, Charakter"[8] (Onom.). Der gleiche Befund in anderen Komposita, die in alten Götter- und Ortsnamen, aber auch Appellativa erhalten sind: *Ḥwt-Ḥrw*, Haus des Horus' > ϩⲁⲑⲱⲣ, Αθυρ; *Ḥwt-ḥrj-jb*, Haus der Mitte' > Αθριβις, B ⲁⲑⲣⲏⲃⲓ; *Ḥwt-Rpyt*, Haus der Rpy.t' > S ⲁⲧⲣⲓⲡⲉ, ⲁⲧⲣⲏⲡⲉ (neben einem status absolutus *ḥwt*, „Haus" > ϩⲱ); *Nbt-ḥwt*, Herrin des Hauses' > ⲛⲉⲃⲑⲱ, Νεφθυς; *Mḥt-wrt*, „große Flut" > Μεθυερ; *st-ʿ*, „Tätigkeit" > ⲥⲉⲧⲁⲓ (Onom.) neben dem st. abs. *st*, „Sitz" > kopt. ⲥⲉ-.[9]

In –ⲃⲧϩ läßt sich das ⲧ weder mit äg. *bɜḥ* vereinbaren noch mit der kopt. Form S ⲙⲙⲁϩ, in der die alte Präposition *m-bɜḥ* „vor" erhalten ist.[10] Es ist ebenso unerklärlich wie das Fehlen eines Vokals (wie in ⲙⲙⲁϩ). Das Zusammentreffen dieser zwei Anomalien läßt vermuten, daß ⲧ fehlerhaft an Stelle eines Vokals (ⲁ oder ⲉ ?) geschrieben ist.

In dem erwähnten Papyrus PC 308 bezeichnet *jmj(t)-bɜḥ* nicht nur die Priesterin, sondern auch die Hauptgöttin von Herakleopolis, Hathor.[11] Wie auch andere Göttinnen (Nebethetepet, Temet, Bastet), die als Mutter, Frau oder Tochter des solaren Schöpfergottes galten,[12] und Priesterinnen verkörperten beide überdies die „Hand des Gottes" (*ḏrt-nṯr*) beim urzeitlichen Schöpfungsakt.

In ähnlicher Weise teilen die Göttin und die Priesterin eine Bezeichnung als *mwt-nṯr*, „Gottesmutter". „Hathor, Herrin von Herakleopolis" (*nbt Ḥwt-nn-nswt, nbt Nn-nswt*), eine der Sieben Hathoren,[13] wird in griech.-röm. Zeit als Mutter des Sonnengottes bezeichnet: *mwt-nṯr*

---

[8] *HPTebt*. I 107 und 110 (J 22,8).

[9] Vgl. FECHT, *Wortakzent*, § 119ff., 120 mit Anm. 202, 293 mit Anm. 426 und 269 mit Anm. 404; *HPTebt*. I 60 und 115f. mit Anm. ae; J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976, 145 und 343; CRUM, *CD*, 316; und meinen Beitrag in *MDAIK* 30, 1974, 94-102. Nach der mehrfachen ptolemäischen Schreibung mit dem Zeichen 𓈙 *nḏ* > *nd*, die deutlich einen lautbaren Dental aufweist, gehört hierzu auch *nt-ʿ*, „Brauch, Bestimmung, (Tempel-)Ritual" (*Wb* I 156,14 und 158f.; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, Leuven, 1997, 555), ursprünglich ein Femininum ‚Das vom (offiziellen, beglaubigten) Schriftstück", später als Maskulinum (*Urk*. VI, 61, 10) und schon im Mittleren Reich auch verbal („einrichten, verwalten": *Wb* II, 355, 14; *Urk*. VII, 12, 6) gebraucht.

[10] CRUM, *CD*, 208; G. POSENER, *RdE* 5, 1946, 252-254; S. SAUNERON, in *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1950, 150-152; ČERNÝ, *op. cit*., 97.

[11] Für die Göttin ist die Bezeichnung *jmjt-bɜḥ* sonst nicht belegt. Vgl. Chr. LEITZ, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* I (-VII), *OLA* 110 (-116), Leuven, 2002 (= LEITZ, *LGG*), 291.

[12] Vgl. Ph. DERCHAIN, *Hathor quadrifons. Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien*, *Uitgaven van het Nederlands Historisch Archaeologisch Instituut te Istanbul* 28, Istanbul, 1972, *passim*.

[13] *Dendara* IV, 218-220, VI 15-17 und 118f., VIII 6f.; *Edfou* I^2 440; *Edfou Mamm*. 29f. und 32f.; JUNKER, *Philae* I, 245-248; JUNKER, WINTER, *Philae* II, 220-223; BRUGSCH, *Thes*. 801f. Als Göttinnen von Dendara schon zur Zeit Darius' I. in N. de G. DAVIES, *The Temple of Hibis in El Khārgeh Oasis* III. *The Decoration*, *PMMA* XVII, New York, 1953, 10 und Tf. 4 (III). Vgl. J. YOYOTTE, *AEPHE*^{V} 89, 1980-81, 63f. und W. HELCK, *LÄ* II, 1033. In anderen Gruppen von Sieben Hathoren fehlt die von Herakleopolis: *Dendara Mamm*. 129f. (vgl.

n Rᶜ ḥtp jb.f n mɜ.s, „Gottesmutter des Re, die zu sehen sein Herz zufrieden ist“, *mwt-nṯr*, „Gottesmutter“, *mwt n Rᶜ* oder *tmɜt n Rᶜ*, „Mutter des Re“, *tmɜt nt jtn šms jb.f m mr.f*, „Mutter des Sonnengottes, der/die seinem Herzen folgt mit dem, was er liebt“, *tmɜt*, „Mutter“, *mwt-nṯr sɜt-Rᶜ mr jb.f ḫnt st.s r nṯrw nb*, „Gottesmutter, Tochter des Re, die sein Herz liebt, deren Stellung allen Göttern voransteht“.[14] Für die Priesterin von Herakleopolis[15] findet sich der Titel *mwt-nṯr* schon in der Spätzeit, allein[16] oder in der Sequenz *ḥmt-nṯr mwt-nṯr dwɜt-nṯr (n Ḥry-š.f nswt-tɜwj)*, „Gottesgemahlin, Gottesmutter, Gottesverehrerin (des Herischef, Königs der beiden Länder)“.[17]

2. In *HPTebt*. I 150 (V 4,10) sind für *jr wɜḏ.f wɜḏ tɜ ḏr.f*, „wenn er (scil. der Christdornbaum von XXX) grünt, grünt das Land insgesamt“[18] den beiden Formen von *wɜḏ* die Glossen ⲟⲩⲱⲧ und ⲟⲩⲧⲁϥ beigegeben. Bei *wɜḏ* ⲟⲩⲱⲧ ist die Bestimmung der Form nicht sicher. Es könnte ein Adjektiv bzw. Partizip sein, wie es in genau der gleichen Form auch sonst altkoptisch bezeugt ist,[19] oder ein substantivisches (imperfektisches) *sḏm.f*. Ich habe in der Publikation der letzteren Alternativen den Vorzug gegeben, weil mir für die Apodosis eines Konditionalsatzes sonst kein Adjektivsatz bekannt war. Hierfür läßt sich jedoch *Urk*. IV, 1248, 19-20 (Tempel von Armant) anführen:

jr sjp.tw [m sp] ḥr rn.f
ᶜšɜ st ( ) *r ḥḥ.w ḫfn.w r šᶜ n wdb.w*

Wenn zugewiesen wird [von einem Fall] im einzelnen, so sind sie mehr als Millionen und Hunderttausende und als der Sand der Ufer.

Eine Parallele in *Urk*. IV, 1245,1-2 (gleichfalls Tempel von Armant):

jr sḏd.tw m sp ḥr rn.f
jw.w<r >ᶜšɜ ( ) *r jrt st m sš*

Wenn erzählt wird von einem Fall im einzelnen,
so werden sie zuviel sein, um sie schriftlich aufzuführen.

Die beiden Passagen finden sich im Month-Tempel von Armant, die zweite in der Stele Thutmosis III., die erste auf dem Pylon in einem Text, der nicht durch einen Königsnamen

---

Fr. DAUMAS, *Mammisis de Dendara*, 415-18); CG 70027 (ROEDER, *Naos* 109 u. Tf. 37: 26. Dyn.); L*D Text* IV 6. Sie erscheint jedoch auch in Gruppen von 12 oder 14 Hathoren: *Dendara* III 33-35; JUNKER, WINTER, *Philae* II, 126-31; pBremner-Rhind, 19,17-20,14; L*D* IV 60a (vgl. auch L*D Text* IV 11).

[14] Belegstellen in Anm. 13. Vgl. auch LEITZ, *LGG* III, 261-268, und VII 427ff.

[15] Ebenso wie für hochrangige Priesterinnen an anderen Orten, vor allem Theben, aber auch Letopolis (*Edfou* I², 330) und Assiut (*mwt-nṯr n Sɜwty*). Vgl. J. YOYOTTE, *AEPHE*^{V} 76, 1968-69, 118f.; J. BERLANDINI, in *Hommages Sauneron* I, *BiEtud* 82, Kairo, 1979, 100-109; JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, 369; S.-A. NAGUIB, *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21^{e} dynastie*, *OLA* 38, Leuven, 1990, 207-211.

[16] PEREZ-DIE, VERNUS, *op. cit.*, 58 (n. a).

[17] J. YOYOTTE, *RdE* 34, 1983, 145-148.

[18] *wɜḏ tɜ* schon in *CT* II, 347c.

[19] pMag. LL 9,2; P. GALLO, *Ostraca demotici e ieratici dall'archivio bilingue di Narmouthis* II *(nn. 34-99)*, Pisa, 1997, 15.

datiert ist, bei dem die Indizien jedoch für denselben König[20] und nicht für den alternativ vorgeschlagenen Ramses II.[21] sprechen. Die Form sieht ganz nach einem Adjektivsatz aus. Bei einer Datierung unter Ramses II. könnte man in allenfalls auch eine neuägypt. Schreibung des Suffixpronomens *sn*[22] und in *wꜣḏ(.)st* noch eine *sḏm.f*-Form sehen, doch spricht nichts hierfür.

Damit stehen für ⲟⲩⲱⲧ die alternativen Interpretationen als Adjektiv oder als substantivisches (imperfektisches) *sḏm.f* wieder beide offen. Für die letztere Alternative sei noch auf Ptahhotep 68-70 verwiesen:

jr gm.k ḏꜣjsw m ꜣt.f
mjtw.k ntj m rmnwt.k
dd.k ḫpr jqr.k r.f m gr
jw.f ḥr mdt bjnt

Wenn du einen Disputierer findest,
einen dir Gleichen, einen von deinem Rang,
so bewirkst du, daß du mehr Wirkung hast als er, durch Schweigen,
wenn er Schlechtes spricht[23].

---

[20] R. MOND, O.M. MYERS, *Temples of Armant. A Preliminary Survey*, London, 1940, 25.28.159f. und pl. 9.93; W. HELCK, in *Urk*. IV 1247-49, und ders., *Urkunden der 18. Dynastie. Übersetzung zu den Heften 17-22*, Berlin, 1961, 15.

[21] T. SÄVE-SÖDERBERGH, *BiOr* 13, 1956, 121 Anm. 1 und *OLZ* 52, 1957, 509. Der Begriff *pr-ꜥꜣ*, „Pharao", ist inzwischen durchaus vor der Amarnazeit bezeugt (A.H. GARDINER, *JEA* 38, 1952, 17 Anm. 1; E. EDEL, *ZDPV* 69, 1953, 145; HELCK, *loc. cit.*).

[22] ERMAN, *NG* 79.

[23] Vgl. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, 21f., 73 und 115; R.O. FAULKNER, in *Fs Grapow*, 81 und 83 (Anm. m); P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2001, 76f.; A. ROCCATI, *Sapienza egizia. La letteratura educativa in Egitto durante il II millennio a.C.*, Brescia, 1994, 37. G. BURKARD, in *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* III. *Weisheitstexte, Mythen und Epen* II, Gütersloh, 1991, 199. Leicht abweichend Fr. JUNGE, *Die Lehre Ptahhoteps und die Tugenden der ägyptischen Welt*, *OBO* 193, Freiburg, Göttingen, 2003, 190 und 211. Wie *m gr*„durch Schweigen" in der Ptahhotep-Stelle könnte *(r) ḏr.f*„(bis zu) seiner Grenze, insgesamt", in *wꜣḏ tꜣ ḏr.f* als adverbielles Prädikat dienen.

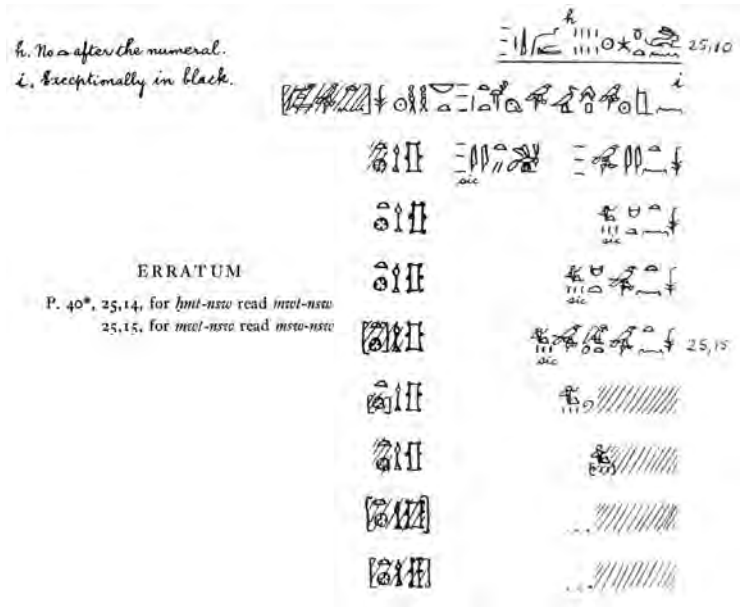
La huitième heure du *Book of Hours*

Une invocation aux divinités et aux défunts de la nécropole de Memphis

Stéphane Pasquali

LE PAPYRUS HIÉRATIQUE BM inv. EA 10569 (III^e^ siècle av. J.-C.) connu sous l'appellation *Book of Hours*, du nom que lui donna son éditeur, R.O. Faulkner, est une longue liste de divinités regroupées par heures vraisemblablement diurnes [1]. Sa provenance est inconnue mais une origine memphite est très probable, notamment au regard de la huitième heure dans son ensemble (25,10-26,11) qui nomme plusieurs dieux de la région ainsi que des rois, des reines et des paysans parmi d'autres catégories sociales dites « du Mur-blanc » [2]. Ce passage n'a jamais été commenté davantage. Une relecture de celui-ci permet cependant d'apporter quelques compléments d'information et révèle un contenu particulièrement intéressant du point de vue de la topographie cultuelle de la nécropole memphite – plus précisément de Saqqâra – à l'époque ptolémaïque.

La transcription de ce passage par R.O. Faulkner est la suivante [3] :



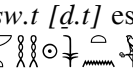
Je tiens à remercier Bernard Mathieu pour ses précieuses remarques et les références qu'il m'a généreusement transmises.

[1] R.O. FAULKNER, *An Ancient Egyptian Book of Hours (Pap. Brit. Mus. 10569)*, Oxford, 1958 [abrégé ensuite en *BoH*]. Voir aussi le compte rendu d'É. Drioton (*BiOr* XVII/5-6, 1960, p. 234-235) dont l'analyse générale du document diffère de celle de R.O. Faulkner.

[2] *BoH*, p. IX-X, 34 (25,8-26).

[3] *Ibid*, p. 40*-42*, 17-18 et 34-35 pour la traduction.

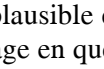
Notes de transcription

25,11 : R.O. Faulkner propose de restituer en fin de ligne l'épithète *nsw.t [ḏ.t]* « roi de l'éternité ». Or, la séquence d'épithètes *ḫnt(y) Jmnt.t nb nḥḥ nsw.t nṯr.w*, « celui qui préside à l'Occident, seigneur du temps et roi des dieux », caractéristique d'Osiris, est courante lorsque ce dernier est associé à Apis (Osiris-Apis et Apis-Osiris). Une restitution *nsw.t [nṯr.w]* plutôt que *nsw.t [ḏ.t]* est donc à privilégier [4]. Ces mêmes titres sont cités en *BoH* 5,x+11 sous la graphie  , en relation avec une divinité dont le nom est perdu.

[4] *LGG* 3, 667a-669b (*nb nḥḥ*) ; *LGG* 4, 333b-336a (*nsw.t nṯr.w*) ; D. DEVAUCHELLE, « Une invocation aux dieux du Sérapéum de Memphis », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 593, 606, 608-609. Noter en outre que la seule épithète d'Apis connue par ailleurs en rapport avec *ḏ.t* est celle de « souverain de l'éternité » (*ḥqꜣ ḏ.t*) dont seulement deux attestations sont recensées dans le *LGG* (5, 531),

26,1 : La restitution du nom du dieu Ptah-Sokar est fort possible d'autant que R.O. Faulkner signale le reste d'un trait horizontal qui pourrait appartenir à un . Or, on ne peut pas non plus écarter totalement une lecture Sokar-Osiris dans la mesure où c'est sous cette forme que le dieu de Ro-Sétaou (qui porte souvent son autre épithète de « seigneur de la Chétyt » [*nb Šty.t*]) apparaît le plus fréquemment à partir de la Basse Époque dans les documents provenant de la nécropole memphite [5].

26,2 : La lecture proposée par R.O. Faulkner, (...) , « the august […] of the frontier (?) of Nubia » paraît peu vraisemblable [6]. On comprend mal en effet pourquoi une divinité des marches méridionales aurait été intégrée dans une invocation à des divinités de Memphis. Ceci conduit à reconsidérer l'identification de ce toponyme associé à un dieu dont le nom est perdu bien que nous ne puissions malheureusement pas nous fonder sur une relecture du texte hiératique, R.O. Faulkner n'ayant pas joint de photographie ni de fac-similé à sa publication.

Au vu du contexte, le toponyme est à l'évidence memphite. Or, un seul nom géographique local commence par *ḥɔ* : *Ḥɔp-nbꜥs*, désignation d'une partie de la nécropole de Saqqâra (voir *infra*) mentionnée par ailleurs dans le *BoH* (16,25) sous la graphie . Une telle lecture peut-elle convenir pour le passage qui nous intéresse ? D'emblée, on remarque que le premier signe et le dernier groupe coïncident. L'identification du signe qui suit le est incertaine, le papyrus étant endommagé à cet endroit. R.O. Faulkner joint néanmoins, en marge de sa transcription, un dessin des traces subsistantes (voir *supra*, d) qui s'accordent bien avec la graphie *BoH* 16,25 : le trait vertical pouvant appartenir à un (avec allongement du trait horizontal inférieur du signe hiératique, le reste étant en lacune) et la partie supérieure pouvant être un très étroit (G. Möller, *Hieratische Paläographie* III, nos 388 et 520). Pour ce qui est du signe proposé par R.O. Faulkner, il peut aussi s'agir d'un aplati, presque horizontal (comparer G. Möller, *op. cit.*, nos 322 et 510 [particulièrement la graphie en Isis-N]). Enfin, le signe transcrit par le bâton de jet peut également correspondre au déterminatif divin (*ibid.*, nos 457 et 188). Une transcription  est donc plausible et le fait que celle-ci soit parfaitement en accord avec le contexte géographique du passage en question incite à privilégier cette lecture qui ne pourra cependant être admise définitivement qu'après vérification sur le document lui-même.

Translittération et traduction

[25,10] *wnw.t 8 ḏd-mdw :*

n Wsjr-Ḥp ḫnt(y) Jmnt.t nb (n)ḥḥ nsw.t [nṯr.w (?)]

nswty.w-bjty.w	*Jnb-ḥḏ*
ḥm.wt-nsw.t	*Jnb-ḥḏ*
mw.wt-nsw.t	*Jnb-ḥḏ*
[25,15] *ms.w-nsw.t*	*Jnb-ḥḏ*

---

auxquelles on peut ajouter (concernant Apis-Osiris) : E. REYMOND, *From the Records of a Priestly Family from Memphis* I, *ÄgAbh* 38, Wiesbaden, 1981, p. 141 (l. 1), 169 (l. 1).

[5] *LGG* 3, 681 (*nb Rɔ-stɔw*) ; D. DEVAUCHELLE, *op. cit.*, p. 606, 609.

[6] Celui-ci considère qu'il pourrait s'agir d'une graphie du terme *ḥn.t*, « boundary district » (*Wb* V, 59, 8) : *BoH*, p. 35.

[…]w.w *Jnb-ḥḏ*

[…].w *Jnb-ḥḏ*

[…] *[Jnb-ḥḏ]*

[…] *[Jnb-ḥḏ]*

[25,20] *[…]* *[Jnb-ḥḏ]*

[…].w *[Jnb-ḥḏ]*

[…]w.w *Jnb-ḥḏ*

sḫty.w *Jnb-ḥḏ*

sʿḥ.w *Jnb-ḥḏ*

[25,25] *wɔy.w* *[Jnb-ḥḏ]*

qry.w *[Jnb-ḥḏ]*

dhn.t wr.t ʿnḫ-tɔ.wy

[26,1] *[Ptḥ-Skr/Skr-Wsjr (?)] nb Rɔ-Sṯɔw*

[ɔs.t (?) … tɔ (?)] šps(.t) (?) n Ḥɔp-nbꜥs

[nṯr.w] Ḥw.t-kɔ-Ptḥ nty(.w) jmꜥs

ḫɔs.t Jmnt.t nṯr.w nṯr.wt jmy(.w)ꜥs

[26,5] *nb (?) […] n jmꜥtn mj […]*

[…] … (?) n jmꜥtn

[ʿnḫ]ꜥtn ʿnḫ bɔꜥtn r nḥḥ

šmsꜥtn Skr nb ḏ.t

[…] m Wsjr-Ḥp-Wsjr

[26,10] *[…] snk (?) […] wr (?) […] b (?) […]*

[…]-mn (?) n Wsjr-Mr-wr

[25,10] Huitième heure. Paroles à prononcer :

« À Osiris-Apis qui préside à l'Occident, seigneur du temps et roi [des dieux (?)] **(a)**,

aux rois de Haute et Basse Égypte du Mur-blanc (*i.e.* Memphis) **(b)**,

aux épouses royales du Mur-blanc,

aux mères royales du Mur-blanc,

[25,15] aux enfants royaux du Mur-blanc **(c)**,

aux […] du Mur-blanc,

aux […] du Mur-blanc,

[aux… du Mur-blanc],

[aux… du Mur-blanc],

[25,20] [aux… du Mur-blanc],

aux [… du Mur-blanc],

[aux…] du Mur-blanc,

aux paysans du Mur-blanc,

aux défunts momifiés du Mur-blanc **(d)**,

[25,25] aux étrangers du [Mur-blanc] **(e)**,

aux immigrés du [Mur-blanc] **(f)**,

à la Grande falaise d'Ânkhtaouy **(g)**,

[26,1] à [Ptah-Sokar/Sokar-Osiris (?)] seigneur de Ro-Sétaou **(h)**,

à [Isis (?)… la (?)] noble dame (?) de Hap-nébes **(i)**,

[aux dieux (?)] de Hout-ka-Ptah qui y habitent,

au désert occidental et aux dieux et déesses qui y habitent,

[26,5] [le seigneur (?)…] parmi vous comme (?) […],

[…] … (?) parmi vous.

[Puissiez-vous vivre] et votre *ba* vivre pour toujours ;

puissiez-vous suivre Sokar, seigneur de l'éternité.

[…] en tant qu'(?) Osiris-Apis-Osiris (*sic*.)

[26,10] […] l'obscurité/l'obscur (?) […], […] pour (?) Osiris-Mnévis » **(j)**.

Commentaire textuel

(a) Osiris-Apis est le taureau sacré Apis mort, devenu un Osiris [7].

(b) Il faut sans aucun doute reconnaître ici les souverains de l'époque thinite (au moins à partir de la II^e^ dynastie) et de l'Ancien Empire inhumés dans la nécropole de Memphis [8]. Des invocations à ces rois défunts comme divinités à part entière de Saqqâra sont connues pour le Nouvel Empire :

---

[7] D. DEVAUCHELLE, *op. cit.*, p. 593 ; *id.*, « Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au I^er^ millénaire av. J.-C. », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon (Maison de l'Orient et de la Méditerranée, université Lumière-Lyon 2, les 8 et 9 juillet 2005)*, *BiEtud* 153, Le Caire, 2010, p. 51-55, 59-60. M. IBRAHIM ALY, « Documents inédits provenant des petits souterrains du Sérapéum de Memphis (textes et commentaire) », *MDAIK* 62, 2006, p. 47-50.

[8] Trois souverains de la XII^e^ dynastie (Amenemhat II, Sésostris III et Amenemhat III ; quatre si l'on considère qu'Aouibrê-Hor appartient à cette dynastie) et plusieurs de la XIII^e^ furent aussi inhumés dans la nécropole memphite (Saqqâra-Sud et Dahchour). Sur les rois de la XIII^e^ dynastie : A. DODSON « The Tombs of the Kings of the Thirteenth Dynasty in the Memphite Necropolis », *ZÄS* 114, 1987, p. 36-45 ; K. RYHOLT, *The Political Situation in Egypt during the Second Intermediate Period c. 1800-1550 B.C.*, *CNIP* 20, Copenhague, 1997, p. 80-84. Aucun document n'atteste toutefois la perpétuation du souvenir ou une quelconque postérité de ces pharaons dans la région pour les époques postérieures. Voir néanmoins G.R. HUGHES, *Catalog of Demotic Texts in the Brooklyn Museum*, *OIC* 29, Chicago, 2005, p. 5, qui propose – avec réserve – de reconnaître le nom du roi Amenemhat IV (*Mɔ^ʿ^-ḫrw-R^ʿ^*) sur une stèle démotique provenant probablement de Saqqâra. Sur cette stèle, voir aussi *infra*, n. 49.

– P. Sallier IV, v°, l. 2,1 (règne de Ramsès II) [9] :

nswty.w-bjty.w nty(.w) jmy-wr.t nty ḥr Jmn.t n(y.t) Ḥw.t-kꜣ-Ptḥ.

Les rois de Haute et Basse Égypte qui sont dans la nécropole à l'ouest de Hout-ka-Ptah.

– Graffito hiératique du complexe de Djoser (an 36 de Thoutmosis III, Amenhotep III ou Ramsès II) [10] :

[ꜣḫ]y.w (?) Jnb-ḥḏ nswty.w-[bjty.w (?) Jnb-ḥḏ (?) …].

[les esprits (?)] du Mur-blanc, les rois [de Haute et Basse Égypte (?) du Mur-blanc (?)…].

– Statue Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek inv. ÆIN 85 (XIX[e] ou XX[e] dynastie) [11] :

, *[…]*

nswty.w-bjty.w Jmnt.t.

[…] les rois de Haute et Basse Égypte de l'Occident.

Il est d'ailleurs remarquable que, à l'époque du *BoH*, un culte était encore rendu à Saqqâra aux rois Djoser et Téti comme en témoigne l'existence de prêtres liés à ces deux souverains [12]. En outre, des temples funéraires de trois pharaons du Nouvel Empire (Thoutmosis III, Ramsès II et Mérenptah) – probablement à localiser à l'ouest de Memphis, sur les contreforts du plateau de Saqqâra en bordure de la zone inondable [13] – étaient encore en activité aux époques perse et ptolémaïque [14]. Peut-être ces rois faisaient-ils donc aussi partie de ceux mentionnés par le *BoH* ?

---

[9] A. GARDINER, *Late-Egyptian Miscellanies*, *BiAeg* 7, Bruxelles, 1937, 89, 15-16 (= *LGG* 4, 345).

[10] H. NAVRÁTILOVÁ, *The Visitors' Graffiti of Dynasties XVIII and XIX in Abusir and Northern Saqqara*, *The Visitors' Graffiti* I, Prague, 2007, pl. 23. « Kings of the Memphite Nome, Kings… », dans C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *Excavations at Saqqara. The Step Pyramid* I, Le Caire, 1935, p. 81, I. La traduction de H. Navrátilová (*op. cit.*, p. 96) ne peut pas être suivie : « south of the White walls » (*jw jnb.w ḥḏ rs.jw*).

[11] M. JØRGENSEN, *Catalogue Egypt* II *(1550-1080 B.C.). Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague, 1998, p. 301 ; O. KOEFOED-PETERSEN, *Catalogue des statues et statuettes égyptiennes*, *PNy Carlsb* 3, Copenhague, 1950, p. 49. La provenance de cette statue est inconnue (PM VIII/2, 500, n° 801-614-140) mais la mention des rois de l'Occident et d'une chanteuse de la Maîtresse du Sycomore-du-sud (= Hathor de Memphis) fait supposer une origine memphite.

[12] Kh. EL-ENANY, « Fragment d'une stèle d'Apis mentionnant le roi Téti (Le Caire JE 40044) », *RdE* 61, 2010, p. 82 (k), 84-87. Sur le culte des rois de l'époque des pyramides au Nouvel Empire dans la nécropole memphite : J. MÁLEK, « A Meeting of the Old and New. Saqqâra during the New Kingdom », dans A.B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, EES *OP* 8, Londres, 1992, p. 67-76. Voir aussi : A.A.A. GABER, « Aspects of the Deification of Some Old Kingdom Kings », dans A.K. Eyma, C.J. Bennett (éd.), *A Delta-man in Yebu: Occasional Volume of the Egyptologists' Electronic Forum No. 1*, 2003, p. 12-31.

[13] K.A. KITCHEN, « Towards a Reconstruction of Ramesside Memphis », dans E.L. Bleiberg, R.E. Freed (éd.), *Fragments of a Shattered Visage. The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, *MIEAA* 1, Memphis, 1991, p. 93, 100 (fig. 2) ; St. PASQUALI, *Topographie cultuelle de Memphis* 1b, *CENiM*, à paraître.

[14] Thoutmosis III : St. PASQUALI, *Topographie cultuelle de Memphis* 1a. *Corpus. Temples et principaux quartiers de la XVIII[e] dynastie*, *CENiM* 4, Montpellier, 2011, p. 11, doc. A.21-22 ; R. JASNOW, « Evidence for the Deification of Tuthmosis III in the Ptolemaic Period », *GM* 64, 1983, p. 33-34. Ramsès II : É. CHASSINAT, *RT* 23, 1901, p. 90, n° CLV (= I. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie*

Cette documentation memphite relative aux rois du passé doit être complétée par les listes de pharaons dont on connaît actuellement trois exemplaires qui proviennent des chapelles de tombeaux d'époque ramesside de Saqqâra [15] :

– la fameuse « Saqqara King-list » de la tombe de Tjounroy (Caire CG 34516) qui compte plus d'une cinquantaine de cartouches à partir de Âdjib (I^re^ dynastie) [16] ;

– le relief fragmentaire Berlin ÄM 1116 qui conserve les images de cinq souverains des IV^e^ et V^e^ dynasties, représentés assis sur un trône (Snéfrou [?], Djedefrê, Menka(ou)rê/Mykérinos, Ikaouhor/Menkaouhor et Néferkarê/Pépy II) [17] ;

– le linteau Caire JE 33258 sur lequel sont nommés quatre rois dont subsistent les images de trois d'entre eux, agenouillés face à un groupe de divinités (Djoser, Téti, Ouserkaf et sans doute Menkaouhor) [18].

La troisième liste semble être la seule qui reflète une réalité géographique, les pyramides des quatre rois mentionnés se trouvant aux alentours du lieu de découverte du bloc (le cimetière septentrional de Téti) [19]. On rappellera enfin à propos de ces documents, la séduisante hypothèse formulée par D. Meeks qui met en relation la liste de Tjounroy avec les chapitres 141-142 du *Livre des Morts* où sont énumérés les Osiris locaux [20].

(c) Ces trois lignes font référence aux membres de la famille royale dont les tombeaux jouxtent ceux des pharaons dont il vient d'être question. L'ordre dans lequel ils sont cités est strictement identique à celui de la liste des personnes et des fonctions de l'*Onomasticon d'Aménémopé* (n^os^ 67-71) [21].

---

religieuse, *BEHE* Sciences religieuses 123, Turnhout, 2005, p. 12-13) ; E. OTTO, « Eine memphitische Priesterfamilie des 2. Jh. v. Chr. », *ZÄS* 81, 1956, p. 117, 119, 121, 123 ; E. REYMOND, *op. cit.*, p. 62 ; I. GUERMEUR, *op. cit.*, p. 63. Mérenptah : Fr. VON KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serkhet*, *BEHE* Sciences religieuses 87, 1984, p. 100, 104, pl. XIV-XV.

[15] J. MÁLEK, *op. cit.*, p. 67.

[16] PM III^2^, 666 ; K*RI* III, 481-482, 6 ; D. WILDUNG, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt* I, *MÄS* 17, Munich, 1969, p. 34-35 (dok. VIII.30), pl. I ; J. MÁLEK, « The Special Features of the Saqqara King-List », *JSSEA* 12, 1982, p. 21-28 ; D. REDFORD, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books. A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, Mississauga, 1986, p. 21-24.

[17] PM III^2^, 750 ; L*D* II, 152 [d] ; L*D Text* I, 138 ; *ÄgInschr* II, 201 ; D. WILDUNG, *op. cit.*, p. 197-198 (dok. XXII.90), pl. XVII.1 ; J. BERLANDINI, « La pyramide "ruinée" de Sakkara-Nord et le roi Ikaouhor-Menkaouhor », *RdE* 31, 1979, p. 19-21 ; D. REDFORD, *op. cit.*, p. 25-26.

[18] PM III^2^, 556 ; D. WILDUNG, *op. cit.*, p. 74-76 (dok. XVI.90), pl. V.2 ; J. BERLANDINI, *op. cit.*, p. 19-21, pl. 2.C ; D. REDFORD, *op. cit.*, p. 27 ; B. GESSLER-LÖHR, « Pre-Amarna Tomb Chapels in the Teti Cemetery North at Saqqara », *BACE* 18, 2007, p. 108 (pl. 16). Il est très peu probable que ce relief fasse partie de la tombe de Mâhou (Amenhotep III) comme on le considère généralement : B. GESSLER-LÖHR, *op. cit.*, p. 79, n^o^ 10.

[19] J. BERLANDINI, *op. cit.*

[20] D. MEEKS, « Une fondation memphite de Taharqa (stèle du Caire JE 36861) », dans *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976* I. *Égypte pharaonique*, Le Caire, 1979, p. 245-246, (46). À tous les documents qui ont été cités dans ce paragraphe, ajouter le passage suivant, extrait du *Conte de Setné Khâemouaset* (début de l'époque ptolémaïque) : « Nanéferkaptah (…) n'avait pas d'autre passe-temps sur terre que d'arpenter la nécropole de Memphis (*tꜣ ḫꜣs.t n(y.t) Mn-nfr*), lisant les écrits qui sont à l'intérieur des tombes des pharaons (*nꜣ sḫ.w nty(.w) ḥnw nꜣ ḥw.wt n(y.wt) pr-ꜥꜣ.w*) » ; S. GOLDBRUNNER, *Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646)*, *DemStud* 13, 2006, p. 4 (3.9).

[21] A.H. GARDINER, *Ancient Egyptian Onomastica. Text* I, Oxford, 1947, p. 13*-14* ; Fr.-R. HERBIN, « Une version inachevée de l'onomasticon d'Aménémopé (P. BM 10474 v^o^) », *BIFAO* 86, 1986, p. 195-196.

Des reines, des princes et des princesses du Nouvel Empire furent aussi inhumés à Saqqâra et il est possible qu'il faille inclure ces derniers au groupe ici invoqué [22].

(d) La mention des paysans qui fait suite à celle des membres de la famille royale fait supposer que les lignes en lacune 25,16-22 complétaient à l'origine un inventaire des classes sociales qui composaient alors la population de Memphis et de sa nécropole. L'*Onomasticon d'Aménémopé* cite immédiatement après les personnages royaux le *jry-pˁ.t*, le vizir, l'Ami unique et le fils aîné royal. Les paysans-*sḫty.w* ne figurent pas parmi les métiers qui suivent.

L'identité des *sˁḥ.w* est incertaine. *A priori*, il peut aussi bien s'agir d'une référence aux personnes citées précédemment dans le texte que d'une catégorie de défunts dotés d'un statut particulier. Le classement étant à l'évidence hiérarchique (depuis les rois jusqu'aux paysans), on imagine donc mal qu'il puisse être question ici d'un groupe de personnes différentes de celles déjà évoquées par le texte. Dès lors, le fait que des « étrangers » soient mentionnés aussitôt après les *sˁḥ.w* prend tout son sens si l'on considère le terme dans son acception courante de « défunt » (*Wb* IV, 51) [23], c'est-à-dire un mort sur lequel furent pratiqués les rites funéraires traditionnels « égyptiens » [24]. L'auteur du texte aurait donc voulu ici marquer la différence culturelle avec les défunts d'origine étrangère évoqués après (l. 25-26) qui étaient inhumés selon leurs propres coutumes (même si elles furent parfois plus ou moins égyptianisées). Si l'on considère la note qui suit, alors le statut de *sˁḥ* requérait aussi pour un Égyptien d'être enterré sur sa terre natale.

(e) *wɔy.w* est un participe perfectif du verbe *wɔj* « s'éloigner » (*Wb* I, 245, 3-246, 4), littéralement « ceux qui sont loin » [25]. R.O. Faulkner y a vu une désignation des « étrangers » [26], traduction satisfaisante mais qui doit être nuancée au regard de la ligne suivante qui nomme de manière certaine une population d'origine non égyptienne. D'après ceci et au vu du contexte particulier de ce passage du *BoH* qui concerne les défunts de la nécropole du Mur-blanc, ces personnes dites « éloignées » désigneraient plutôt les Égyptiens qui décédèrent dans la région memphite et qui furent ensuite inhumés sur place alors qu'ils n'en étaient pas originaires : c'est-à-dire les morts « qui sont loin de chez eux ». Une telle catégorisation de la part des Égyptiens anciens ne saurait étonner quand on sait l'importance que revêtait pour eux le fait d'être enterré auprès de leurs ancêtres dans la région qui les avait vus naître et où vivait leur famille [27]. La

---

[22] Moutnédjemet (l'épouse d'Horemheb), le célèbre prince Khâemouaset (fils de Ramsès II) et très probablement sa mère, Isisnéfret : M. IBRAHIM ALY, « À propos du prince Khâemouaset et de sa mère Isetneferet. Nouveaux documents provenant du Sérapéum », *MDAIK* 49, 1993, p. 101-105 ; Chr. LEBLANC, « Isis-nofret, grande épouse de Ramsès II. La reine, sa famille et Nofretari », *BIFAO* 93, 1993, p. 330. Le culte posthume dont fit très probablement l'objet le prince Thoutmosis (fils aîné d'Amenhotep III) à Saqqâra-Nord et qui est attesté par des documents d'époque ptolémaïque pourrait s'expliquer par la présence de sa sépulture dans ce secteur de la nécropole : J.D. RAY, « The 'Son of Pharaoh' in the Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra », *Enchoria* 28, 2002-3, p. 94-97. Pour une autre princesse de la XVIII[e] dynastie vraisemblablement inhumée à Saqqâra (*Nbw-m-tḫ*) : D. FALTINGS, B. GESSLER-LÖHR, « Eine Königstochter und ein Königssohn aus der 18. Dynastie », dans A. Spiekerman (éd.), *„Zur Zierde gereicht…". Festschrift Bettina Schmitz zum 60. Geburtstag am 24. Juli 2008*, *HÄB* 50, Hambourg, 2008, p. 73.

[23] R.O. Faulkner (*BoH*, p. 18) propose la traduction « the nobles » ; *idem* dans *LGG* 6, 199.

[24] Ce qu'écrit J. Assmann (*Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, Monaco, 2003, p. 182) à propos de *sˁḥ* considéré en tant que « corps momifié » est particulièrement éclairant pour notre propos : « le corps est ici considéré comme support d'attributs : des ornements, insignes et symboles de statut transforment le corps en fait social et définissent son porteur comme membre ou même chef d'une communauté ».

[25] Pour un emploi similaire voir J. GALÁN, « Two Passages of *Sinuhe* Reconsidered », *SAK* 25, 1998, p. 75 et n. 14.

[26] « Die Memphis fern sind (?) » dans *LGG* 2, 243 (*Wɔw-Jnbw-ḥḏ*).

[27] *E.g.* J. ASSMANN, *Mort et au-delà*, p. 268-276 ; Chr. CANNUYER, « Variations sur le thème de la ville dans les maximes sapientiales de l'ancienne Égypte », *CdE* LXIV/127-128, 1989, p. 49-50.

maxime « celui qui meurt loin de sa ville est enterré sans considération » exprimée dans le papyrus Insinger (28,7) [28] explique à elle seule que ces déracinés – bien qu'égyptiens – n'étaient pas intégrés au groupe des défunts-*sʿḥ.w*.

(f) « Les voyageurs » selon R.O. Faulkner [29]. Sur le mot *qry* (*Wb* V, 59, 8-9), voir en dernier lieu D. Meeks, *BiOr* 54/1-2, 1997, col. 49-50, n° 429, selon lequel ce terme désigne « un visiteur, un pèlerin ou un transfuge qui a choisi de s'établir plus ou moins durablement » ; employé au pluriel « un groupe distinct dans la société égyptienne », autrement dit des immigrés [30]. À l'évidence, il s'agit ici d'une référence aux minorités ethniques qui vivaient à Memphis (Cariens [*i.e.* les Caromemphites], Hellènes [*i.e.* les Hellénomemphites], Phéniciens, Juifs, etc.) et qui ont été inhumés à Saqqâra selon leurs propres coutumes (avec des degrés divers d'égyptianisation), parfois dans des cimetières spécifiques [31].

Ce terme est encore cité sur un bloc (d'époque ptolémaïque ?) provenant de Térénouthis conservant les vestiges d'une liste hiérarchique de classes et de fonctions [32]. Les *qr(y).w* y apparaissent notamment à la suite des dieux, des rois de Haute et Basse Égypte, des prophètes, des pères-divins, des prêtres-purs, des notables (*sr.w*) et immédiatement après les femmes.

(g) Il s'agit de la désignation courante de l'escarpement du plateau de Saqqâra situé entre le ouadi d'Abousîr et celui de la chaussée du complexe funéraire d'Ounas, site célèbre pour son

---

[28] M. LICHTHEIM, *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context: A Study of Demotic Instructions*, *OBO* 52, Fribourg, 1983, p. 226.

[29] « Die Memphis nahekommen » ou « Die nahe bei Memphis sind » dans *LGG* 7, 222 (*Ḳrw-Jnbw-ḥḏ*).

[30] Voir aussi P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 1065.

[31] Pour des monuments provenant de tombes de ces étrangers : *e.g.* O. MASSON, *Carian Inscriptions from North Saqqâra and Buhen*, Londres, 1978, p. 5-6 ; P. GALLO, O. MASSON, « Une stèle "hellénomemphite" de l'ex-collection Nahman », *BIFAO* 93, 1993, p. 265-276 ; N. AIMÉ-GIRON, *Textes araméens d'Égypte*, Le Caire, 1931, p. 93-109 ; *id.*, « Adversaria semitica », *BIFAO* 38, 1939, p. 40-43 (n^{os} 114-115), 46-47 (n° 118) ; G. JÉQUIER, « Rapport préliminaire sur les fouilles exécutées en 1928-1929 dans la partie méridionale de la nécropole memphite », *ASAE* 29, 1929, p. 160-161 ; *id.*, *Fouilles à Saqqarah. Deux pyramides du Moyen Empire*, Le Caire, 1933, p. 49-52 ; *id.*, *Douze ans de fouilles dans la nécropole Memphite, 1924-1936*, Neuchâtel, 1940, p. 162-163 ; B. PORTEN, J. GEE, « Aramaic Funerary Practices in Egypt », dans P.M.M. Daviau, J.W. Wevers, M. Weigl (éd.), *The World of the Aramaeans. Studies in History and Archaeology in Honour of Paul-Eugene Dion* II, *JSOT-Suppl.* 324, 2001, p. 270-271, 284-307 ; E. BRESCIANI, « L'Égypte des satrapes d'après la documentation araméenne et égyptienne », *CRAIBL*, 1995, p. 106 ; L. COTELLE-MICHEL, *Les sarcophages en terre-cuite en Égypte et en Nubie de l'époque prédynastique à l'époque romaine*, Dijon, 2004, p. 128-130 ; I. MATHIESON *et al.*, « A Stela of the Persian Period from Saqqara », *JEA* 81, 1995, p. 23-41 ; A. ZIVIE, « Une stèle tardive récemment découverte dans la zone du Bubasteion à Saqqara », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84, 1998, p. 287-294 ; H. SCHÄFER, « Ein Phönizier auf einem ägyptischen Grabstein der Ptolemäerzeit », *ZÄS* 40, 1902, p. 31-35 ; et probablement Chr. ROBIN, « L'Égypte dans les inscriptions de l'Arabie méridionale préislamique », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant* IV. *Varia*, *BiEtud* 106/4, Le Caire, 1994, p. 291, 293 (fig. 8). Un « cimetière des Ioniens (*i.e.* les Hellénomemphites) » (*tꜣ qse.t <nꜣ> Wynn.w*) faisant partie de la nécropole de Memphis est attesté par un papyrus démotique : C.J. MARTIN, *Demotic Papyri from the Memphite Necropolis (P. Dem. Memphis) in the Collections of the National Museum of Antiquities in Leiden, the British Museum and the Hermitage Museum*, *PALMA Egyptology* 5, Turnhout, 2009, p. 50, 128, n. XXV. Un cimetière grec a récemment été mis au jour dans le secteur d'Abousîr : K. SMOLÁRIKOVÁ, « The Greek cemetery in Abusir », dans M. Bárta, J. Krejcí (éd.), *Abusir and Saqqara in the year 2000*, *ArOr-Suppl.* 9, 2000, p. 67-72 ; *ead.*, *Abusir* VII. *Greeks imports in Egypt, Graeco-Egyptian relations during the first millennium B.C.*, Prague, 2002, p. 71-75. Sur la population étrangère de Memphis : D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988, p. 82-105.

[32] É. NAVILLE, *The mound of the Jew and the city of Onias: Belbeis, Samanood, Abusir, Tukh el Karmus. 1887*, *EEF* 7, Londres, 1890, pl. XX, n° 5.

temple de la déesse Bastet d'Ânkhtaouy, le *Bubasteion* des sources grecques [33]. Sa mention en tant que divinité à part entière est rare [34].

(h) Le dieu est ici nommé en tant que patron du secteur de Gîza-Sud (Ro-Sétaou) [35]. Aux époques tardives, celui-ci est régulièrement invoqué sous cette forme (ou en tant que « seigneur de la *Chétyt* ») comme divinité de la nécropole memphite dans son ensemble [36].

(i) Le toponyme Hap-nébes (= « Celle qui abrite son maître » ; G*DG* IV, 10) désigne la zone de la nécropole des animaux sacrés à Saqqâra-Nord [37].

L'épithète *šps* est attestée pour Isis, déesse principale de Hap-nébes (= la mère d'Apis) : *tꜣ šps.t* (dém. *tꜣ šps*) « la noble dame » mais aussi « génie protecteur féminin et bonne fortune (ἀγαθὴ τύχη) » [38].

(j) Les deux dernières lignes du texte sont malheureusement trop incomplètes pour qu'on en comprenne le sens. La mention d'Osiris-Mnévis, le taureau sacré d'Héliopolis défunt, y est particulièrement remarquable dans la mesure où elle fait suite à une invocation à des divinités de la nécropole memphite. Ceci est probablement à mettre en corrélation avec l'évocation précédente d'Osiris-Apis, les deux taureaux étant souvent associés dans les textes religieux et littéraire d'époque tardive [39]. C'est d'ailleurs le cas par ailleurs dans le *BoH* (23,19-21) [40].

---

[33] C.J. MARTIN, *Demotic Papyri from the Memphite Necropolis*, p. 49-50 ; J. YOYOTTE, « À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras », dans G. Andreu (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002*, Paris, 2003, p. 292 ; J.D. RAY, *The Archive of Hor*, Londres, 1976, p. 150-151. Compléments de sources dans : F. ADROM, « Der Gipfel der Frömmigkeit ? Überlegungen zur Semantik und religiösen Symbolik von *tꜣ-dhn.t* », *LingAeg* 12, 2004, p. 17 ; C. COZZOLINO, « Recent discoveries in Campania », dans R. Pirelli (éd.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas*, Naples, 1999, p. 27, (e). Pour une possible attestation dès l'époque ramesside : J. MÁLEK, « Two Problems Connected with New Kingdom Tombs in the Memphite Area », *JEA* 67, 1981, p. 158, n. 17.

[34] *LGG* 7, 566.

[35] Sur Ro-Sétaou : Chr. ZIVIE, « Bousiris du Létopolite », dans J. Vercoutter (éd.), *Livre du centenaire, 1880-1980*, *MIFAO* 104, Le Caire, 1980, p. 91-107 ; *ead*., *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976, p. 292-295 ; St. PASQUALI, « Le dépôt extra-sépulcral trouvé par Fl. Petrie à Gîza-sud », *RdE* 59, 2008, p. 362-363.

[36] Même commentaire chez D. DEVAUCHELLE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C.*, p. 57, n. 40.

[37] J.D. RAY, *The Archives of Hor*, p. 147-149 ; H.S. SMITH, « The Death and Life of the Mothers of Apis », dans A.B. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, EES *OP* 8, Londres, 1992, p. 202. Sur Isis à Hap-nébes : S. DAVIES, H.S. SMITH, « Sacred Animal Temples at Saqqara », dans St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt*. *New Discoveries and Recent Research*, Londres, 1997, p. 116.

[38] *LGG* 7, 53-54 ; *Chicago Demotic Dictionary*, *Š* (24 mars 2010), p. 110-112. Voir à ce propos le commentaire de Th.M. DOUSA, « Imagining Isis: on Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Hymns and Demotic Texts », dans K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, *CNIP* 27, Copenhague, 2002, p. 178-179 (d'après O. Hor dem. 10 r^o^, l. 7-8 : J. RAY, *Archives of Hor*, p. 46-47, Text 10 r^o^ [l. 7-8]).

[39] A. GARDINER, *HPBM* 3, 1935, p. 112, pl. 60 (B14, 11-12) ; J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*, *The Carlsberg Papyri* 2, *CNIP* 17, Copenhague, 1998, p. 288, pl. 29, 29a (4,12) ; D. AGUT-LABORDÈRE, « Que lisait-on au début du Papyrus Insinger ? », dans G. Widmer, D. Devauchelle (éd.), *Actes du IX^e^ congrès international des études démotiques*, *BiEtud* 147, 2009, p. 4-5 (l. 11) ; Fr. HOFFMANN, *Der Kampf um den Panzer des Inaros. Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus*, *MPSNB* 26, Vienne, 1996, p. 198 (8.9), 202-203 (8.16) ; Fr. LEXA, *Papyrus Insinger : les enseignements moraux d'un scribe égyptien du premier siècle après J.-C.*, Paris, 1926, p. 112 (35/9) ; G. MÖLLER, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg*, *DemStud* 6, 1913, p. 16 (I, 2h7 et 2d7) ; H.D. BETZ, *The Greek Magical Papyri in Translation*, Londres, 2000, p. 95 (références aimablement indiquées par St. Porcier). La proximité entre les deux taureaux est notamment exprimée par Plutarque qui rapporte une tradition selon laquelle Mnévis était le père d'Apis (*De Iside*, 364C).

Une autre invocation aux taureaux défunts d'Héliopolis et de Memphis datant de l'époque ptolémaïque se trouve dans un texte des archives démotiques du prêtre Hor de Sébennytos (II^e^ s. av. J.-C.) qui nous transmet les termes d'un appel à des divinités que celui-ci prononça alors qu'il se trouvait dans les catacombes des ibis à Saqqâra-Nord :

> « Viens à moi, ô mon seigneur Osiris-Apis et Osiris-Mnévis ; ô mon grand seigneur Osiris-Apis, le grand dieu, et les dieux qui reposent dans la nécropole du domaine d'Osiris-Apis (*i.e.* le Sérapéum) et (dans) la nécropole de Hap-nébes, de même que ceux qui reposent dans les catacombes (*tꜣ šbs.t*) [41] du domaine de Thot de Memphis ! Écoute ma voix ô mon seigneur Osiris-Mnévis (?) et les dieux qui reposent dans la nécropole de Djédyt [42], de même que ceux qui reposent dans le désert oriental d'Héliopolis ! » [43].

À l'image de ce texte, Osiris-Mnévis est probablement invoqué dans le *BoH* en tant que patron de la nécropole voisine d'Héliopolis et pour sa proximité avec Osiris-Apis [44].

Conclusion

Après analyse, il s'avère que la huitième heure du *BoH* est une invocation adressée aux résidents de la nécropole memphite, des plus éminents aux plus humbles. L'appel s'ouvre avec le premier de tous les défunts, le taureau sacré de Memphis, l'Osiris-Apis du Sérapéum (25,11). Celui-ci est suivi des hommes et des femmes inhumés à Saqqâra, apparemment regroupés par catégories (25,12-25,26) : les membres de la famille royale (rois, reines, mères et enfants), le peuple de Memphis vraisemblablement classé par métiers (dont il ne subsiste que les paysans) et enfin, les étrangers (non-memphites et non-égyptiens). On retiendra la probable distinction entre les morts inhumés sur leur terre natale et selon la coutume indigène (les *sʿḥ.w*), les déracinés qui reposaient loin de leur famille et les immigrés étrangers qui reçurent les rites typiques de l'ethnie à laquelle ils appartenaient.

Tous forment certainement le groupe des « grands esprits » (*ꜣḫ.w ʿꜣ.w*) qui est plusieurs fois invoqué au Nouvel Empire en même temps que les divinités de l'Occident de Memphis [45] :

---

[40] Voir à ce propos l'article de St. Porcier dans le présent volume.

[41] *Chicago Demotic Dictionary*, *Š* (24 mars 2010), p. 83, *s.v. šbs(.t)*. La « Schetit » selon J.Fr. QUACK, « Zu einer angeblich apokalyptischen Passage in den Ostraka des Hor », dans A. Blasius, B.U. Shipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechisch-römischen Ägypten*, *OLA* 107, Louvain, 2002, p. 246.

[42] Il s'agit du nom de la nécropole d'Héliopolis : F. GOMAÀ, *Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches* II. *Unterägypten und die angrenzenden Gebiete*, *TAVO* 66/2, Wiesbaden, 1987, p. 191 *sq*.

[43] J.D. RAY, *The Archive of Hor*, p. 55-57, Text 13 (l. 3-6) = O. Hor. Dem. 13, l. 3-6. Un autre texte des mêmes archives témoigne que Hor fit un séjour dans la *ouâbet* d'Osiris-Mnévis, de même que dans celle d'Apis-Osiris : *ibid.*, p. 11, Text 1 (l. 1-2) = O. Hor dem. 1, l. 1-2.

[44] Noter aussi que Mnévis est invoqué dans la tombe de Mose à Saqqâra (règne de Ramsès II) avec d'autres dieux d'Héliopolis dans une formule *ḥtp-dj-nsw.t* (K*RI* III, 422, 10).

[45] Ajouter peut-être aux documents cités ci-après le graffito hiératique du complexe de Djoser daté d'un an 36 (Thoutmosis III, Amenhotep III ou Ramsès II) vu précédemment : *supra*, (b). Ces *ꜣḫ.w ʿꜣ.w* sont généralement considérés comme les anciens rois de la nécropole memphite : J. YOYOTTE, « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », dans *Les pèlerinages*, *SourOr* 3, Paris, 1960, p. 58 ; D. WILDUNG, *Die Rolle ägyptischer Könige*, p. 70-71.
Noter que le *BoH* contient par ailleurs (14, 6-8) une invocation à trois catégories de défunts nommés successivement : « les grands défunts, les *baou* excellents et les esprits vénérables » (*sʿḥ.w ʿꜣ.w bꜣ.w jqr.w ꜣḫ.w šps.w*). En *BoH* 6,8 il est aussi fait mention des « personnes divinisées et louées » (*nṯry.w ḥsy.w* : 6,8).

– , *ȝḫ.w ʿ3.w n(y).w Jmnt.t ʿnḫ-tȝ.wy*, les grands esprits de l'Occident d'Ânkhtaouy » (graffito hiératique du complexe de Djoser, an 47 de Ramsès II) [46] ;

– , *ȝḫ.w nb.w ʿ3.w*, « tous les grands esprits » (graffito hiératique du complexe de Djoser, an 48 de Ramsès II) [47].

Une telle référence aux défunts de Saqqâra rappelle aussi le célèbre « Fragment Daressy » qui provient d'une tombe anonyme du site datant du début de l'époque ramesside et où sont représentés et nommés les illustres ancêtres qui reposaient alentour dans leurs sépultures, parmi lesquels Khakhéperrêséneb, Ipouour, Kayrès et Ptahchepsès [48].

Vient en dernier lieu l'appel au collège des dieux gardiens de l'Occident de Memphis (25,27-26,4). D'abord, trois divinités liées à des secteurs particuliers de la nécropole (la Grande falaise d'Ânkhtaouy, Ptah-Sokar ou Sokar-Osiris de Ro-Sétaou et très probablement Isis de Hap-nébes) puis l'ensemble des divinités de la région : celles de Hout-ka-Ptah (la ville de Memphis proprement-dite) puis celles du désert occidental. Ce sont généralement celles qui sont citées dans les invocations inscrites sur les monuments de la nécropole [49].

---

[46] K*RI* III, 148, 8-9 (= *LGG* 1, 43) ; H. NAVRÁTILOVÁ, *The Visitors' Graffiti of Dynasties*, p. 109-110, pl. 10a, 27, 49.

[47] K*RI* III, 438, 12-13 (= *LGG* 1, 43) ; H. NAVRÁTILOVÁ, *op. cit.*, p. 112-114, pl. 10b, 26, 51.

[48] PM III², 571-572 ; K*RI* III, 492, 14-494, 6 ; J. YOYOTTE, « À propos d'un monument copié par G. Daressy », *BSFE* 11, 1952, p. 67-72 ; *id.*, « Un hommage aux grands hommes du passé », *AEPHE* V^e^ section, 1971-1972, p. 187-189. Une étude est en préparation par B. Mathieu (« Le "Fragment Daressy" et ses hommes illustres : un document historiographique », dans *Hommages à J. Yoyotte*).

Une représentation du même genre se trouve dans une vignette d'un papyrus magique encore inédit vraisemblablement originaire de Deir el-Médîna (P. Athènes Nat. Lib. inv. 1826). Le document montre 22 personnages en deux groupes d'illustres défunts (*e.g.* Imhotep, Hordjédef, Djadjaemânkh) considérés comme des génies protecteurs, notamment contre les morts dangereux : dix debout et douze assis désignés comme les « grands notables » (*sr.w ʿ3.w*) et les « esprits excellents » (*ȝḫ.w jqr.w*). Voir H.-W. FISCHER-ELFERT, « Quelques textes et une vignette du Papyrus magique n° 1826 de la Bibliothèque nationale d'Athènes », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*, Paris, 2002, p. 176-179 ; *id.*, « Representations of the Past in New Kingdom Literature », dans J. Tait (éd.), *'Never Had the Like Occurred': Egypt's View of its Past*, Londres, 2003, p. 124 (fig. 7:1), 128-129 (références aimablement communiquées par B. Mathieu).

Pour une possible représentation d'ancêtres désignés comme des *ḫsy.w*, sous l'apparence de statues-cubes, voir G. WIDMER, « La stèle de Paêsis (Louvre E 25983) et quelques formes d'Osiris dans le Fayoum aux époques ptolémaïque et romaine », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C.*, p. 95, n. 51.

[49] Voir en comparaison une stèle démotique sans aucun doute d'origine memphite (Brooklyn Museum inv. 37.1851E) qui est inscrite d'un appel à Thot, Osiris-Ounnéfer, Rê juste-de-voix (?), Apis-Osiris, aux dieux qui reposent dans la nécropole (*Rȝ-Stȝw*), ceux qui reposent dans *Pr-ḥb-nbꜥs* (var. de Hap-nébes), ceux qui reposent dans le désert occidental de Memphis et Ptah le grand *agathodæmon*/le grand destin (*pȝ šy ʿȝ*) : G.R. HUGHES, *Catalog of Demotic Texts in the Brooklyn Museum*, p. 5, pl. 3 ; J.D. RAY, *Enchoria* 28, 2002-3, p. 90-91.

Sur les divinités invoquées sur les stèles funéraires d'époque ptolémaïque de la région memphite : D. DEVAUCHELLE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C.*, p. 57-59.

Être ou comment Imhotep accéda au monde des dieux et en revint…

Jean-Pierre Pätznick

UN SOCLE DE CALCAIRE, de belle facture, exposé au nouveau musée Imhotep à Saqqâra, deux pieds joints ainsi que le fragment d'un élément visible entre leurs talons sont somme toute les seules reliques matérielles ayant été conservées d'une statue d'une personne qui devait s'y tenir debout [1].

Les deux pieds ainsi posés sur les *Neuf Arcs*, c'est-à-dire sur les neuf peuples étrangers soumis rituellement à pharaon et donc à l'Égypte, soulignent l'essence même d'une thématique on ne peut plus royale, permettant en cela d'identifier, sans nul doute, leurs restes comme ayant appartenu à la statue d'un souverain de l'ancienne Égypte, tout en en faisant par là-même la plus ancienne référence de ce type de représentation dans la statuaire royale connue à ce jour [2].

Sur le devant du piédestal sur lequel repose cette paire de pieds royaux figure, juste en avant de la succession des *Neuf Arcs*, une petite frise avec la représentation canonique de trois oiseaux *rḫj.t* sous la forme de vanneaux de couleur verte, dont celui du milieu ne semble pas avoir subi le même traitement artistique que les deux autres [3]. Les longues pattes repliées sous le corps, ces oiseaux battent des ailes, donnant ainsi l'impression plus de sautiller que de pouvoir s'envoler. Il est admis depuis longtemps que ces *rḫj.t* sont une représentation du *peuple-sujet*, soumis au pouvoir royal à l'intérieur de l'Égypte comme le montre déjà à la dynastie 0 la plus ancienne représentation connue de ces volatiles, pendus, cordes au cou (!), à chacune des hampes de pavois représentant des territoires, figurés sur un fragment de la massue cérémonielle attribuée au souverain dit le « roi *Scorpion* », trouvée à Hiéraconpolis [4].

Les deux pieds de cette statue royale reposent donc sur les peuples extérieurs à l'Égypte, figurés par les *Neuf Arcs*, de même que sur les « populations sujets » à l'intérieur des frontières du Double-Pays, représentées quant à elles par les vanneaux *rḫj.t* conduisant ainsi à

---

[1] Musée Imhotep (Saqqâra) : JE 49889 ainsi que fig. 1-3, 8, 11-16.

[2] R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* (3e éd. 1997), Chicago, 1993, p. 119sq., n. 565 – « Trampling Underfoot » ; D. VALBELLE, *Les Neuf Arcs*, Paris, 1990, entre autres p. 45-47a ; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *LÄ* I, 1974, col. 844-845, *s.v.* Bogenvölker.

[3] Voir fig. 3. En effet, seul l'oiseau du milieu montre un traitement différent où l'impression de poli de la surface à l'endroit du détail du plumage des ailes au contraire de celui de la tête, pattes et contour des ailes interpelle. Plutôt qu'une non-finition, elle laisse suggérer que l'oiseau avait bien été figuré, à l'origine, de la même façon que les deux autres vanneaux de la frise, mais que les détails de son plumage se sont effacés avec le temps montrant les traces d'une forte usure locale due non aux éléments naturels (vent, pluie) – elle eût été plus généralisée –, mais à une action répétée, faite précisément en cet endroit, devant les pieds de la statue royale, telle que les traces d'un culte rendu peuvent en laisser. Voir à ce sujet, nos notes 101 et 107.

[4] J.E. QUIBELL, *Hierakonpolis* I, Londres, 1900, pl. XXVIc, fig. 1 ; ainsi que A.J. SPENCER, *Early Egypt*, Londres, 1993, p. 56, fig. 36.

l'évidence que ce monument est véritablement celui d'un personnage remplissant la double fonction royale de protéger l'Égypte contre ses ennemis extérieurs et intérieurs.

Contexte archéologique

Si le piédestal de cette statue indique par son iconographie son caractère royal [5], le contexte dans lequel il y fut recueilli le signale tout autant, puisqu'il fut découvert lors du dégagement de la colonnade d'entrée du complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet à Saqqâra en janvier 1926 par C. Firth, à quelques mètres seulement de la partie sud du téménos au milieu de décombres jetés, hors de l'enceinte [6]. Bien que trouvé au-dehors, le piédestal fut très vite mis en relation avec quelques fragments épars d'une statue royale (Caire JE 49889a-g) recueillis non loin de la petite chapelle sise sur le côté sud de cette même colonnade d'entrée [7].

La conclusion s'imposait d'elle-même, ce socle ne pouvait qu'avoir supporté une seule et même statue, celle-là même dont on avait retrouvé tant de fragments épars près de cette chapelle, c'est-à-dire le lieu probable, s'il en était un qui s'y prêtât, dans lequel cette dernière avait dû être abritée [8].

Le plan de C. Firth montre une chapelle (D) de culte orientée N-S avec entrée sur le côté sud de la colonnade, si bien que la statue qui devait s'y trouver devait forcément regarder vers le Nord [9]. Il est à noter que l'importance de cette chapelle est signalée particulièrement par son entrée encadrée de deux colonnes encastrées, ce qui lui confère un aspect imposant. À ceci s'ajoute que cette structure fait aussi partie intégrante d'une conception décorative externe en façade à redans rappelant en cela la décoration dite en façade de palais de certains mastabas, de sarcophages ou de stèles de type fausse-porte, un signe de prérogative royale uniquement visible sur ce côté sud de la colonnade d'entrée du complexe funéraire royal [10].

Situés de part et d'autre de l'entrée de la chapelle de culte, sur ce même type de façade à redans, se trouvent trois espaces séparés, délimités eux aussi par des colonnes encastrées. Véritables lieux consacrés, il y fut retrouvé entre autres un bloc massif en pierre de basalte dans lequel avaient été taillées des têtes de prisonniers étrangers ainsi que deux autres objets de même nature en calcite ayant peut-être servi de support au socle d'une autre statue et d'une magnifique table en calcite. Pourtant au milieu de ces objets, il en est un qui attire particulièrement l'attention. Il s'agit d'une sorte de bassin en calcaire mesurant 1,05 m x

---

[5] D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Berlin, Munich, 1977, p. 5 et suivantes ; ainsi que B. GUNN, « An inscribed statue of King Zoser », *ASAE* 26, 1926, p. 177-196, note (1) ; et J.-Ph. LAUER, « Fouilles du Service des Antiquités à Saqqarah. Secteur de la Pyramide à degrés (nov. 1938 – mai 1939) », *ASAE* 39, 1939, p. 448, fig. 36, avec un petit fragment d'un des *Neuf Arcs* de ce socle à replacer sur le côté gauche du piédestal et qui fut recueilli de la masse de rocaille trouvée surtout le long du mur ouest, vers l'angle nord-ouest de la grande cour sud (J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* III. *Compléments*, Le Caire, 1939, p. 51).

[6] C.M. FIRTH, « Preliminary report on the excavations at Saqqara (1925-1926) », *ASAE* 26, 1926, p. 99, « These fragments may belong to a most remarkable statue base found about 40 metres away immediately to the south, lying however in a stratum of rubbish which had at some time been thrown out of the Colonnade » ; de même que C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, p. 14, et p. 65-66, ainsi que pl. 58-59.

[7] C.M. FIRTH, *ASAE* 26, 1926, p. 99, et plan p. 176 et suivante, où la chapelle y est notée D, tandis que dans C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *op. cit.*, pl. 54, cette même chapelle porte les lettres E et F.

[8] *Ibid.*, p. 99 ; D. WILDUNG, *op. cit.*, p. 1, n. 3, et notre note 110.

[9] Voir plan général fig. 4 ainsi que fig. 5a-b.

[10] J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* III, Le Caire, 1936, p. 115-116, fig. 94, et pl. XLII, avec coupe longitudinale de la colonnade d'entrée montrant la situation de cette façade à redans avec la porte d'entrée centrale de la chapelle.

0,62 m x 0,35 m, supporté par quatre pattes de félin et dont le pourtour était à l'origine décoré de quatorze têtes de lionne dont huit étaient groupées par deux aux quatre coins [11].

Tous ces éléments pris en considération induisent que la statue dont il ne reste que le socle et quelques fragments devait très certainement être au centre d'une cérémonie dont les éléments cultuels étaient encore plus ou moins en place, *in situ*, au jour de leur découverte par C. Firth, et dont il s'agit maintenant de tenter d'expliquer la raison d'être.

La statue et sa reconstitution

Le socle ainsi que les fragments épars retrouvés à proximité de cette chapelle de culte sise dans la colonnade d'entrée conduisirent B. Gunn à en proposer une reconstitution dans une étude remarquable [12]. Ainsi put-il reconstituer à partir de ces quelques fragments, dont certains portaient encore visiblement des traces de couleurs, une statue massive d'un personnage masculin d'une hauteur un peu plus grande que nature, aux épaules larges d'environ 0,62 m. Les deux pieds joints et les restes matériels de la queue de taureau descendant jusqu'aux talons montraient à l'évidence que la statue avait représenté une personne en station debout, les pieds joints, donnant même à cette dernière l'apparence d'une statue avec support dorsal.

Quant aux restes de couleurs observés, qu'ils soient rouge ocre, couleur conventionnelle de la peau masculine, blanc pour les parties de la statue recouvertes d'un textile de qualité comme le lin ou encore jaune fauve et noire pour la queue de taureau pendant de la ceinture à l'arrière sur le socle, ils permettent d'affirmer que cette statue royale avait été polychrome.

La partie conservée au-dessus du genou gauche en rouge sur un des fragments indique de plus que la statue n'était pas revêtue d'un long manteau descendant aux chevilles à la manière des deux statues assises de l'Horus Khâsekhem de Hiéraconpolis exposées au musée du Caire et à l'Ashmolean Museum d'Oxford [13], mais plutôt d'un vêtement court, tel celui porté par l'Horus Netjerikhet sur quelques-unes de ses représentations sur les stèles souterraines de son complexe funéraire à Saqqâra [14].

À en juger par un autre fragment retrouvé aussi dans la colonnade d'entrée, à proximité immédiate de la chapelle de culte, la courte tunique dont était revêtue cette statue était parée d'une ceinture cérémonielle richement sertie de pendentifs à têtes de la déesse *Bꜣ.t* [15], un motif royal par excellence connu au moins depuis l'époque de l'Horus « Nâr-mer » / l'Horus *Ab* [16]. De cette ceinture avait dû pendre, à l'arrière, jusqu'au sol, une longue queue d'animal,

---

[11] Fig. 9-10 et C. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, p. 112-113, et pl. 56. Signalons que ce sont aussi quatorze fausses-portes, comme me le fait remarquer B. Mathieu, qui ornent aussi l'enceinte du complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet à Saqqâra comme si chacune d'entre elles avait sa gardienne et protectrice attitrée.

[12] B. GUNN, *ASAE* 26, 1926, p. 177-196.

[13] M. SALEH, H. SOUROUZIAN, *Catalogue officiel du Musée Égyptien du Caire*, Le Caire, 1987, n° 14 (JE 32161), et A.J. SPENCER, *Early Egypt*, Londres, 1993, p. 68-69, fig. 47.

[14] C. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, pl. 16-17, et pl. 40-41.

[15] Fig. 7 ainsi que B. GUNN, *op. cit.*, p. 181, et C.M. FIRTH, *op. cit.*, pl. 59.

[16] Fr. TIRADRITTI, *Trésors d'Égypte. Les Merveilles du Musée Égyptien du Caire*, Paris, 1999, p. 41, avec une représentation d'une face de la palette de « Nâr-mer ». Au sujet de la lecture *ꜣb(w)*, au lieu de celle plus usitée de *nʿr-mr*, voir J.-P. PÄTZNICK, « Encore et toujours l'Horus Nâr-mer ? Vers une nouvelle approche de la lecture et de l'interprétation de ce nom d'Horus », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba Manent. Études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, Montpellier, 2009, p. 307-324, et surtout p. 312-313.

ondulée et de couleur jaune fauve [17], peut-être celle d'un taureau comme semblent l'indiquer les restes visibles sur le socle derrière les talons de la statue ainsi qu'un petit fragment qui en fut retrouvé.

Quant au torse de cette statue, un autre fragment montre qu'il était couvert sur son côté gauche de deux étoffes nouées sur son pectoral. Cette observation permet même d'induire que le reste du torse de cette statue avait été enserré de la taille au niveau de la poitrine dans une sorte de juste au corps / corselet tel qu'on peut le voir figurer sur un bas-relief de l'Horus Netjerikhet [18] dans une des niches de ses appartements souterrains à Saqqâra ainsi que sur une représentation de l'Horus Sanakht [19], son direct successeur [20], au Ouadi Maghâra ; on remarquera au passage le port de la couronne rouge dans les deux cas.

Quant aux restes matériels de deux montants verticaux visibles entre les jambes de la statue royale, ils sont plus difficiles d'interprétation [21].

B. Gunn les avait pris tous deux pour de possibles vestiges d'enseignes ornées à leur embout de deux faucons tandis qu'il pensait avoir reconnu sur un autre fragment la partie supérieure du sceptre *ḥqꜣ* 𓋴 que la main gauche avait dû tenir [22].

Cette reconstitution avait pour elle une certaine logique, jusqu'à l'étude de H. Sourouzian qui proposa alors de postuler une corrélation matérielle entre le crochet plaqué sur le pectoral et l'épaule gauche de ce fragment et l'un des deux montants, celui de gauche, ce qui transforma le sceptre de type *ḥqꜣ* de B. Gunn en cette longue canne / crochet que l'on dénomme *ʿw.t* et que l'on retrouve attestée comme un des *regalia*, depuis la dynastie 0 [23].

Quant à l'identification de l'autre montant, celui de droite, elle est matériellement impossible puisque aucun fragment ne peut y contribuer et qu'il ne subsiste tout au plus de la partie droite de cette statue qu'un infime petit fragment d'épaule ainsi que le pied droit posé sur le socle, objet de cette étude.

---

[17] B. GUNN, *op. cit.*, p. 183, fig. 3-4.
[18] C.M. FIRTH, *op. cit.*, pl. 41.
[19] J. KAHL, N. KLOTH, U. ZIMMERMANN, *Die Inschriften der 3. Dynastie*, Wiesbaden, 1995, p. 150, Sa/Ma/1.
[20] J.-P. PÄTZNICK, *Die Siegelabrollungen und Rollsiegel der Stadt Elephantine*, *BAR-IS* 1339, Oxford, 2005, p. 70-71, et surtout p. 76 et suivantes – Exkurs I : *Die Abfolge der Horusnamen der III. Dynastie* – ainsi que p. 79, tab. 32 ; *id.*, « "Un petit objet de grande portée" ou la contribution d'un artefact à la succession des noms d'Horus des souverains de la III^e^ dynastie », *Toutankhamon* 42, 2008-2009, p. 56-61. Concernant la place de l'Horus Sanakht devant l'Horus Netjerikhet, voir I. INCORDINO, *Chronological Problems of the IIIrd Egyptian Dynasty*, *BAR-IS* 1882, Oxford, 2008, p. 11, p. 100, et p. 153-157, avec une proposition d'identification du propriétaire du mastaba K1 (Beit Khallaf) pour ce souverain que la présence de nombreuses empreintes de la « Reine mère », Nimaâthapi, celles de l'Horus Netjerikhet et l'absence de toutes traces de l'Horus Sanakht rendent pour le moins difficile à admettre, et ce, d'autant plus que le contexte archéologique d'Abydos de la tombe de l'Horus Khâsekhemoui (G. DREYER, « Der erste König der 3. Dynastie », dans H. Guksch, D. Polz (éd.), *Stationen Festschrift für Rainer Stadelmann*, Mayence, 1998, p. 31-34) ne met en évidence que des empreintes de sceaux administratifs de l'Horus Khâsekhemoui et de l'Horus Netjerikhet et non de l'Horus Sanakht que l'on eût été en droit d'attendre s'il avait été le successeur direct de ce grand roi.
[21] B. GUNN, *op. cit.*, p. 180, fig. 1-4.
[22] *Ibid.*, fig. 1 (1), et p. 184, fig. 5.
[23] Abydos, Cimetière Uj : G. DREYER, « Motive und Datierung der dekorierten prädynastischen Messergriffe », dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien : Actes du colloque au Musée du Louvre des 3-4 avril 1998,* Paris, 1999, p. 220, fig. 10a (Abydos K 1103b2) ; Hiéraconpolis, Tombe « peinte » n° 100 : A.J. SPENCER, *Early Egypt*, Londres, 1993, p. 36-37, fig. 20 ; Assouan, Nag el-Hamdoulab : site NH1 : M.C. GATTO, « The Aswan area at the dawn of Egyptian history », *Egyptian Archaeology* 35, 2009, p. 14, cliché de droite en haut.

Pourtant H. Sourouzian [24] proposa au vu des exemples connus de restituer une autre longue canne-sceptre, celle de type *wꜣs* , la conjugaison des deux sceptres cannes *ꜥw.t* et *wꜣs* étant parfaitement attestée au plus tard à l'Ancien Empire, à Abousir, sur les reliefs de la fête *sed* au complexe solaire du roi Niouserrê (V^e^ dynastie) [25].

Tenant compte de ces mêmes exemples du cérémoniel de la fête *sed* du roi Niouserrê à Abousir au cours duquel le roi, coiffé ou de la couronne rouge ou de la blanche, tenant son flagellum *nḫꜣḫꜣ*, recevait sa canne sceptre *ꜥw.t* et son autre *wꜣs*, H. Sourouzian proposa, dans cette même logique, de restituer un troisième insigne – le flagellum *nḫꜣḫꜣ* – sur la partie droite de la statue bien qu'aucun indice matériel ne puisse le confirmer.

Pourtant, la restitution du flagellum *nḫꜣḫꜣ* dans la reconstitution d'H. Sourouzian reçoit un soutien certain dans la représentation d'un bas-relief en calcaire [26] sur lequel sont figurés, se dirigeant vers le grand babouin assis *Ḥḏ-wr*, deux souverains (!) coiffés chacun de la couronne rouge du *bjtj*, vêtus du manteau court porté lors de la cérémonie du *heb-sed*, tenant en leur main gauche, recouverte d'une longue étoffe, le flagellum *nḫꜣḫꜣ*, déjà pressenti par W.B. Emery, et de la droite une longue canne-sceptre *ꜥw.t* [27] comme le montre le parallèle retrouvé de cette scène presque à l'identique de deux souverains *bjtj* dans une représentation de la fête *sed* du roi Niouserrê de la V^e^ dynastie, en son temple solaire, à Abousir, à l'Ancien Empire [28].

Mis à part un petit fragment de la barbe postiche de couleur noire, la tête ne fut jamais retrouvée à ce jour ce qui laisse place à de nombreuses conjectures au sujet de la représentation et la nature du couvre-chef de cette statue royale.

Était-elle coiffée de la couronne blanche, rouge ou autre ? La question reste difficile à élucider. Pourtant, on s'accorde depuis B. Gunn, et même H. Sourouzian l'a suivi en ce sens, à postuler le port d'une couronne rouge sur la tête royale de cette statue, fondant cette possibilité surtout sur l'inscription de son socle évoquant entre autres les titres de *ḫtmtj bjtj* porté par Imhotep et celui de figurant vis-à-vis de l'Horus Netjerikhet, des titres éminemment en rapport avec la personne du *bjtj* du roi de Basse-Égypte et donc porteur de la couronne rouge.

Par ailleurs, une observation du port du nœud sur le pectoral des bas-reliefs représentant l'Horus Netjerikhet dans différents types de cérémonies dans ses « appartements » souterrains à Saqqâra montre que porté du côté gauche comme sur un des fragments de la statue montrant

---

[24] Fig. 6, ainsi que H. SOUROUZIAN, « L'iconographie du roi dans la statuaire des trois premières dynasties », dans *Kunst des Alten Reiches. Symposium im DAIK am 29. und 30. Oktober 1991*, *SDAIK* 28, Mayence, 1995, p. 133-154. Voir aussi la reconstruction de la statue chez R. STADELMANN, « Représentations de la famille royale à l'Ancien Empire », dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien : Actes du colloque du Musée du Louvre des 3-4 avril 1998*, Paris, 1999, p. 186, fig. 6b ; M. BAUD, *Djéser et la III^e^ dynastie*, Paris, 2002, p. 120, fig. 31.

[25] Fr. VON BISSING, H. KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*, Leipzig, 1923, pl. 16, fig. 40, pl. 17, fig. 42, pl. 18, fig. 44c-d, pl. 20, fig. 47, pl. 21, fig. 50b, et pl. 22, fig. 52.

[26] W.B. EMERY, *Great Tombs of the First Dynasty III*, Londres, 1958, p. 78-79 et 84 ainsi que pl. 97a.

[27] Notons à ce sujet que tous deux sont si maladroitement représentés sur ce bas-relief que l'on peut aussi y voir la main gauche tenant une sorte de sceptre *ḥts* comme le fit d'ailleurs Emery (p. 84) et la droite une longue canne au pommeau en forme de faucon très stylisé à la longue queue. Seule la comparaison avec le parallèle cité dans le texte permet de mieux distinguer les deux.

[28] Fr. VON BISSING, H. KEES, *op. cit.*, pl. 16, fig. 39.

les restes de cette canne *ʿw.t* le nœud est souvent accompagné du port de la couronne rouge [29] tandis que porté du côté droit le nœud l'est de la couronne blanche [30], ce qui pourrait renforcer iconographiquement la reconstitution de cette statue royale avec la couronne rouge et permettrait d'y reconnaître la personnification d'un *bjtj* ; même s'il se trouvait placé dans une niche au sud dans la partie sud du complexe funéraire, il regardait vers le nord, indiquant le lieu de sa fonction, celui du *bjtj*.

Le fronton du piédestal et son inscription

Après cette première vue d'ensemble sur le contexte archéologique, prenant surtout en considération des particularités iconographiques qui ont permis de confirmer l'identification probable de cette statue comme celle d'un *bjtj* dans un contexte royal comme il l'avait été déjà remarqué par C. Firth [31], l'attention va se porter sur le fronton même de ce piédestal. Il est en effet la seule partie du socle à caractère épigraphique puisque les trois autres côtés – latéraux et postérieur – sont anépigraphes et aniconiques.

De fait, une singulière inscription orne le fronton du socle de cette statue royale qui fut, est et sera sans nul doute encore le sujet de bien des interprétations et débats animés entre spécialistes.

La facture même avec laquelle les signes ont été rendus révèle une maîtrise du travail de la pierre qui se reflète dans l'esthétique même avec laquelle l'inscription a été pensée, calligraphiée, calibrée et les hiéroglyphes qui la composent merveilleusement ciselés dans le calcaire [32].

Placés entre les pieds de la statue du piédestal, le nom de l'Horus Netjerikhet ainsi que le groupe hiéroglyphique lui faisant face occupent une place axiale sur le fronton. Si l'on poursuit l'observation, on remarquera que le nom d'Horus est suivi du signe *ḏd*, le séparant en cela du nom et de toute la titulature d'Imhotep tandis que l'ensemble des hiéroglyphes composant certainement un titre est suivi d'une réduplication du groupe des deux signes hiéroglyphiques *tj.t* et *ḏd* [33] ; une succession qui permet à B. Gunn de proposer avec beaucoup de vraisemblance le nœud *tj.t* comme signe manquant derrière la titulature d'Imhotep [34].

Si le nom de l'Horus Netjerikhet est donc parfaitement reconnaissable, il se trouve aussi suivi de la seule attestation contemporaine de l'homme le plus puissant du Double-Pays après le roi, Imhotep avec toute sa titulature, ce qui a de quoi surprendre sur un monument royal. De

---

[29] C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, pl. 41 ; ainsi que J. KAHL, N. KLOTH, U. ZIMMERMANN, *Die Inschriften der 3. Dynastie*, Wiesbaden, 1995, p. 150, Sa/Ma/1 époque de l'Horus Sanakht et p. 136, Se/Ma/1, époque de l'Horus Sekhemkhet. Sur ce même relief, on constatera le port du noeud sur le pectoral gauche et celui de la couronne blanche (!).

[30] C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *op. cit.*, pl. 17 et 40.

[31] C. FIRTH, *ASAE* 26, 1926, p. 99.

[32] Voir fig. 8, 11-16.

[33] Voir fig. 11 et 14.

[34] B. GUNN, *ASAE* 26, 1926, p. 191-193 et fig. 8. Pour l'utilisation fréquente des deux signes hiéroglyphiques et dans les inscriptions de la titulature de l'Horus Netjerikhet en son complexe funéraire à Saqqâra pour laquelle une fusion iconographique peut même être observée, voir J.-Ph. LAUER, dans C. Aldred *et al.*, *Le Temps des Pyramides*, Paris, 1978, fig. 65 (« Tombeau Sud »).

fait, on peut effectivement se demander la raison d'être de la titulature et du nom d'un privé, si haut soit-il dans la hiérarchie, sur ce monument, d'autant plus que la statue devait apparemment représenter l'Horus Netjerikhet, son souverain et maître, debout sur les ennemis de l'Égypte comme il est admis depuis C. Firth.

Partant du principe que la statue dont il ne restait plus que les pieds devait être celle de l'Horus Netjerikhet, il fallait donc tenter de trouver une explication logique à la présence de la titulature d'un particulier, même celle d'Imhotep, sur ce monument royal contemporain.

Plusieurs tentatives d'explication furent ainsi faites depuis la découverte du socle par C. Firth.

Pour B. Gunn, il était, pour reprendre ses mots, pratiquement impossible de comprendre cette mention d'Imhotep sur un monument royal autrement que comme une dédicace de celui qui aurait fait façonner cette statue royale pour son maître. C. Firth, quant à lui, était plutôt de l'avis que la statue avait dû représenter très certainement l'Horus Netjerikhet avec une titulature jusqu'à présent inconnue – celle du *Sennoui* du Roi de Basse-Égypte – remarquant au passage, lui aussi, le fait absolument inédit de trouver gravés sur un monument royal nom et titulature d'un particulier, si important qu'il ait été dans l'administration et la cour de l'époque. Aussi se posait-il la question de savoir quelles circonstances exceptionnelles avaient bien pu conduire Imhotep à s'octroyer un tel privilège. Poursuivant sa réflexion, C. Firth pensait que dans un contexte probable de cénotaphe du complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet Imhotep avait peut-être voulu graver ses nom et titres sur un monument royal comme une sorte de signature. Peu convaincu lui-même de cette dernière hypothèse, il chercha alors la solution à ce problème dans la statue elle-même ou ce qu'il en restait. En effet, le roi foulant sous ses pieds ennemis et sujets, le nom d'Imhotep et de ses titres figurant justement sous ses pieds n'auraient-ils point tout simplement indiqué l'omnipotence royale même sur un homme qui devait être très certainement le plus puissant de tous après son maître et roi... Notons au passage que C. Firth utilise le titre de vizir pour Imhotep alors que ce titre de *tꜣjtj zꜣb ṯꜣtj* , déjà connu à son époque [35], mais n'ayant pas encore l'importance qu'il aura plus tard, à partir de l'époque de l'Horus Nebmâat (Snéfrou) au début de la IV^e^ dynastie [36], ne figure pas dans l'énoncé de la titulature de ce socle. De même, R. Stadelmann croit y reconnaître des titres d'architecte et d'artiste qui n'y sont pas non plus mentionnés *expressis verbis* [37].

C'est à P. Kaplony que revient le mérite d'avoir attribué, le premier, l'autre partie de la titulature également à Imhotep, celle située juste sous son anthroponyme, constatant que si la reconstitution de B. Gunn était juste et ne laissait pas la place à un deuxième nom supposé, que l'on aurait été en droit de postuler après ce second titre, cette seconde séquence devait appartenir de toute évidence elle aussi à Imhotep [38].

D. Wildung, à la suite de P. Kaplony et H. Junker [39], tout en proposant, lui aussi, de comprendre les titres figurant au-dessus et au-dessous du nom comme étant ceux d'Imhotep,

[35] P. LACAU, J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* V. *Inscriptions à l'encre sur les vases*, Le Caire, 1965, p. 1-3 et pl. 1, fig. 1-7.
[36] E. MARTIN-PARDEY, *LÄ* VI, 1986, col. 1227-1235, *s.v.* Wesir, Wesirat.
[37] R. STADELMANN, « Représentations de la famille royale à l'Ancien Empire », dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien : Actes du colloque du Musée du Louvre des 3-4 avril 1998*, Paris, 1999, p. 174.
[38] P. KAPLONY, *Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit* I, *ÄgAbh* 8, Wiesbaden, 1963, p. 404-405.
[39] H. JUNKER, *Die Gesellschaftliche Stellung der ägyptischen Künstler im Alten Reich*, Vienne, 1959, p. 77.

avait bien reconnu que le groupe de hiéroglyphes faisant face au *serekh* de l'Horus Netjerikhet pouvait être une autre dénomination, un nouveau titre d'Imhotep, mais seul le constat de la direction inverse des signes, lui rendait, pensait-il, la chose improbable [40].

Pour W. Helck, Imhotep se trouvait dans la fonction d'un successeur rituel de l'Horus Netjerikhet, ce pour quoi il avait dû faire façonner une statue du roi défunt dans laquelle ce dernier devait se réincarner comme le montrait le port du titre d'artisan spécialisé connu de la cérémonie de l'Ouverture de la bouche de la statue du défunt au Nouvel Empire ainsi que son titre de *jrj pˁ.t* qui faisait d'Imhotep le « régent », l'« héritier » de son maître et souverain. Partant du principe que le vis-à-vis du nom d'Horus ne pouvait que sous-entendre celui d'une divinité – W. Helck, au contraire de D. Wildung, ne reconnaissait pas dans la mention un titre nouveau d'Imhotep – l'image même des deux dieux Horus et Thot purifiant, accompagnant le roi défunt dans son ascension céleste et son installation au sein des *netjerou*. S'il s'agissait bien d'une dédicace, elle fonctionnait dans le cadre d'une succession rituelle, le roi défunt devant se réincarner dans la statue conçue à cet effet par Imhotep en tant qu'héritier rituel [41].

Mais c'est finalement à J.-Ph. Lauer que revient le mérite d'avoir proposé de reconnaître dans le groupe un troisième et nouveau titre d'Imhotep en mettant surtout en exergue la relation privilégiée qui devait exister entre ce particulier au sommet de la hiérarchie étatique et religieuse et son souverain, l'Horus Netjerikhet, que ce soit en tant que compagnon d'enfance au palais, ou comme « jumeau du *bjtj* » comme le proposait R. Stadelmann [42], ou tout simplement comme son « alter ego » [43].

En conclusion, les tentatives d'explication du nom d'un particulier, en l'occurrence celui d'Imhotep et de sa titulature sur ce monument d'essence royale, se résument encore aujourd'hui à deux hypothèses fondées sur le fait d'avoir une représentation de l'Horus Netjerikhet en *bjtj* sur le socle de cette statue. Envisage-t-on celle d'une dédicace *post mortem*, Imhotep se trouverait alors avoir été le donateur d'une statue royale en l'honneur de son maître défunt pour quelque cérémonie funéraire dont il aurait été l'officiant. Si on privilégie en revanche celle de la signature d'un brillant artiste, Imhotep aurait pu de fait avoir conçu cette statue du vivant comme après la mort de son maître. Des signatures d'artiste étant extrêmement rares, et à ces époques reculées à exclure des possibilités d'interprétation, la première hypothèse, celle d'une dédicace, l'a donc nettement emporté sur la seconde.

Mais la question reste néanmoins posée : avons-nous réellement affaire à une statue de l'Horus Netjerikhet représenté sous la forme du *bjtj* sur ce piédestal ?

---

[40] D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Munich, Berlin, 1977, p. 7.

[41] W. HELCK, « Zum Statuensockel des Djoser », dans I. Gamer-Wallert, W. Helck (éd.), *Gegengabe*, *Festschrift für E. Brunner-Traut*, Tübingen, 1992, p. 143.

[42] R. STADELMANN, *Die ägyptischen Pyramiden*, Mayence, 1991, p. 266-267, n. 127. À ce sujet, voir aussi nos notes 66, 70 et 99 et 105.

[43] J.-Ph. LAUER, « Remarques concernant l'inscription d'Imhotep gravée sur le socle de statue de l'Horus Neterikhet (roi Djoser) », dans *Studies in Honor of William Kelly Simpson* II, Boston, 1996, p. 496.

En effet, ce qui paraît si évident depuis C. Firth l'est moins si on prend la peine d'observer la conception calligraphique de l'inscription dont certaines particularités méritent que l'on y prête attention. Ainsi en est-il du nom d'Horus lui-même, celui de Netjerikhet, figuré sur le fronton du piédestal et qui n'est pas suivi des titres habituels de *nsw bjtj* – « roi de Haute et de Basse-Égypte » et de celui de *nb.ty* – « Les Deux Maîtresses » de ce souverain, comme il l'est par ailleurs sur le fronton même de sa statue retrouvée dans le serdab de son complexe funéraire à Saqqâra, et exposée de nos jours au musée du Caire [44]. Cette observation peut remettre en question non seulement l'identification de cette statue comme étant la sienne, mais indique par ailleurs, du seul fait de la présence unique du nom d'Horus du souverain, c'est-à-dire du nom du *ka* royal, que l'on se trouve en présence d'un monument de conception inhabituelle, destiné à une autre fonction.

De plus, le nom de l'Horus Netjerikhet fait face très précisément à un groupe de hiéroglyphes placés à même hauteur, à tel point que tous deux sont situés parfaitement dans l'axe de l'inscription du piédestal, entre les deux orteils de la statue, montrant une sorte de face à face tel que celui entre divinité et souverain [45], illustrant une fois de plus la dimension tout à fait particulière qui émane de cet affrontement entre le nom d'Horus et son vis-à-vis , une dénomination sur laquelle nous allons revenir et qui avait conduit W. Helck à y reconnaître celle des « deux frères » du *bjtj*, Horus et Thot, plutôt qu'un titre d'Imhotep, comme le pressentait D. Wildung et le proposait J.-Ph. Lauer.

Derrière le nom d'Horus figure un hiéroglyphe identifiable au pilier *ḏd*, matérialisation d'éternité et de durée, suivi du nom d'Imhotep et de sa double titulature, le haut responsable par qui l'Horus Netjerikhet est rendu *ḏd* – « immuable, durable » :

ḫtmtj bjtj	chancelier du *bjtj* [46].
tpj ḫrj(.w) nsw	premier de ceux qui sont sous le roi [47].
ḥqꜣ ḥ(w)t-ꜥꜣ.t	administrateur de « la grande demeure » [48].
(j)r(j) pꜥ(.t)	« prince héritier » [49].
mꜣ wr	celui qui voit (a le droit de voir) le « Grand, Vénérable » [50].

[44] C. FIRTH, *The Step Pyramid* II, Le Caire, 1935, pl. 29, fig. 1 ; et M. SALEH, H. SOUROUZIAN, *Catalogue officiel du Musée Égyptien du Caire*, Le Caire, 1987 (n° 16, JE 49158).

[45] P. LACAU, J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* IV. *Inscriptions gravées sur les vases*, Le Caire, 1959, pl. 3, n° 17 ; et pl. 16, n° 77 (nom d'Horus face à la déesse Neith). À titre comparatif, voir par exemple pl. 11, n° 57-58 (nom d'Horus face à la déesse léonine Bastet).

[46] D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, *BAR-IS* 866, Oxford, 2000, p. 763-764 (2775).

[47] Avec une lecture plus conventionnelle, voir *ibid*., p. 788 (2874). Néanmoins, il ne paraît pas inopportun d'attirer l'attention sur le titre de *tpj ḫrj(w) nsw* porté par Imhotep en tant que premier homme de la hiérarchie et de l'administration et la position sous les pieds de la statue royale des oiseaux *rḫj.t* qui pourrait bien être une transcription graphique de ce titre du « premier de l'administration royale ». De plus, il semble bien que nous ayons une opposition délibérée dans la titulature d'Imhotep entre la succession des deux haut titres « Chancelier de Basse-Égypte » et « premier de ceux qui sont sous le roi », entre l'administration du *bjtj* et celle du *nsw* reflétant sans doute le contrôle de l'administration du Double-Pays par Imhotep pour son maître, l'Horus Netjerikhet, le *nsw bjtj*, « roi de Haute et de Basse-Égypte ».

[48] D. JONES, *op. cit*., p. 671- 672 (2457).

[49] *Ibid*., p. 315 (1157).

ḫrj ḥb.t ḥrj-tp	ritualiste en chef [51].
Jj(w)-m-ḥtp	Imhotep.
mḏḥ(w) q(r)stj.w	directeur des ébénistes ciseleurs [52].
[…] nb.w/nb.wt […]	[…] des Maîtres / Maîtresses […] [53].

Dans la disposition de l'inscription, la partie consacrée à l'énoncé des titres et nom d'Imhotep montre des caractéristiques très particulières.

---

[50] Ne figure pas sous cette forme et avec cette traduction dans D. Jones qui le traite sous *wr mɔw*, (*op. cit.*, p. 386 [1428]). Le titre ne peut être mis en relation, à cette époque reculée, avec la ville de *Jwnw*, « Héliopolis », comme il le sera à partir de la IV[e] dynastie, dès le règne de l'Horus Nebmâat (Snéfrou) (titulature du prince Rahotep sur sa statue au Musée égyptien du Caire : Fr. TIRADRITTI, *Trésors d'Egypte*, Paris, 1999, p. 63) et encore moins avec celui d'un architecte puisque ni l'un ni l'autre n'y sont expressément mentionnés.

[51] D. JONES, *op. cit.*, p. 784 (2860). Ce titre est particulièrement important dans la titulature d'Imhotep puisqu'il est très certainement à mettre en rapport avec celui de « magicien » comme le montre la tradition qui en a été conservée jusque dans la littérature démotique de l'époque ptolémaïque, voir R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, Chicago, 1993, p. 220-221, n. 1024-1025 ; ainsi que K. RYHOLT, « The life of Imhotep (P. Carlsberg 85) », dans G. Widmer, D. Devauchelle (éd.), *Actes du IX[e] Congrès International des Etudes Démotiques (31 août-03 septembre 2005)*, *BiEtud* 147, Le Caire, 2009, p. 313 et n. 34). L'omniscience magique d'Imhotep est d'ailleurs on ne peut mieux illustrée, entre autres, dans le P. Carlsberg 85 où son titre de *ḫr-tb* qui correspond à l'ancien *ḫrj ḥb.t ḥrj tp* lui confère des pouvoirs quasi surnaturels lui permettant de contrecarrer les projets maléfiques d'une sorcière assyrienne, voire de venger la mort ou le crime de sa petite sœur *Renpetneferet*, *ibid.*, p. 309, et p. 310-311. Je tiens à remercier J. Chung Hung Kee pour avoir attiré mon attention sur ce document.

[52] Lu et compris plus classiquement par D. JONES, *op. cit.*, p. 468-469 (1744). Ajoutons que même si des réserves sont faites sur la justesse de la lecture *qs.tj*, on la préfère néanmoins à *gnw.tj* ce qui permet de traduire le titre très important entre autres dans le rituel de l'Ouverture de la bouche de la statue du défunt ou de sa momie *mḏḥ(w) qst(j.w)* – en général par « directeur des sculpteurs », même si la marque attendue *tjw* du pluriel n'est en général jamais transcrite et qu'un lexème *qs.t* est à ce jour inexistant, ce pour quoi il serait préférable de proposer une lecture *qrstj* /*qrstj(.w)* sur la base de l'existence originelle d'un trilitère *qrs* comme l'avait déjà brillamment démontré P. LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, *BiEtud* 25, Le Caire, 1954, p. 126, suivi en cela par J. OSING, *Die Nominalbildung des Ägyptischen* II, Mayence, 1976, p. 764. Pour une explication et lecture du titre *qstj* en tant que « Knochenhandwerker », voir H. ALTENMÜLLER, « Totenliturgie und Mundöffnungsritual », 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-Josef Thissen*, *OLA* 194, Louvain, 2010, p. 12, n. 36 ainsi que R. ANTHES, « Werkverfahren ägyptischer Bildhauer », *MDAIK* 10, 1941, p. 104, n. 1, qui comprenait ce titre de *qstj* en tant que « Knochenschnitzer » à l'origine.

[53] D. JONES, *op. cit.* p. 469 (1744) où le titre de cette séquence est laissé non translittéré et non traduit. Pour un bel aperçu de la question, voir aussi l'étude concise de B. GUNN, *ASAE* 28, 1928, p. 165-166 avec cette constatation : « …perhaps designated one of the sculptors of the royal cult-statue used in the « Opening the Mouth » ceremonies ; the title may therefore have been reserved for sculptors of royal statues. The literal meaning is however obscure to me ». W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, Wiesbaden, 1987, p. 258, arrivait aussi aux mêmes conclusions « Die Lesung ist unbekannt ; die Zeichen scheinen noch aus der « butischen » Schrift zu stammen », tout comme P. Lacau dans *La Pyramide à degrés* IV. *Inscriptions gravées sur les vases*, Le Caire, 1959, p. 66, pour qui la lecture était également inconnue, la forme ne permettant « guère de déterminer l'usage de l'objet ». En revanche, P. Lacau proposait de reconnaître dans les trois signes inférieurs trois vases *šs* d'albâtre (calcite), ce que le dessin interne des signes ne peut cautionner, soulignant plutôt une lecture *nb* que *šs* (*ibid.*, pl. 25, n° 141-144, ainsi que pl. VI, fig. 5) mais qui a conduit J.-Ph. Lauer à y reconnaître le titre de « fabriquant de vases », *id.*, « Remarques concernant l'inscription d'Imhotep gravée sur le socle de statue de l'Horus Neteri-khet (roi Djoser) », dans *Studies in Honor of William Kelly Simpson* II, Boston, 1996, p. 495-496, n. 18.

En effet, si l'on observe d'une manière générale une mise en place traditionnelle, dans laquelle, séculairement, le fonctionnaire, le plus haut soit-il dans l'administration, se trouve toujours placé derrière le roi qu'il sert, ce en quoi la tradition est ainsi parfaitement respectée, l'écriture du nom d'Imhotep au milieu de sa titulature et son cadrage à l'horizontale interpelle.

Le nom n'a pas été placé après l'ensemble des titres alors que la place aurait suffi, si bien que l'on ne peut s'empêcher d'y voir une intention délibérée. Le nom placé de cette manière sépare deux catégories de titres fonctionnellement bien distinctes l'une de l'autre.

En effet, la partie au-dessus du nom d'Imhotep est caractérisée uniquement par des titres « auliques » ainsi que par les plus hautes fonctions étatiques portés à cette époque par ce seul homme tandis que l'autre, située en deçà de son nom, ne concerne que l'énoncé de deux titres directement en rapport avec le contexte funéraire royal, et plus précisément avec le rituel de l'Ouverture de la bouche. Ces deux titres étaient déjà bien attestés dans cette séquence depuis au moins le milieu de la II[e] dynastie sous l'Horus Ninetjer [54], le premier d'entre eux , l'étant, quant à lui, très certainement au plus tard depuis la fin de la I[re] dynastie, sous l'Horus Qâa, sur la stèle de Merika à Saqqâra [55].

Communément compris et transcrits, tout du moins pour l'un d'entre eux comme *mḏḥ(w) q(r)st(j.w)*, « directeur des sculpteurs », ces deux titres sont souvent mis en rapport avec la direction de la production de la sculpture et de la vaisselle de pierre destinée à être placée dans le complexe funéraire royal alors qu'ils figurent dans le rituel de l'Ouverture de la bouche de la statue funéraire au Nouvel Empire [56], un contexte qui trouve précisément toute sa pertinence ici.

De fait, la partie réservée à Imhotep sur le socle de la statue royale ferait la distinction entre les fonctions étatiques et auliques portées par ce haut fonctionnaire et celles ayant uniquement trait à sa responsabilité dans l'exécution des cérémonies et rituels à effectuer lors des funérailles royales, tant et si bien que ces derniers pourraient très bien avoir eu une incidence toute particulière sur la présence d'une inscription de type privée sur un monument de type royal.

Aussi la présence du pilier *ḏd* placé juste derrière le nom d'Horus représente-t-elle sous sa forme graphique la transposition de la volonté que le nom et donc la mémoire de l'Horus Netjerikhet puissent perdurer, tandis que le nom et les deux titulatures d'Imhotep placés juste derrière ce symbole de durée indiquent clairement par qui ce vœu et rituel est censé être réalisé, c'est-à-dire par Imhotep pour l'Horus Netjerikhet, son maître et souverain.

---

[54] P. LACAU, J.-Ph. LAUER, *Pyramide à degrés* IV. *Inscriptions gravées sur les vases*, Le Caire, 1959, p. 6, n. 5, ainsi que pl. VI, fig. 5-6 et 9 sachant que le grand mastaba S 2302 attribué justement à ce haut fonctionnaire est datable du règne de l'Horus Ninetjer, souverain du milieu de la II[e] dynastie.

[55] W.B. EMERY, *Great Tombs of the First Dynasty* III, Londres, 1958, pl. 23b, et pl. 39, de même que G.T. MARTIN, « The Stela and Grave of Merka in Saqqara North », dans E.-M. Engel, V. Müller, U. Hartung (éd.), *Festschrift G. Dreyer Zeichen aus dem Sand*, *MENES* 5, 2009, p. 463-476, p. 473, fig. 5 et 6. Notons que cette possibilité de lecture du titre sur cette stèle n'avait pas été envisagée jusqu'alors ce qui en fait la plus ancienne attestation connue à ce jour.

[56] E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual* I, *ÄgAbh* 3, Wiesbaden, 1960, p. 33 et 37 ; *ibid*., II, p. 13-15, et p. 63, ainsi que pl. 1, scènes 13 et 15.

Cette partie de l'inscription observée et commentée, l'attention doit se tourner maintenant vers le groupe de hiéroglyphes faisant face au nom de l'Horus Netjerikhet [57].

En premier lieu, il nous faut simplement faire le constat d'une réduplication du signe bilitère *sn* au-dessus de laquelle figure un insecte ressemblant à une abeille, guêpe ou autres membres de la famille des hyménoptères [58]. Complété phonétiquement par une finale *t*, possible désinence du féminin, mais étant ici, en l'occurrence, plutôt la marque d'un nisbé *tj*, l'insecte se trouve donc représenter une transposition graphique du titre de *bjtj* que porte le roi de l'Ancienne Égypte au moins depuis l'Horus Den [59], milieu de la I^re^ dynastie et que l'on traduit « roi de Basse-Égypte ».

L'observation de l'insecte montre une différence certaine dans la graphie par rapport à celle représentée dans le titre même d'Imhotep de « Chancelier du *bjtj* » qui ne peut-être due au hasard. En effet, les caractéristiques entomologiques de l'insecte représenté s'apparentent en fait plus à la guêpe qu'à l'abeille comme le montre sa très grande patte arrière repliée sous l'abdomen. Le parallèle avec la guêpe *tkk.t* – « l'attaquante » – du passage du Texte des Pyramides (K. Sethe, *Pyr. Texte,* § 1772c) s'imposant de soi, il est difficile dans ce contexte particulier de ne pas y constater une allusion qu'il reste encore à préciser [60].

La place centrale qu'occupe sur le fronton de cette statue ce groupe de hiéroglyphes en face du nom d'Horus, au même niveau que lui, la représentation de l'abeille (guêpe) étant naturellement, mais aussi légèrement plus petite que celle du faucon sur le *serekh* du roi, fait de cette disposition quelque chose de très singulier.

Que l'on conçoive la traduction de cette réduplication du signe bilitère *sn* comme la marque d'un participe *snsn.w*, « Celui qui est apparenté à », ou comme celle du substantif *snsnw* « proche, ami, compagnon, voisin » [61] comme R. Weill le fit dans son étude [62] ou comme une forme de lecture de *sn.nw* traduite par « l'égal, l'alter ego » [63] comme J.-Ph. Lauer le proposait [64], ce groupe de hiéroglyphes peut alors en un premier temps être lu et compris de plusieurs manières, sans qu'il soit apparemment possible d'en privilégier une plutôt qu'une

[57] Fig. 1 et 13.
[58] Voir la reproduction détaillée de cet insecte, fig. 16 et notre note 80.
[59] G. GODRON, *Études sur l'Horus Den*, *CahOr* 19, Genève, 1990, p. 17-26 ; ainsi que T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, Londres, New York, 1999, p. 205.
[60] D. MEEKS, « De quelques insectes égyptiens entre lexique et paléographie », dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, Ramadan B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt Studies in Honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, Le Caire, 2010, p. 283, fig. 4g, avec une possible identification à une guêpe ou un frelon. Notons que l'insecte qui compose une partie du titre de « Chancelier du *bjtj* » d'*Imhotep* est figuré avec une trompe qui le fait identifier selon toute vraisemblance à une guêpe maçonne du type *Rhynchium oculatum* telle que l'insecte hyménoptère peut être vu sur http://www.insecte.org/forum/viewtopic.php?f=3&t=82206 et fut découvert dans les bandages d'une momie (*ibid*., p. 282). Voir aussi pour la reproduction détaillée de cet insecte fig. 15.
[61] *AnLex* 77.3618.
[62] R. WEILL, « Le roi Neterkhet-Zeser et l'officier Imhotep à la Pyramide à degrés de Saqqarah », *REgA* 2, 1928-1929, p. 106-114, avec le titre royal de l'Horus Qâa (fin I^re^ dynastie) *Sn Nb.ty* qui n'est pas déterminant puisqu'il ne peut être lu « frère de celui des Deux Souveraines », le mot *sn* étant déterminé par un nez désignant plus une lecture « Celui que les Deux Souveraines laissent respirer ou embrassent » comme titre royal.
[63] *Sn.nw* : *Wb*. IV, p. 149, 2, « Nur einem (dem König) nachstehend » ; *AnLex* II, 78.3582, ainsi que P. GRANDET, B. MATHIEU, *CEH*, Paris, 2003, § 21.3, p. 236 (remarque).
[64] J.-Ph. LAUER, « Remarques concernant l'inscription d'Imhotep gravée sur le socle de statue de l'Horus Neterikhet (roi Djoser) », dans *Studies in Honor of William Kelly Simpson* II, Boston, 1996, p. 494-498, surtout p. 496.

autre, chacune d'entre elles contribuant ainsi à enrichir la qualité relationnelle et fonctionnelle d'Imhotep à la personne du *bjtj* :

snsn(w) bjtj	celui qui est apparenté au *bjtj*, le compagnon, le proche du *bjtj*, l'ami du *bjtj*.
sn.nw bjtj	l'égal, l'alter ego [65].
sn.wj bjtj	le jumeau du *bjtj* [66].

Pourtant, la graphie sous sa forme d'une réduplication du signe bilitère *sn* peut, au vu des quelques exemples connus à l'époque thinite et dans les Textes des Pyramides (Sethe, *Pyr. Texte*, § 163d), permettre une distinction entre une graphie de *snsn(w)* et celle de *sn.wy* puisque l'une est en général développée par des compléments phonétiques, les unilitères *s* et *n* [67] tandis que l'autre montre une réduplication du signe bilitère [68].

Cette observation privilégie donc en un premier temps une lecture *sn.wy*, voire celle de *sn.nw* plutôt que *snsn(w)* de cette réduplication qui dans l'un ou l'autre cas, porte avec J.-Ph. Lauer sur une dénomination d'Imhotep et non sur celle d'une divinité comme le pensait W. Helck. Elle serait donc à comprendre comme un titre que l'on pourrait traduire comme l'« égal [69] du *bjtj* » transposant peut-être ainsi dans le texte l'image même du face-à-face du nom d'Horus Netjerikhet avec le groupe sur le fronton du piédestal.

Ce titre et sa place vis-à-vis du nom d'Horus soulignent, non nommée explicitement à cet endroit, la position exceptionnelle qu'avait Imhotep à la cour royale du temps de l'Horus Netjerikhet et l'on ne peut s'empêcher de suggérer qu'ils aient été tous deux frères jumeaux ou faux jumeaux, ce qui pourrait aussi expliquer en partie le port de ce titre par Imhotep et les fonctions qu'il dut assumer [70].

---

[65] *Sn.wy bjt* : J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*, *GOF* 29, Wiesbaden, 1994, Quelle 3228, p. 734, et n. 2304 ; ainsi que W. HELCK, dans I. Gamer-Wallert, W. Helck (éd.), *Gegengabe*, *Festschrift E. Brunner-Traut*, Tübingen, 1992, p. 143-150.

[66] *Wb*. IV, 148-149. En effet, la double graphie du bilitère *sn* pour transcrire le mot *sn.wj* trouve un parallèle digne d'intérêt dans la dénomination des deux veaux jumeaux appelés *sn.wj*. Au sujet de cette possible relation d'Imhotep à l'Horus Netjerikhet, voir nos notes 42, 70, 99 et 105.

[67] P. KAPLONY, *Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit* III, *ÄgAbh* 8, Wiesbaden, 1963, n^{os} 371, 539, 551, 554, 599, 599bis, 651 et 696 ; *id*., *Die Inschriften der Ägyptischen Frühzeit Supplement*, *ÄgAbh* 9, Wiesbaden, 1964, n^{os} 888, 920, 937 et 995 ; ainsi que J.-P. PÄTZNICK, *Die Siegelabrollungen und Rollsiegel der Stadt Elephantine*, *BAR-IS* 1339, Oxford, 2005, Kat. 004, 148 et 254.

[68] Voir G. JÉQUIER, *Les Pyramides des Reines Neith et Apouit*, Le Caire, 1933, pl. XIII, Paroi Nord (7) : colonne 372 où la distinction envisagée entre ces deux mots est on ne peut plus clairement illustrée dans ce passage des Textes des Pyramides.

[69] *AnLex* 78.3582 ; et B. VAN DE WALLE, *La chapelle funéraire de Neferirtenef*, Bruxelles, 1978, p. 35, n. 110, et pl. 6.

[70] J.R. BAINES, *LÄ* VI, 1986, col. 1436-1437, *s.v.* Zwilling (Twins) ; *id*., « Egyptian Twins », *Or* 54, 1985, p. 461- 482. Pour cette possibilité relationnelle entre l'Horus Netjerikhet et Imhotep, voir aussi nos notes 42, 66, 99 et 105.

En ce sens, l'idée est ainsi partagée avec R. Weill, D. Wildung et J.-Ph. Lauer [71] entre autres que le groupe faisant face au nom d'Horus de Netjerikhet ne peut être qu'un titre porté par Imhotep lui-même, comme cela avait déjà été pressenti par R. Weill [72]. Élevé ainsi à l'égal du roi dans une fonction très particulière, celle de « Celui qui est *sn.nw bjtj* – l'égal du *bjtj* » [73] point n'est donc besoin d'imaginer un titre particulier de l'Horus Netjerikhet comme C. Firth le fit [74], ou même de postuler l'existence d'une deuxième statue avec une couronne blanche qui aurait porté le titre de *snnwj šmʿj* comme se l'imaginait B. Gunn [75] puisqu'il ne concerne uniquement qu'Imhotep et sa relation avec le titre de *bjtj*.

Cette position en face de l'Horus Netjerikhet, son souverain, suffit-elle à elle seule à expliquer ce face-à-face entre un roi et un particulier ? Cette dénomination « égal du *bjtj* » portée par Imhotep, puisque parfaitement unique en son genre, ne pourrait-elle aussi avoir été le reflet d'une situation historique inédite qui aurait exigé d'Imhotep de devoir porter le poids d'une si lourde charge à un certain moment de sa vie et que C. Firth et W. Helck, entre autres, avaient parfaitement pressentie ? Quelle aurait bien pu en être la raison ?

Que reflète le *bjtj* qui est sans nul doute l'autre titre royal de la titulature complète *nswt bjtj* de tout souverain de l'Égypte pharaonique depuis l'Horus Den (milieu de la I^re^ dynastie) surtout lorsqu'il est utilisé dans ce cas bien précis comme partie d'un titre pour Imhotep. Les textes funéraires sont à ce sujet sans équivoque, la conduite des rituels et des cérémonies appropriées ne pouvant être faite que par l'héritier, le *bjtj* est, entre autres, le fils (Horus) protégeant son père (Osiris, le roi mort) comme le précise le passage suivant [76] tandis qu'un autre texte funéraire provenant de la pyramide de la reine Neith de la VI^e^ dynastie, à l'Ancien Empire, apporte les précisions suivantes [77] :

> *Ḏd mdw : Ḥʿ.tj m bjtj Ḥrw Ḏḥwtj snsn.w jr≠k m sn.wy bjtj Ḥrw Ḏhwtj*
>
> Paroles à dire : « Tu es apparu en tant que *bjtj*, Horus et Thot te sont fraternels comme le sont les deux frères du *bjtj*, Horus et Thot ».

Déjà W. Helck [78] avait fait mention de ce remarquable parallèle au titre porté par Imhotep sur le piédestal de cette statue, mais ne l'avait pas interprété de la sorte préférant du fait du vis-à-vis avec le nom d'Horus y voir une dénomination de divinités, notamment celle des « deux frères », Horus et Thot, du *bjtj*, l'Horus Netjerikhet. Il soulignait aussi l'étroit rapport entre le titre de *bjtj* et les « deux frères », Horus et Thot, dans le contexte de purification, de

---

[71] J.-Ph. LAUER, « Remarques concernant l'inscription d'Imhotep gravée sur le socle de statue de l'Horus Neterikhet (roi Djoser) » dans *Studies in Honor of William Kelly Simpson* II, Boston, 1996, p. 497.

[72] R. WEILL, *REgA* 2, 1928-1929, p. 111 : « Cette inscription du socle où le roi est mentionné et nommé ne concerne donc pas le roi directement ; elle n'est autre chose, en son entier (avec en clausule, nous l'avons remarqué, la mention d'un personnage secondaire), qu'une légende de l'officier Imhotep ».

[73] Notons à ce sujet différentes expressions telles que « le roi comme un *sn.nw* – semblable, égal d'un dieu », *Wb*. IV, p. 149, 6 ou cette autre faisant allusion au *sn.nw (ny) Ḏḥwtj* – « semblable, égal de Thot », P. GRANDET, B. MATHIEU, *CEH*, p. 236 (remarque).

[74] C.M. FIRTH, *ASAE* 26, 1926, p. 99.

[75] B. GUNN, *ASAE* 26, 1926, p. 189 -190 ; et J.-Ph. LAUER, *op. cit.*, p. 493-494.

[76] E. OTTO, « Der Gebrauch des Königstitels *bjtj* », *ZÄS* 85, 1960, p. 143-152, surtout p. 148 ; et *CT* IV, 291.

[77] G. JÉQUIER, *Les Pyramides des Reines Neith et Apouit*, Le Caire, 1933, pl. XIII, Paroi Nord (7) : col. 372 ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leyde, Boston, 2005, p. 321, Nt 226 ; ainsi que G. JÉQUIER, *La Pyramide d'Aba*, Le Caire, 1935, pl. XI, col. 518-519.

[78] W. HELCK, « Zum Statuensockel des Djoser » dans *Gegengabe Festschrift für E. Brunner-Traut*, p. 143-150.

revitalisation, d'ouverture de la bouche, d'habillement du défunt et de son voyage céleste. Parallèlement, il est à garder en mémoire que ces deux très anciennes divinités, Horus et Thot, sont déjà attestées sur les palettes et massues piriformes cérémonielles de la dynastie 0 [79] où elles président, entre autres, au massacre de l'ennemi et à la capture des *rékhyt* ce qui n'est pas sans rappeler la représentation des ennemis de l'Égypte sous les pieds du *bjtj* de notre socle.

Juste derrière le groupe *sn.nw bjtj*, comme un signe de protection, on constate une double alternance des deux signes hiéroglyphiques *tj.t* et *ḏd*, dont la répétition semble mettre en parallèle Imhotep dans son rôle de protecteur et grand prêtre ritualiste et magicien avec la mise en place de tout un système de protection magique durable autour de la création de son titre et de sa propre personne pour celui qui fut pour un temps l'« égal du *bjtj* ». Dans ce cadre particulier de protection, il importait de bien isoler les termes. La représentation de l'abeille en guêpe dans le titre porté par Imhotep trouve de fait dans ce contexte particulier aussi toute sa logique dans son agressivité et sa possibilité d'attaquer et donc de protéger le détenteur de ce nouveau titre spécialement conçu.[80]

Ainsi, la scène centrale est composée de deux éléments se rencontrant en son milieu, du nom d'Horus Netjerikhet suivi du pilier *ḏd* et de l'autre lui faisant face du titre de *sn.nw bjtj* – « égal du *bjtj* » suivi d'une réduplication des signes *tj.t* et *ḏd* [81].

À la formule l'« Horus Netjerikhet est durable » s'opposerait donc une autre le « "*sn.nw bjtj* – égal du *bjtj*" est *tj.t* et durable ». Quant à la réduplication des deux signes hiéroglyphiques *tj.t* + *ḏd*, elle pourrait aussi trouver son explication dans la graphie dupliquée du bilitère *sn* formant le terme *sn.nw*. Chaque composante *sn* qui aurait aidé à former le titre de serait alors comme protégée par la formule « il est *tj.t* et durable », assurant de fait une parfaite protection pour chacune des divinités – Horus et Thot / Seth *nbw.tj*, « Celui d'Ombos » [82], incorporées dans l'exercice de cette fonction royale exceptionnelle par une personne, celle du successeur rituel. Pris sous cet angle, l'on est ainsi mieux à même de comprendre cette manière de protéger la création de ce nouveau titre, et à quel point Imhotep était conscient du poids de cette fonction royale, unique et hors du commun, confiée à un particulier.

---

[79] A.J. SPENCER, *Early Dynastic Objects* V, Londres, 1980, p. 79-80 et pl. 64, fig. 576 (en haut à gauche).

[80] Voir à ce titre les deux reproductions détaillées de chacun des insectes montrant entre autres une trompe pour le type de la guêpe maçonne formant le titre de *ḥtmtj bjtj* – « chancelier du *bjtj* / chancelier de Basse-Égypte » ainsi qu'un type de guêpe ou frelon particulier dans celui de la dénomination de *sn.nw bjtj* – « égal du *bjtj* » [fig. 15-16].

[81] Fig. 13.

[82] Pour la substitution à caractère apotropaïque de Seth par Thot dans le cadre osirien des Textes des Pyramides, voir B. MATHIEU, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire, (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 4) », *ENiM* 4, 2011, p. 138 ; *Pyr.* § 519b, 1507a et [TP 1064], *1853a (Faulkner) sachant que TP 1069 évoque l'« abattoir de Thot » qui peut être mis directement en parallèle avec le § 865c et l'« abattoir de Seth », une substitution pouvant s'expliquer par le caractère violent commun aux deux divinités. En effet, un dieu ibis en compagnie d'une divinité faucon, toutes deux sur leur pavois, sont représentées conduisant des prisonniers au sacrifice ou assistant seul au massacre des ennemis depuis la fin de la dynastie 0, voir A.J. SPENCER, *Early Egypt*, Londres, 1993, p. 79-80, et pl. 64, fig. 576, en haut à gauche ; ainsi que A.H. GARDINER, T.E. PEET, *The Inscriptions of Sinaï* I. *Second Edition Revised and Augmented by J. Černy*, Londres, 1952, pl. III, fig. 7, en haut assistant au massacre des Iountious par le roi Chéops de la IV^{e} dynastie. Pour ce caractère violent de Thot, voir aussi D. KURT, *LÄ* VI, 1985, col. 503, *s.v.* Thot, et la mention de Thot comme « maître du massacre » sur une inscription du Ouadi Kharig (Sinaï) de la V^{e} dynastie.

L'« égal du *bjtj* » serait alors un titre rituel que prendrait la personne chargée officiellement, dans le rôle du fils, le futur héritier, de procéder en tant qu'Horus et Thot/Seth aux cérémonies et rituels des funérailles de son père, le souverain décédé.

Cette prise de fonction exceptionnelle implique aussi malheureusement une situation de même nature : celle du décès de l'Horus Netjerikhet sans descendance. En effet, lorsque le roi mourut, non seulement la reine-mère Nimâathapi, mais l'épouse royale, la reine Hetephernebti et la princesse héritière Intikaes n'étaient plus de ce monde, comme le montrent leurs stèles trouvées en grand nombre dans tout le complexe funéraire royal [83]. On déplorait même la mort en bas âge de deux jeunes membres de la famille royale, dont l'un avait à peine une huitaine d'années [84].

Devant ce *vacuum*, c'est donc à Imhotep que revint l'insigne honneur, normalement réservé au royal héritier, peut-être en sa qualité de frère jumeau de l'Horus Netjerikhet, d'organiser et de diriger les cérémonies funéraires du « Double Enterrement », au « Tombeau Sud » et sous la Pyramide, de l'Horus Netjerikhet.

Dans ce contexte funéraire royal très particulier, l'attention se porte sur l'un des premiers titres que porte Imhotep sur ce socle de statue royale, celui de *jrj pˁ.t* qui explicite donc la fonction exceptionnelle qu'a dû prendre ce haut fonctionnaire dans sa fonction d'héritier rituel comme le précisait déjà W. Helck [85].

Pour une meilleure perception du cadre de cette fonction de *sn.nw bjtj*, l'on ne manquera pas de prendre le contexte archéologique à témoin, dans lequel furent retrouvés les fragments épars de cette statue non loin de la chapelle de culte sise dans la partie sud de la colonnade d'entrée pour prêter une attention plus particulière aux objets qui y furent découverts dans les entrecolonnements, notamment un piédestal / bassin de conception très particulière.

Tandis que l'on se perd en conjectures sur la fonction de l'un ou l'autre des objets trouvés en ces lieux, la découverte d'une sorte de bassin en calcaire orné de quatorze têtes de lionne [86] a fait en revanche l'objet d'une étude fort intéressante de E. Schott [87] et qui illustre on ne peut mieux la spécificité de ce lieu et des objets qui y furent retrouvés *in situ*.

Les têtes de lionne sertissant ce bassin en calcaire qui était lui même supporté par au moins quatre pattes félines, représentent très certainement la déesse lionne *Menet*. Cette divinité léonine était non seulement déesse du ciel (K. Sethe, *Pyr. Texte*, § 1284a), mais était aussi

---

[83] M. BAUD, *Djéser et la IIIe dynastie*, Paris, 2002, p. 84, fig. 18, et p. 285 ; avec d'autres références bibliographiques, J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* I, Le Caire, 1936, p. 187-190. Pour la découverte d'une nouvelle stèle de la reine et de la princesse héritière dans la pyramide à degrés de l'Horus Netjerikhet en 2009, voir http://www.drhawass.com/blog/press-release-new-discoveries-saqqara, cliché de droite.

[84] J.-Ph. LAUER, *op. cit.*, p. 60, avec les indices matériels d'un très riche enterrement dans la Galerie V de ce complexe funéraire.

[85] W. HELCK, *op. cit.*, p. 143.

[86] Fig. 9-10, et C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, pl. 56, et p. 100, fig. 2, « In another bay of the colonnade on the south side was found a curious block of limestone (B on plan, p. 176), the angles being decorated with lions' legs and heads of which two project at each corner (fig. 2). It is a representation in stone of some kind of seat or throne. …Dr. Borchard reminds me that similar seats are represented on the reliefs of the Pyramid Temple of Sahurè at Abusir in connection with the *Hebsed* ». À moins d'une confusion, signalons que ces mêmes « sièges » se retrouvent figurant sur des bas-reliefs du temple solaire de Njouserrê (pl. 23, fig. 56a-b et fig. 58). Selon Kees, les fragments d'une même scène représenteraient la répartition des offrandes (huiles, encens et lin) aux prêtres…feuillet, p. 7.

[87] E. SCHOTT, « Das Goldhaus unter König Pepi II », *GöttMisz* 9, 1974, p. 34, concernant plus particulièrement la déesse lionne *Menet*.

connue par un aspect particulièrement violent de sa personnalité en tant que félin effrayant déchirant ses proies (*CT* V, 210k) – un aspect terrifiant qui semble bien s'inscrire dans la physionomie même des têtes de lionne ornant le bassin ou piédestal en question [88]. Si ces têtes de lionne menaçantes sont disposées autour du bassin, tournées vers l'extérieur, une paire étant même placée respectivement aux quatre angles, c'est qu'elles protègent à l'évidence de l'extérieur ce qu'il y a à l'intérieur, dans le bassin ou ce qu'il y est censé s'y passer, soulignant on ne peut mieux le caractère fortement apotropaïque de ces têtes de félin.

C'est effectivement une statue royale qui y prenait place pendant les cérémonies de la fête *sed* lors d'un rituel nommé *ms(w).t nṯr* que E. Schott traduit par « la naissance / toilette du *netjer* » pour y être oint et paré des vêtements cérémoniels [89] comme il l'est précisé aux époques tardives [90]. C'est d'ailleurs sans doute en sa qualité de déesse des onguents et des étoffes qui comptent parmi les éléments essentiels du rite de l'Ouverture de la bouche de toute statue que la déesse lionne *Menet* était aussi représentée au verso d'un bas-relief commémorant la première fête *sed* du roi Pépy II de la VI[e] dynastie [91].

Et c'est très certainement aussi dans ce contexte qu'il nous faut comprendre les éléments matériels qui furent retrouvés par C. Firth non loin de l'entrée de cette chapelle de culte comme des objets ayant véritablement servi au cérémoniel de l'intronisation ainsi qu'au rituel de l'Ouverture de la bouche de la statue du « *sn.nw bjtj* – l'égal du *bjtj* » Imhotep.

Quant à la disposition même de cette chapelle de culte, elle trouve un parallèle troublant dans celle du « Tombeau Sud » de l'Horus Netjerikhet située à l'angle sud-ouest de la grande cour [92]. De fait, l'on peut tout à fait se demander si cette chapelle de culte située sur le côté sud de l'entrée à colonnes du complexe funéraire royal n'aurait pas été conçue comme la chapelle funéraire du cénotaphe, du « Tombeau Sud » d'Imhotep. D'autant plus que l'on retrouva, non loin de cette dernière, un grand puits de près de 26 m de profondeur au fond duquel se trouvaient trois chambres souterraines remplies de vaisselles de pierre anépigraphes et que cette structure se trouve exactement à côté de celle de l'Horus Netjerikhet, dans l'alignement de son « Tombeau Sud » vers l'est [93].

Ainsi, la partie comprise entre le téménos et le « Tombeau Sud » de l'Horus Netjerikhet avec sa propre chapelle de culte dans l'angle sud-ouest de la grande cour serait à identifier comme une sorte de « Tombeau Sud » d'Imhotep avec sa propre chapelle de culte, qui aurait été situé idéalement à côté de son maître, mettant encore plus en exergue cette puissante relation qui devait exister entre les deux hommes.

Deux « Tombeaux Sud », l'un situé à l'ouest, attribué à l'Horus Netjerikhet, l'autre à l'est, à Imhotep, chacun doté de sa chapelle cultuelle, auraient ainsi pu avoir formé toute la partie sud

---

[88] Voir particulièrement fig. 10 avec le détail de deux de ces têtes de lionnes.

[89] E. NAVILLE, *Festival Hall*, Londres, 1892, pl. II, fig. 4-8 ; E. SCHOTT, « Die Titel der Metallarbeiter », *GöttMisz* 4, 1973, p. 32, n. 3.

[90] *Ibid*., p. 34.

[91] *Id*., *GöttMisz* 9, 1974, p. 33-35.

[92] Voir fig. 5a-b avec deux visions différentes de cette entrée à colonnade notamment celle de droite [fig. 5b] sur laquelle on reconnaît l'emplacement des chambres creusées à partir du puits funéraire (P3) en direction de la chapelle cultuelle.

[93] Voir plan fig. 5b ainsi que C.M. FIRTH, J.E. Quibell, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire , 1935, p. 64, avec la mention de quelque 400 vases de pierre, anépigraphes, recueillis aussi bien du puits que des chambres souterraines ainsi que J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* I-II, Le Caire, 1936, p. 115 qui se demandait déjà s'il ne pouvait pas y avoir corrélation entre cette chapelle à façade à redans et le puits P situé presque en dessous.

du complexe funéraire royal situé à Saqqâra [94], un côté, surtout le sud-ouest, qui a eu une incidence certaine dans la conception des ensembles funéraires royaux et cultuels de la V^e dynastie, en relation qu'il était avec le dieu Sokar [95].

Conclusion

Jamais aucun homme ne fut doté d'un tel destin au cours de sa vie terrestre, celui d'accomplir les funérailles royales de son maître et souverain en tant qu'héritier spirituel, de s'élever dans la sphère divine du *netjer* et d'en revenir de son vivant [96]. Tel semble bien être le message que nous transmet l'inscription d'Imhotep sur le socle de cette statue royale, sans doute celle d'un *bjtj* dont il ne subsiste plus que les pieds sur les *Neuf Arcs* et la fin d'une queue de taureau. Une analyse détaillée de l'inscription d'une parfaite facture et ciselure sur le socle montre que tous les titres sans exception y figurant se rapportent à Imhotep, induisant que la statue qui devait se tenir sur le socle ne pouvait être que sa statue, représenté en tant que *sn.nw bjtj* – « l'égal du *bjtj* » pour pouvoir procéder en tant qu'héritier rituel aux funérailles de son maître

---

[94] J.P. ALLEN, « A Monument of Khaemwaset honoring Imhotep », dans *Gold of Praise*, *Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente*, *SAOC* 58, Chicago, 1999, p. 1-10 avec une invocation à Imhotep ainsi qu'aux divinités du sud et de l'ouest mettant l'« Osiris Sokar Imhotep, fils de Ptah » en directe relation avec la « *setepet* » du « *netjer* » du sud-ouest. Khaemouaset rend ainsi hommage à Imhotep divinisé en tant qu'« Osiris Sokar » et « fils de Ptah » (*ibid*., p. 7a-b et p. 8, n. 12). Pour une relation de Thot avec la « *setepet* », voire la « *setepet resit* » dans laquelle sont invoquées les mêmes divinités du sud et de l'ouest que celles du bassin de Khaemouaset, voir A. MARIETTE, *Abydos* I, Paris, 1869, pl. 44, col. 6 ; et L. HABACHI, *Tavole d'offerta*, Turin, 1977, p. 66-67B : n° 22053 [cat. 1750]). Thot et Imhotep étant interchangeables, la « *setepet netjer* » et la « *setepet resit* » pourraient bien être une seule et même désignation de la partie sud, voire d'un lieu de culte situé dans cette partie du complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet à Saqqâra, dédié à Imhotep divinisé (J.P. ALLEN, *op. cit*., p. 3, fig. 12a-b et fig. 13a-b, ainsi que p. 4, fig. 14 a et p. 8-9).

[95] Concernant l'importance de cette partie sud du complexe funéraire royal, voir aussi C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* II. *Plates*, Le Caire, 1935, pl. 15 et pl. 42 où l'inscription « *ms(.t) ḥrj qnb.t rsj.t* – Fête / (Re)Naissance (par) celui qui est sur le coin sud » figure sur deux des stèles des appartements souterrains nord et sud. Notons à ce sujet que la désignation *ḥrj qnb.t rsj.t* sur le mur sud (!) de la chapelle de Sokar dans le temple de Séthy Ier à Abydos dédié précisément aux divinités de la région memphite (H. KEES, « Eine Liste memphitischer Götter im Tempel von Abydos », *RecTrav* 37, 1915, p. 71 [41] et p. 76 d ; *KRI* I, p. 176, 2 [41] ; et *LGG* 5, 386a) ainsi que celle d'une des quatre divinités posées aux coins du sarcophage royal de Psousennès, celui du sud, (P. MONTET *et al*., *La Nécropole royale de Tanis* II. *Psousennès*, Paris, 1961, pl. 82) permet de suggérer que « Celui qui est sur le coin sud », cet oiseau rapace posé sur le signe de l'ombre 𓉔, pourrait bien avoir été la plus ancienne désignation et représentation du dieu Sokar. C'est aussi à l'image de la course solaire, du sud-ouest vers le nord-ouest, qu'était rendu le rituel journalier autour du tombeau royal, voir P. POSENER-KRIÉGER, *Les Archives du Temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï* II, *BiEtud* 65/2, Le Caire, 1976, p. 437 et p. 540, n. 5. En ce sens, voir aussi T.A.H. WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt*, Londres, 2000, p. 179 et figure 3 (en bas à droite), où la barque Maâty est dite érigée au « coin sud » - *qnb.t rsj.t* (du complexe pyramidal) de Néferirkarê, cette dernière étant directement associée à Sokar ainsi qu'à Rê (E. BROWARSKI, *LÄ* V, 1984, col. 1055, *s.v*. Sokar ; et R. ANTHES, « Die Sonnenboote in den Pyramidentexten », *ZÄS* 82, 1957, p. 85-89 ; ainsi que G.A. GABALLA, K.A. KITCHEN, « The Festival of Sokar », *Or* 38/1, 1969, p. 14 et p. 46). Pour C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire* I, *GÖF* 28.1, Wiesbaden, 1994, p. 56, il y a affirmation du pouvoir royal, celui du roi mort et celui du roi vivant sur les sphères terrestre et céleste avec une possible indication de l'Horus Netjerikhet « Djoser » tirant la barque de Sokar (C.M. FIRTH, J.E. QUIBELL, *The Step Pyramid* I-II, Le Caire, 1935, p. 139, pl. 109, fig. 1 en haut à gauche).

[96] L'on peut d'ailleurs se demander si cet incroyable acte d'*Imhotep* – parvenir dans la sphère du *netjer* et en revenir –, en sa qualité de magicien, grand érudit et connaisseur de tous les rituels, ne serait point à l'origine de la *zp tpj*, de cette toute « première fois » à laquelle l'us et coutume voulaient que tout magicien de ce nom, fasse référence, aux époques ultérieures, lorsqu'il se préparait à accéder à l'état de *netjer* pour revenir ensuite dans le commun des mortels.

l'Horus Netjerikhet mort sans descendance. Car c'est bien d'une tragédie qu'il s'agit puisque toute la famille et descendance royale, son épouse, la reine Hetephernebti, leur fille, la princesse héritière Intikaes et au moins deux enfants en bas âge étaient décédés au cours de son règne, comme le montrent les Galeries I-V sur le côté est de la pyramide à degrés qui avaient été aménagées pour abriter les corps et le riche mobilier funéraire des membres de cette famille royale ainsi que le serdab familial, le tout premier, qui avait été érigé en leur honneur dans la Cour du *heb-sed* et dont il ne subsiste aujourd'hui que quatre paires de pieds, celles de deux femmes adultes que l'on peut identifier à la reine et à la princesse héritière ainsi que de celles de deux petits enfants [97].

L'Horus Netjerikhet mort sans descendant, sa famille royale étant pratiquement éteinte [98], seul Imhotep, peut-être en sa qualité de frère jumeau du roi [99], et revêtant les plus hautes fonctions de son époque, était en somme susceptible d'avoir le privilège de procéder aux rituels funéraires de son maître.

Pour ce faire, il fut dans l'obligation de créer un nouveau titre lui permettant exceptionnellement d'entrer dans la sphère divine du *netjer* en tant que *sn.nw bjtj* que l'on rendra par « l'égal du *bjtj* », le *bjtj* étant l'héritier et successeur en qui sont incorporées les deux fonctions inhérentes à Horus et Thot lors des cérémonies funéraires du roi défunt et non, comme le pensait W. Helck [100] ou J. Kahl la seule désignation du roi défunt. Parfaitement conscient de la portée de la création du titre de , Imhotep le « sécurisa » magiquement sur le piédestal de la statue en doublant sa protection par le groupe des signes *ḏd* et *tj.t* se rapportant à chacun des signes bilitères *sn* ainsi qu'en changeant dans la transcription du titre de *bjtj* la physionomie de l'abeille en guêpe, plus agressive en cas d'attaque et donc garante d'une efficace protection.

---

[97] J.-P. PÄTZNICK, «Le complexe funéraire et jubilaire de la Pyramide du pharaon "Djéser" à Saqqâra : Un monument dédié aussi pour la toute première fois à la famille royale », *Toutankhamon* 41, 2008, p. 51-58, entre autres p. 58.

[98] Notons à cet endroit que cette tragédie familiale semble s'être poursuivie sous le direct successeur de l'Horus Netjerikhet l'Horus Sanakht comme le montre ce tout jeune membre de la famille royale, âgé à peine de deux ans, qui fut inhumé dans un petit sarcophage en bois revêtu de feuilles d'or dans le complexe funéraire dit de l'Horus Sekhemkhet entre la pyramide et une structure en forme de plateforme située au sud de celle-ci (J.-Ph. LAUER, *Die Königsgräber von Memphis*, Herrsching, 1991, p. 112-113). Pour l'attribution de la dite pyramide de l'Horus Sekhemkhet à l'Horus Sanakht et la position de ce roi en tant que direct successeur de l'Horus Netjerikhet, voir J.-P. PÄTZNICK, *Die Siegelabrollungen und Rollsiegel der Stadt Elephantine*, *BAR-IS* 1339, Oxford, 2005, p. 76-79, Tab. 32.

[99] Voir n. 42, 66, 70 et 105. R. STADELMANN, *Die ägyptischen Pyramiden*, Mayence, 1991, p. 266-267, n. 127 l'ayant postulé le premier, ce lien ne peut être écarté des considérations, surtout au vu de l'étroite relation qu'avaient les deux hommes de leur vivant et qui perdura après leur mort dans la littérature tardive, la mémoire des hommes allant même parfois jusqu'à les confondre comme dans Manéthon, où le roi Djoser est dit avoir exercé l'art de guérir, découvert la technique de construire avec des pierres taillées et avoir favorisé les lettres, est tenu apparemment pour Imhotep (Asklépios), W.G. WADDEL, *Manetho*, Aberdeen, 1956, p. 41-45 ainsi que D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Munich, Berlin, 1977, p. 88-89. Les dénominations de *wp jnr* de Djoser (Horus Netjerikhet) dans un graffito du Nouvel Empire dans la Pyramide de Khendjer à Saqqâra sud et de *wbꜣ jnr* comme nom du ritualiste en chef au temps du roi Nebka dans le P. Westcar pourraient aussi y faire allusion, voir H. Jenni, « Der Papyrus Westcar », *SAK* 25, 1998, p. 119-120, n. 29 ; G. JÉQUIER, *Deux Pyramides du Moyen Empire*, Le Caire, 1933, p. 13-14. Concernant l'appellation *wp jnr* de Djoser, voir plus récemment D. WILDUNG, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewusstsein ihrer Nachwelt*, *MÄS* 17, Berlin, 1969, p. 72-73, Doc. XVI. 80 ; A.J. PEDEN, *The Graffiti of Pharaonic Egypt*, *ProblÄg* 17, Leyde, Boston, Cologne, 2001, p. 98-99 ; H. NAVRÁTILOVÁ, *The Visitors' Graffiti of Dynasties XVIII and XIX in Abusir and Northern Saqqara*, Prague, 2007, p. 27, graffito M.2.13.P.19.1.

[100] W. HELCK, *op. cit.*, p. 144-150. Pour lui, le roi défunt aurait été « réincarné » dans cette statue.

Portant les deux titres de *jrj pˁ.t* et de *sn.nw bjtj*, Imhotep put ainsi jouer le rôle du successeur rituel, comme l'avait déjà justement proposé W. Helck, au cours de la confection de la statue non du roi défunt, mais de la sienne propre, celle de *bjtj* ou plus exactement du *sn.nw bjtj* qui incorporait, de fait, les fonctions et les propriétés des deux dieux Horus et Thot / Seth chargés lors des cérémonies funéraires royales d'accompagner l'Horus Netjerikhet dans le monde du *netjer*.

Pour ce faire, l'on procéda à la consécration de cette statue lors de la cérémonie intitulée *ms(w).t nṯr* ou la « (re)naissance du *netjer* » au cours de laquelle la statue royale fut placée dans un bassin orné de quatorze têtes de lionne représentant la déesse léonine *Menet*, retrouvé encore *in situ*, pour y être ointe [101] et vêtue comme le proposait déjà avec justesse R. Drenkhahn dans son étude [102] ainsi que pour procéder au rituel essentiel de l'« Ouverture de la bouche » de cette statue ce qui explique précisément la séquence des deux titres portés par Imhotep sur ce piédestal.

À ce moment précis, Imhotep n'est plus un particulier. Ayant rejoint pour un temps le monde du *netjer*, il a plein pouvoir ; c'est pourquoi sont inscrits son nom et tous ses titres sur la statue le représentant en tant qu'héritier rituel en sa qualité de *sn.nw bjtj* pour le roi défunt, l'Horus Netjerikhet.

L'inscription sur le socle ne peut donc être considérée *a fortiori* comme une dédicace d'un particulier à son maître comme le pensait aussi J.-Ph. Lauer [103], car elle est bien celle d'un égal dans le monde du *netjer*, entre père et fils, souverain défunt et héritier, celle du *bjtj*, les trois types de titulatures appartenant à Imhotep.

C'est dans ce cadre particulier que le titre de *sn.nw bjtj* que porte Imhotep prend toute sa valeur puisqu'en lui sont ainsi incarnés par un jeu délibéré d'écriture les deux frères, Horus et Thot / Seth, responsables tous deux dans les textes funéraires de la purification et de l'accueil du roi défunt au sein de ses pères comme le fait remarquer J. Kahl [104].

C'est dans cette seule et unique fonction de *sn.nw bjtj* le faisant accéder à la sphère du *netjer* qu'Imhotep put faire accueillir et accepter son « père », l'Horus Netjerikhet, au sein des *netjerou*.

Ainsi, le génie créateur d'Imhotep trouve une fois de plus sa pleine mesure dans l'élaboration et la graphie du titre de puisqu'elle permet, d'une part, de mettre en valeur son rôle au cours de la cérémonie de la *ms(w).t nṯr* – « (re)naissance du *netjer* » et de l' Ouverture de la

[101] Le poli de la surface peut déjà exclure les traces d'une libation (vin, eau natronée, lait) onguent ou parfum telles qu'elles sont encore visibles sur la statue agenouillée de Hetepdief au Musée égyptien du Caire, Fr. TIRADRITTI, *Trésors d'Égypte*, Paris, 1999, p. 49, l'écoulement de la libation se serait répandu sur les autres oiseaux de la frise et aurait très certainement altéré l'inscription, ce qui n'est pas le cas. Pour les traces d'un effacement dû à la pose des mains répétée sur la statue en signe de vénération, voir G. LEGRAIN, *ASAE* 14, 1914, p. 17. Voir aussi notre note 107.

[102] R. DRENKHAHN, *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im Alten Ägypten*, *ÄgAbh* 31, Wiesbaden, 1976, p. 64.

[103] J.-Ph. LAUER, « Remarques concernant l'inscription d'Imhotep gravée sur le socle de statue de l'Horus Neteri-khet (roi Djoser) », *Studies in Honor of William Kelly Simpson* II, Boston, 1996, p. 496.

[104] J. KAHL, « *nsw* und *bit* », dans E.-M. Engel, V. Müller, U. Hartung (éd.), *Zeichen aus dem Sand Streiflichter aus Ägyptens Geschichte zu Ehren von Günter Dreyer*, *Menes* 5, 2008, p. 333-334, avec mention du *sn.wi bit* - « die beiden Brüder des *bit*-Königs ».

bouche de sa statue en tant que *sn.nw bjtj* – « égal du *bjtj* » et de souligner d'autre part, le probable lien familial étroit qui a dû exister entre les deux hommes [105].

Jamais de mémoire d'homme, il n'y eut une telle ascension dans la vie d'un simple mortel, de celui qui devait être vénéré comme nul autre dans toute l'Égypte à travers les siècles, surtout à la période grecque et romaine comme une divinité à part entière, l'intercesseur par excellence entre le monde des dieux et celui des hommes. C'est sans doute en cette qualité particulière, surtout celle de « Celui qui fait vivre les *Rekhit* » [106] que cette statue fut véritablement vénérée par la population locale comme le montrent les traces d'effacement du détail du plumage et du poli de la surface de l'oiseau *rḫj.t* du milieu du piédestal de cette statue dus à l'application des mains sur cette partie du piédestal, juste en face des pieds de la statue de l'« égal du *bjtj* » , en signe de profonde dévotion [107]. Cette pratique est un fort indice de la renommée de cette statue au sein de la population [108], statue qui devait se trouver, de fait, en un lieu accessible à tous, sans doute à l'entrée de la colonnade du complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet – « Djoser » [109] et dont le culte se serait donc étendu sur une longue période permettant ainsi de préciser la destruction de cette statue probablement aux époques récentes, post gréco-romaines [110].

La mémoire d'Imhotep s'est ainsi conservée jusqu'à nos jours, traversant les temps, comme celle du plus ancien et illustre des lettrés que l'Ancienne Égypte ne nous ait jamais donné d'admirer tandis que la quête de son tombeau dans les sables de Saqqâra, à ce jour jamais retrouvé ou tout du moins jamais formellement identifié comme tel, fait et fera sans doute rêver, à la suite de W.B. Emery moult d'entre nous, et notamment ce grand connaisseur et « Liebhaber » de l'Égypte ptolémaïque et romaine à qui j'ai le grand plaisir de dédier cette petite étude, lui adressant par là même, au-delà des époques et dynasties qui nous séparent, ce très révérencieux petit clin d'œil.

---

[105] Le fait d'être un possible frère jumeau ou faux jumeau de l'Horus Netjerikhet, mort sans descendance, pourrait aussi expliquer le rôle essentiel qu'*Imhotep* ait pu jouer en tant que rituel héritier consacrant une statue royale à son nom en sa qualité d'« égal du *bjtj* ». Voir aussi nos notes 42, 66, 70 et 99.

[106] Voir à ce titre l'ouvrage de référence de D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, 1977, § 19, p. 40-42, pl. V.

[107] Pour cette pratique de vénération populaire, voir G. LEGRAIN, *ASAE* 14, 1914, p. 17 ; ainsi que A.P. KOZLOFF, B.M. BRYAN, *Aménophis III Le Pharaon-Soleil*, Paris, 1993, p. 213, avec les traces visibles de cet effacement d'une partie de ce papyrus. Je tiens à remercier B. Mathieu pour avoir attirer mon attention sur ce type de document et pratique qui nécessiterait une étude approfondie des plus intéressantes puisque ce type d'usure a pu être observé par G. Legrain « en bien des endroits de Karnak et des monuments pharaoniques ».

[108] L'on peut aussi suggérer que la présence des deux noms, celui de l'Horus Netjerikhet appelé plus tard « Djoser » et celui d'Imhotep sur ce même piédestal ait pu inciter à y reconnaître une seule et même personne à vénérer, contribuant par là-même à la fusion des deux noms et donc à leur confusion dans les esprits. Voir à ce sujet la n. 99.

[109] Cette position aux portes d'entrées de sanctuaires ou temples ou de passages semble avoir été particulière à Imhotep sans doute due au rôle d'intercesseur joué entre le sacré et le profane, D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, 1977, p. 42, n. 2, p. 136-137 et p. 153-221 (Deir el-Bahari : Temple d'Hatchepsout).

[110] Le fond de la chapelle étant la seule partie de cette construction à couloir en chicane a avoir été détruite laisse suggérer l'enlèvement de la statue par ce côté pour mieux la détruire ce que semble aussi corroborer la découverte de son socle cinq mètres à peine au sud du téménos dans le prolongement même de cette chapelle ainsi que les fragments épars de cette statue retrouvés non loin de là, voir J.-Ph. LAUER, *La Pyramide à degrés* I-II, Le Caire, 1936, p. 115 et pl. XXXVIII, plan III (chapelle E-F).

Fig. 1. Fronton du piédestal de la statue royale avec inscription (d'après C.M. Firth, J.E. Quibell, *The Step Pyramid* II. *Plates*, Le Caire, 1935, pl. 58 en bas).

Fig. 2. Piédestal de la statue royale : Les *Neufs Arcs* (© D. Meeks).

Fig. 3. Piédestal de la statue royale : la frise des trois vanneaux *Rekhit* (© D. Meeks).

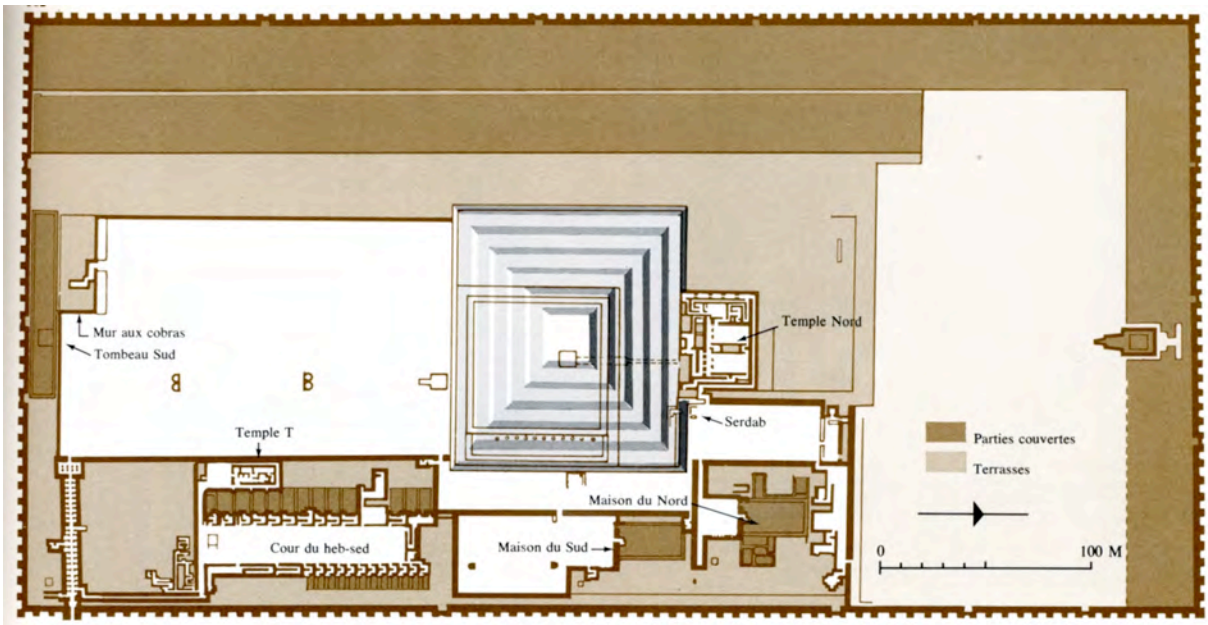
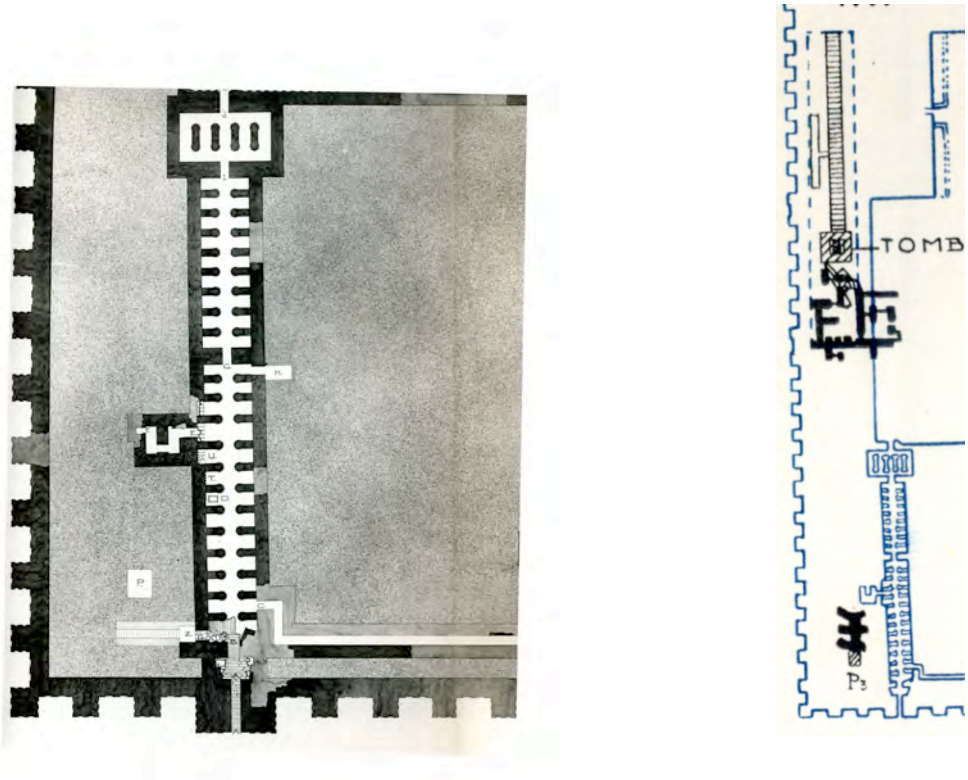


Fig. 4. Le complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet à Saqqâra : plan d'ensemble (d'après C. Aldred *et al.*, *Le temps des Pyramides*, Paris, 1978, fig. 362).



a **b**

Fig. 5. Le complexe funéraire de l'Horus Netjerikhet à Saqqâra : (**a**) entrée à colonnes et chapelle E-F (d'après C.M. Firth, J.E. Quibell, *op. cit.*, pl. 54) ; (**b**) vue du « Tombeau sud » et du puits P3 avec leur chapelle respective (d'après J.-Ph. Lauer, *La Pyramide à degrés* III, Le Caire, 1939, pl. XXII).

Fig. 6. Statue royale reconstituée par H. Sourouzian (d'après M. Baud, *Djéser et la III^e^ dynastie*, Paris, 2002, p. 120, fig. 31).

Fig. 7. Statue royale : détails de la ceinture ornée de pendentifs à l'effigie de la déesse Bat (d'après C.M. Firth, J.E. Quibell, *op. cit.*, pl. 59, cliché du bas).

Fig. 8. Partie de l'inscription du piédestal de la statue royale avec la titulature d'Imhotep (© D. Meeks).

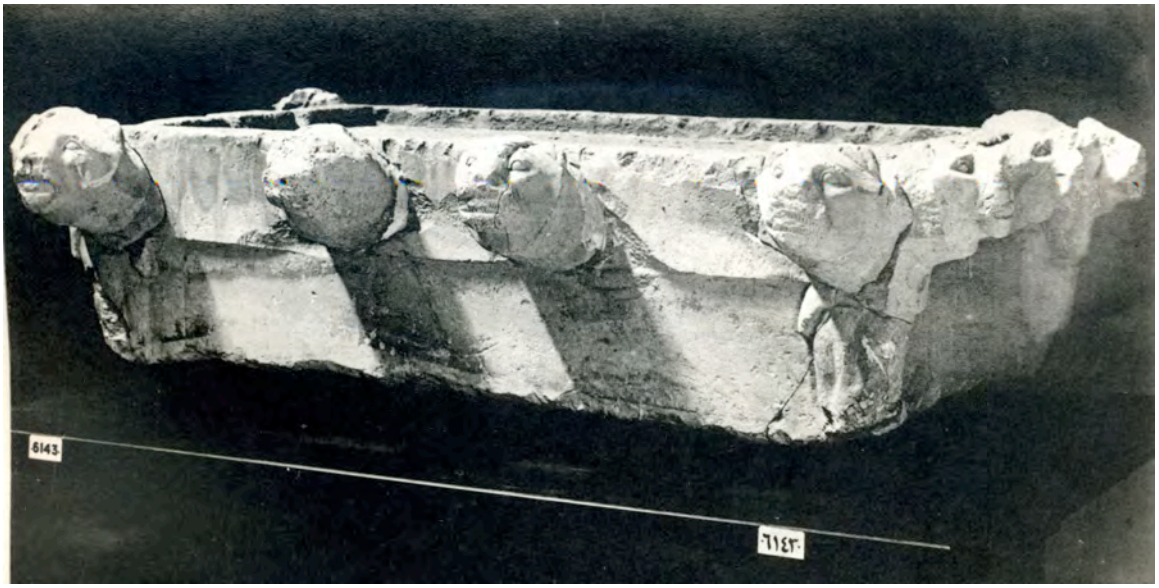


Fig. 9. Entrée à colonnes : bassin à 14 têtes de lionne (C.M. Firth, J.E. Quibell, *op. cit.*, pl. 56, cliché du haut).

Fig. 10. Entrée à colonnes : détails de têtes de lionne du bassin (*ibid*, pl. 56, cliché du bas).

Fig. 11. Inscription du piédestal de la statue royale : partie centrale avec détails du pilier *djed* et du noeud *tit* (© D. Meeks).

Fig. 12. Inscription du piédestal de la statue royale : détails de la titulature d'Imhotep (© D. Meeks).

Fig. 13. Détail de la partie centrale de l'inscription du piédestal (© D. Meeks).

Fig. 14. Détail du nœud *tit* et du pilier *djed* de l'inscription (© D. Meeks).

Fig. 15. Détail de l'« abeille » du titre « chancelier du *Bjtj* » (© D. Meeks).

Fig. 16. Détail de la guêpe du titre d'« égal du *Bjtj* » (© D. Meeks).

Apis, Mnévis, l'Occident et l'Orient

Stéphanie Porcier

DANS L'ENSEMBLE des documents relatifs au taureau sacré d'Héliopolis, Mnévis, on recense une unique attestation de l'épithète « Celui qui préside à l'Orient ». Celle-ci se trouve dans la liste de divinités classées par heures du P. BM EA 10569, communément appelé le *Book of Hours* (époque ptolémaïque) :

(23,21) [1],

Mr-wr ḫnty Jꜣbt.t.

Deux lignes plus haut, Apis est invoqué en tant que « Celui qui préside à l'Occident » :

(23,19),

Ḥp ḫnty Jmnt.t.

Cette épithète est courante pour le taureau sacré de Memphis mais uniquement lorsqu'il est assimilé à Osiris sous les formes Osiris-Apis et Apis-Osiris [2]. L'absence de référence nominative au dieu des morts fait supposer que l'épithète du taureau de Memphis dépend d'une autre tradition, ce que confirme sans doute le fait que Mnévis intervienne en tant que patron du point cardinal opposé, les deux bovins formant ici à l'évidence un couple.

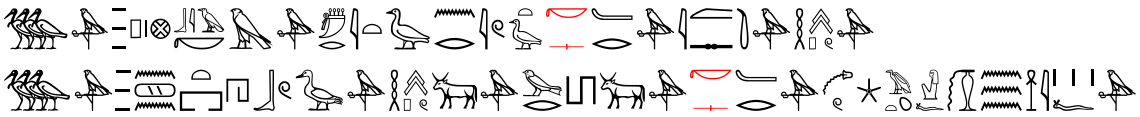
La confrontation d'un papyrus des archives sacerdotales de Tebtynis (I^er^ siècle) avec le papyrus bilingue Rhind I (an 9 av. J.-C.) corrobore l'association d'Apis et de Mnévis avec l'Occident et l'Orient. Le premier de ces deux documents énumère les membres des *baou* des villes de Pé et Nékhen dont font partie les deux taureaux sacrés et ce, dans une liste de divinités liées à la barque solaire [3] :

---

[1] R.O. FAULKNER, *An Ancient Egyptian Book of Hours (Pap. Brit. Mus. 10569)*, Oxford, 1958, p. 16, 37*.

[2] D. DEVAUCHELLE, « Une invocation aux dieux du Sérapéum de Memphis », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84, 1998, p. 593-595 ; *id.*, « Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au I^er^ millénaire av. J.-C. », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au I^er^ millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée (université Lumière-Lyon* 2*), les 8 et 9 juillet 2005*, *BiEtud* 153, 2010, p. 52-55.

[3] J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*, *The Carlsberg Papyri* 2, *CNIP* 17, Copenhague, 1997, p. 288, pl. 29, 29a (4,11-4,12).



Bꜣ.w P : bjk ḏr.t nr.t k(y)-ḏd Ḥr Jmstj Ḥpw.

Bꜣ.w Nḫn : hb Ḥp Mr-wr k(y)-ḏd Ḥr pw Dwꜣ-mw.tꜣf Qbḥ-sn.wꜣf.

Les *baou* de Pé : le Faucon, le Milan, le Vautour. Variante : Horus, Amset, Hâpi.

Les *baou* de Nékhen : l'Ibis, Apis, Mnévis. Variante : Horus, Douamoutef, Qébehsénouf.

L'appartenance d'Horus (l'Ancien) et de ses fils à ces deux collèges divins est traditionnelle, la première attestation se trouvant dans les Textes des Sarcophages [4]. Quant à celle d'Apis, de Mnévis, du Milan, du Vautour, du Faucon et de l'Ibis, on n'en recense aucun autre parallèle. Toutefois, ce texte révèle à travers ses variantes que ces derniers étaient associés à Horus et ses quatre Enfants :

– le Faucon et l'Ibis avec Horus,

– le Milan avec Amset,

– le Vautour avec Hâpi,

– Apis avec Douamoutef

– Mnévis avec Qébehsénouf.

L'identification de ces rapaces et bovins sacrés avec les Enfants d'Horus, gardiens des viscères des défunts se retrouve dans un passage relatif à la momification du papyrus Rhind I [5] :

Jdrꜣk m bjk hb jmy.w-ḫ.tꜣk m ḏr.t nr.t Ḥp Mr-wr.

Ton cœur est le Faucon et l'Ibis, tes viscères [6] sont le Milan, le Vautour, Apis et Mnévis.

Dém. :

Pꜣyꜣk ḥꜣty m bjk hb nꜣ nṯr.w n [ḫ.tꜣk] m ḏr.t nr.t Ḥp Mr-Wr.

Ton cœur est le Faucon et l'Ibis, les dieux de [ton ventre] sont le Milan, le Vautour, Apis et Mnévis.

---

[4] « Je connais les *baou* de Pé, ce sont Horus, Amset et Hâpi » : *CT* II, 348b-c (*idem* dans la formule 112 du Livre des Morts). « Je connais les *baou* de Nékhen, ce sont Horus, Douamoutef et Qébéhsénouf » : *CT* II, 361d-362a-b (*idem* dans la formule 113 du Livre des Morts).

[5] G. MÖLLER, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museums zu Edinburg*, *DemStud* 6, 1913, p. 16-17 (I, 2h7 ; I, 2d7). Traduction chez M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009, p. 320.

[6] Litt. : « Ceux qui sont dans ton ventre » (*jmy.w-ḫ.tꜣk*).

S. Schott, qui fut le premier à rapprocher les papyrus Tebtynis et Rhind I, rappelait à ce propos que les quatre Enfants d'Horus étaient connus pour être associés aux points cardinaux [7] :

– Amset avec le Sud,

– Hâpi avec le Nord,

– Douamoutef avec l'Ouest,

– Qébehsénouf avec l'Est [8].

Celui-ci ajoute en outre que les Textes des Pyramides attestent une association de Nephthys au Sud (TP 217, § 153a) et d'Isis au Nord (TP 217, § 155a). En poussant plus loin la réflexion de S. Schott, nous en déduisons donc les groupements suivants :

– Milan = Nephthys – Amset – Sud,

– Vautour = Isis – Hâpi – Nord,

– Apis – Douamoutef – Ouest,

– Mnévis – Qébéhsénouf – Est.

Les associations Apis/Occident et Mnévis/Orient attestées par le *Book of Hours* se voient donc confirmées. Cette tradition trouve peut-être son origine dans le caractère respectivement lunaire et solaire d'Apis et de Mnévis auquel les sources grecques et latines font souvent référence [9], les deux luminaires étant liés à l'Occident et l'Orient [10].

[7] S. SCHOTT, « Falke, Geier und Ibis als Krönungsboern », *ZÄS* 95, 1969, p. 65. D'après : H. NELSON, *Festival Scenes of Ramses III*, *Medinet Habu* IV, *OIP* 51, Chicago, 1940, pl. 205A (14-22) et 213 (5-13) ; *Edfou* V, 132, 10-133, 4. Voir également O. KEEL, *Vögel als Boten*, *OBO* 14, Fribourg, Göttingen, 1977, p. 128-129.

[8] Cela explique l'ordre canonique des Enfants d'Horus – Amset, Hâpi, Douamoutef, Qébehsénouf (Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 74) – qui correspond à celui des points cardinaux selon les anciens Égyptiens : Sud, Nord, Ouest, Est (G. POSENER, « Sur l'orientation et l'ordre des points cardinaux chez les Égyptiens », *NAWG* 1, 1965, p. 69-78).

[9] Voir principalement AMMIEN MARCELIN, *Histoire de Rome*, Livre XXII, XIV.7 ; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Preparatio Evangelica*, Livre III, 13.

[10] Voir en ce sens M. TARDIEU, *Trois mythes gnostiques. Adam, Éros et les animaux d'Égypte dans un écrit de Nag Hammadi (II, 5)*, Paris, 1974, p. 226.

Table des matières

Volume 1

Avant-propos ..... I-IV

Bibliographie de Jean-Claude Grenier ..... V-X

Florence Albert et David Ojeda

Les portraits de l'empereur Hadrien en Égypte 1-6

Martine Assénat et Antoine Pérez

Amida restituta 7-52

Sydney H. Aufrère

Le Chesydre de Nicandre et l'hydre d'Ésope et d'Élien 53-64

Laure Bazin

Transfert de motifs pharaoniques
dans quelques péripéties nocturnes des Pères du désert 65-80

Sébastien Biston-Moulin

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(t)*
et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III 81-102

Charlène Cassier

Hathor maîtresse d'Atfih
auprès des complexes funéraires royaux du Moyen Empire 103-110

Julie Cayzac

Jeux d'ombre et de lumière à Philae.
Placages métalliques et « structures couvrantes » dans le téménos d'Isis 111-144

Alain Charron

Un Harpocrate arlésien 145-158

François Chausson

Un groupe statuaire à *Patara* et des dédicaces à *Tentyris*. Hadrien en famille 159-180

Michel Christol

Les dernières étapes de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecieus Laetus 181-196

Tables des matières 197-202

Volume 2

Philippe Collombert

À propos des toponymes de la stèle Bucheum n° 9 203-212

Didier Devauchelle

Pas d'Apis pour Sarapis ! 213-226

Sylvie Donnat

Gestion *in absentia* du domaine familial.
À propos des lettres aux morts et des documents d'Héqanakht 227-242

Françoise Dunand

Des images sauvées de l'oubli 243-252

Khaled El-Enany

Le pharaon hiéracocéphale Ramsès II 253-266

Marguerite Erroux-Morfin

Guirlandes de « chardons », feuilles de perséa et fleurs de lotus 267-282

Luc Gabolde

Ṭāma et Chāma. Éléments d'une enquête sur le nom des colosses de Memnon 283-294

Marc Gabolde

Smenkharê à Ugarit ? 295-330

Claudio Gallazzi

Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis 331-344

Annie Gasse

L'enfant et les sortilèges.
Remarques sur la diffusion tardive des « stèles d'Horus sur les crocodiles » 345-358

Jérôme Gonzalez

Infans anserem strangulat : est-ce un jeu pour Harpocrate ? 359-374

Ivan Guermeur

À propos du cheval, d'Horus et d'un passage du *de Iside* de Plutarque 375-382

David Klotz

The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim 383-396

Tables des matières 397-402

Volume 3

Véronique Laurent

Des monuments migrateurs. De Tjekou à Tjekou 403-428

Vanina Lefrancs

Les tribulations d'une tombe de Deir al-Medîna
(O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496) 429-470

Paolo Liverani

Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma 471-488

Magali Massiera

La tresse d'Héliopolis 489-498

Bernard Mathieu

Et tout cela exactement selon sa volonté.
La conception du corps humain à Esna (*Esna* n° 250, 6-12) 499-516

Dimitri Meeks

La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne 517-546

Jürgen Osing

Notizen zum Tebtunis-Onomastikon 547-550

Stéphane Pasquali

La huitième heure du *Book of Hours*.
Une invocation aux divinités et aux défunts de la nécropole de Memphis 551-562

Jean-Pierre Pätznick

Être ou comment Imhotep accéda au monde des dieux et en revint..... 563-592

Stéphanie Porcier

Apis, Mnévis, l'Occident et l'Orient 593-596

Table des matières 597-602

Volume 4

Isabelle Régen

Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des « linceuls »
d'époque romaine provenant de Saqqâra 603-648

Jérôme Rizzo

Sur l'expression *jʿ-jb* et ses variantes 649-660

Alessandro Roccati

Sinuhe come prototipo di Marco Polo (Note Letterarie - V) 661-666

Vincent Rondot et Olga Vassilieva

Sobek-Rê et Pramarès au musée Pouchkine 667-674

Frédéric Rouffet

Ḥkɔw, *ɔḫw* et *md.t*, éléments essentiels d'un rituel égyptien 675-690

Pierre Sauzeau

Toponymie, idéologie et mythologie 691-698

Frédéric Servajean

Atteindre le temps et l'éternité.
À propos des épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* 699-718

Marie Susplugas

Domitien victime de l'Histoire ?
La construction littéraire de l'empereur maudit 719-742

Christophe Thiers

Souvenirs lapidaires d'une reine d'Égypte. Cléopâtre Philopâtor à Tôd 743-754

Youri Volokhine

Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin.
D'Hathor à Baubô, un parcours revisité 755-772

Mey Zaki

Un bloc inédit de Tourah 773-778

Christiane Zivie-Coche

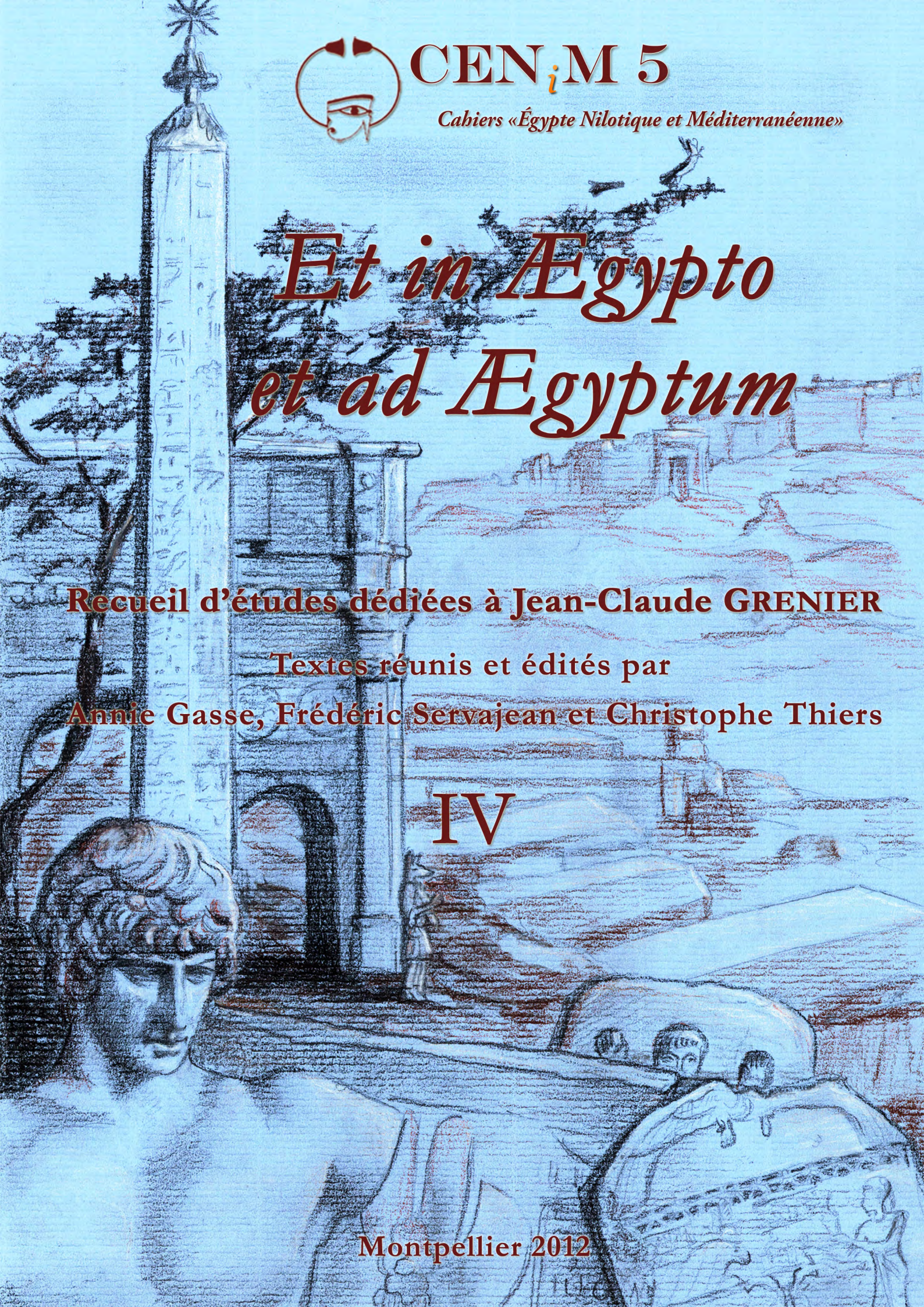
Khentetiabtet, l'invention d'une déesse tout orientale 779-808

Table des matières 809-814

Étudiants, collègues et amis, égyptologues, hellénistes ou romanistes – nombreux sont les auteurs qui ont tenu à offrir leur contribution à ces Études dédiées à Jean-Claude Grenier, titulaire de la chaire d'égyptologie de l'université Paul Valéry-Montpellier 3.

L'extrême variété des sujets abordés offre un reflet fidèle de la multiplicité des intérêts qu'a toujours manifestée Jean-Claude Grenier pour l'histoire antique de la Vallée du Nil et du monde méditerranéen des Césars. C'est aussi une brillante illustration des innombrables étincelles que peut allumer un savant aussi chaleureux dans des esprits différents par leur formation, par leurs intérêts et leur culture. Ces participations aussi généreuses qu'enthousiastes occupent quatre volumes et couvrent plus de deux mille ans d'histoire. Outre des études d'égyptologie « classique », on y trouvera nombre de travaux consacrés aux dernières périodes de l'histoire de l'Égypte ancienne : l'Égypte sous domination romaine et la diffusion des croyances égyptiennes hors d'Égypte sont abordées de manière multiforme. Ces pages d'égyptologie originale s'inscrivent *in Ægypto et ad Ægyptum*…

ISSN 2102-6637



CENiM 5

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude GRENIER

Textes réunis et édités par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

IV

Montpellier 2012

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

CENiM 5

Cahiers de l'ENiM

Et in Ægypto et ad Ægyptum

Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier

Textes réunis et édités

par

Annie Gasse, Frédéric Servajean et Christophe Thiers

* * * *

Montpellier, 2012

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

Atfih, 2007.

Ombres

Une iconographie singulière du mort sur des « linceuls » d'époque romaine provenant de Saqqâra

Isabelle Régen

Alors les ombres s'éveillent sur les grands espaces blancs des murs.
Les unes dessinent des nez grotesques dans des visages sans yeux (…) ;
elles surgissent de la paroi par une sorte de prodige,
grandissent soudain, montent jusqu'au plafond.
D'autres, impalpables, effleurent à peine la blancheur du mur de leur frôlement…
É. Moselly, *Le Rouet d'ivoire*, *Cahiers de la quinzaine*, n^os^ 4-6, 1907, p. 26.

À Jean-Claude Grenier, en affectueux témoignage

DES HOMMES-FOURMIS. Voilà comment, de prime abord, on serait tenté de définir ces minuscules figures noires, parfois ombres spectrales, que l'on rencontre sur six toiles d'époque romaine provenant de la nécropole de Saqqâra. Apparaissant en divers endroits du tissu, elles interagissent avec le mort ou les divinités qui l'accompagnent sans que l'on comprenne toujours très bien quel but elles poursuivent, un texte explicatif faisant en effet défaut. Toutefois, une analyse iconographique en contexte de ces créatures, servie par la comparaison avec des parallèles contemporains mais également antérieurs, permet d'en approcher le rôle, la nature et l'origine.

1. Présentation des toiles [Annexe, tableau I] [fig. 1-6]

Ces quelques toiles ont pour particularités de provenir du même site, d'appartenir à une fourchette chronologique manifestement homogène et de pouvoir être isolées en un groupe iconographique spécifique, ce qui suggère d'y reconnaître les œuvres d'un même atelier. On les qualifie ainsi parfois de toiles « de type psychopompe » [1] : le défunt, représenté selon le canon grec, y est en effet emmené par Anubis – dieu des passages cher au dédicataire de ces lignes – vers Osiris [2] ou parfois une déesse [3], à gauche. Entre ces personnages, des scènes

Je tiens à remercier ici les personnes qui m'ont aidée à réunir la documentation photographique : I. Alexandrovna Antonova, O. Vassilieva Antonova et E. Kormysheva pour le musée Pouchkine, G. Andreu, Fl. Gombert et C. Bridonneau pour le musée du Louvre.

[1] Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005, p. 276-278.

[2] S. Morenz (« Das Werden zu Osiris : Die Darstellungen auf einem Leichentuch der römischen Kaiserzeit [Berlin 11651 und verwandten Stücken] », *ForschBer* I, 1957, p. 52-70) voit dans la figure osirienne non pas le dieu lui-même mais le défunt osirianisé. Dans ce cas, les défuntes « osirianisées » ne devraient-elles pas apparaître en Hathor ? Si le jeune garçon de la toile Pouchkine 5747 est bien défunt, ne devrait-il pas lui aussi être osirianisé ?

secondaires figurent dans des bandeaux, une disposition issue du réseau de bandelettes, commun sur les cercueils et sarcophages d'époque pharaonique. D'autres scènes figurent à proximité de la tête ou des pieds des personnages. Elles se composent essentiellement de motifs d'époque pharaonique : canopes, *chadouf* [4], Anubis penché sur la momie, psychostasie, Dévoreuse. Dans ces scènes, la présence singulière de figurines noires filiformes interroge, d'autant qu'on les rencontre à l'époque romaine presque exclusivement sur le groupe de toiles de Saqqâra. L'analyse esthétique de ces différentes toiles ayant déjà été réalisée [5], je n'y reviendrai pas et me concentrerai uniquement sur l'étude de ces figures.

On date généralement ces toiles des I^er^ ou II^e^ siècles de notre ère [6]. Leur décor a été réalisé selon la technique « à la détrempe » sur une toile de lin n'excédant pas 200 cm de long sur 145 cm de large. Autrement dit, les trois personnages sont figurés quasiment à taille humaine.

Ce type de toile peinte était généralement utilisé comme linceul : il enveloppait la momie posée sur une planche et était maintenu en place par un réseau de petites bandes de renfort [7] ; cependant, étant donné la conservation exceptionnelle de certains de ces exemplaires, on a pu se demander si ces toiles avaient réellement servi de linceuls [8]. En effet, et bien que l'on ignore les conditions d'acquisition de ces toiles, on sait qu'à des dates anciennes, transférer un linceul encore intact de la momie vers une surface plane de montage provoquait inévitablement déchirures et lacunes ; de même, les toiles utilisées commes linceuls présentent souvent des taches résultant de leur contact avec la dépouille embaumée [9]. Or, si ces caractéristiques se retrouvent bien sur quatre des six toiles de Saqqâra, elles sont en revanche absentes des exemplaires Berlin 11651 et Pouchkine 5749 [10], dans un état de conservation exceptionnel [fig. 1-2]. On peut donc se demander si, dans ces deux cas, elles n'auraient pas pu être utilisées comme tentures [11]. Cette hypothèse n'exclut pas pour autant une utilisation comme linceul ; il est en effet possible d'imaginer que ces toiles aient pu dans

[3] Ailée, peut-être Hathor [fig. 6bis] (Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 170) sinon Maât (cf. le LdM 125 : Chr. SEEBER, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, *MÄS* 35, 1976, fig. 19, 23-24, 26-27).

[4] Dès l'époque amarnienne, K.W. BUTZER, *LÄ* V, 1984, col. 520-521, *s.v.* Schaduf ; et K.W. BUTZER, dans D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* II, Le Caire, 2001, p. 185, *s.v.* Irrigation.

[5] H. GRESSMANN, « Vom reichen Mann und armen Lazarus. Eine literaturgeschichtliche Studie », *APAW* 1918/7, p. 41-43 ; S. MORENZ, « Das Werden zu Osiris : Die Darstellungen auf einem Leichentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11651 und verwandten Stücken) », *ForschBer* I, 1957, p. 52-70 ; B.H. STRICKER, « ΑΥΓΟΕΙΔΕΣ ΣΩΜΑ », *OMRO* 43, 1962, p. 4-25 ; Kl. PARLASCA, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, p. 170-174 ; L. KÁKOSY, « Selige und Verdammte in der spätägyptischen Religion », *ZÄS* 97, 1971, p. 95-106 ; *id.*, « Probleme der Religion im Römerzeitlichen Ägypten », dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/18.5, Berlin, New York, 1995, p. 3010-3011 ; Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 171, n. 790 avec réf. ; E. DOXIADIS, *Portraits du Fayoum. Visages de l'Égypte ancienne*, Paris, 1995, p. 125 ; Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 170-173.

[6] Comme on le verra dans le tableau I, les datations varient. Certains auteurs formulent l'hypothèse d'une élaboration du groupe de toiles sur plusieurs décades (cf. la datation des toiles Berlin 11651 [170-180 apr.] et Pouchkine 5747 [120-130 apr.] par Kl. Parlasca et H. Seemann. Chr. Riggs propose, elle, de regrouper l'ensemble des six toiles au milieu du I^er^ siècle apr. et d'y reconnaître l'œuvre d'un même atelier (Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 170).

[7] M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine* II. *Cartonnages, linceuls et bois*, Paris, 2008, p. 131 (19c), 169 (41), 175 (42), 180 (43), 185 (44), 210 (50), 221 (54) ; cf. E. DOXIADIS, *op. cit.*, p. 95.

[8] Par ex., E. DOXIADIS, *op. cit.*, p. 125 ; Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 169-170.

[9] M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit.*, p. 183.

[10] Celui-ci ne comporte que de très rares arrachements.

[11] Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 168. On remarquera en outre que dans le cas des fameux portraits du Fayoum, on a retrouvé des cadres servant à les accrocher au mur (E. DOXIADIS, *op. cit.*, p. 138, 145).

un premier temps être exposées (dans l'habitation du défunt lors de la veillée funèbre ?) avant d'envelopper le corps du mort en vue des funérailles.

Il importe également de remarquer que, dans la moitié des cas, le visage du défunt est une pièce de toile rapportée [12] : pièce sauvée d'un vieux linceul abîmé que l'on tenait à conserver [13], particularité inhérente à la méthode de fabrication de l'atelier, ou technique de repentir améliorée [14] ? Là encore, les hypothèses sont nombreuses sur la provenance du portrait. Si l'habileté de l'artiste a su rendre ces visages pour ainsi dire vivants et quasi-familiers, en revanche le silence est complet sur ces personnes, dont on ignore tout. Les bénéficiaires des toiles de Saqqâra sont pour moitié des hommes (dont un jeune homme, peut-être un adolescent [fig. 3]), pour moitié des femmes [15]. Seule la toile Pouchkine 5747 laisse entrevoir un possible drame familial : une femme tient par la main son jeune garçon coiffé de la boucle égyptienne typique de l'enfance [fig. 4] ; on ne sait s'ils sont morts tous deux à la même date ou bien si la jeune mère a trépassé la première, le garçonnet n'étant alors représenté que pour souligner la maternité de la défunte [16].

2. Figures noires : description [Annexe, tableau II]

Si le motif central des six toiles est identique (Osiris, défunt, Anubis [17]), en revanche, le nombre et la répartition des figures noires sont très variables selon les linceuls [18] et ne semblent pas obéir à une règle quelconque. Le nombre de figures varie ainsi de 3 à 20 ; d'un linceul à l'autre, on passe donc d'une présence discrète (3 figures), limitée à un angle de la toile, à une présence massive, où les créatures pullulent littéralement sur toute la surface (20 figures). De manière générale, on rencontre ces créatures aussi bien dans la partie supérieure qu'inférieure de la scène [19]. On notera simplement que dans un cas, la majorité des figures noires est concentrée autour de la personne du défunt [fig. 2].

Au total, l'ensemble des toiles rassemble 45 créatures filiformes. Détaillons tout d'abord leur apparence avant de nous intéresser à leurs occupations.

Les figurines-fourmis prennent l'apparence d'une figure humaine noire, nue, filiforme, dépourvue de chevelure et d'attributs sexuels, parfois incomplète (inachevée ?). Elles évoquent de prime abord le motif pharaonique bien connu de l'ombre (*šw.t*), nous y reviendrons. Sur deux linceuls [20], certaines de ces créatures sont dotées d'oreilles ; ailleurs, et pour autant que la qualité du cliché permette de l'observer, deux petits yeux blancs, vides, se

[12] Pouchkine 5749 [fig. 2], Louvre N 3076 [fig. 3], Pouchkine 5747 [fig. 4].
[13] Kl. PARLASCA, *op. cit.*, p. 180 et M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine*, p. 137. Chr. Riggs (*op. cit.*, p. 172) n'admet pas cette hypothèse : les similarités esthétiques entre les portraits du défunt et d'Osiris excluent que le portrait du mort corresponde à un rajout de date postérieure.
[14] Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 172.
[15] Hommes : Berlin 11651 [fig. 1], Pouchkine 5749 [fig. 4], Louvre N 3076 (jeune homme) [fig. 3]. Femmes : Pouchkine 5747 (avec jeune garçon) [fig. 4], Berlin 11653 [fig. 5], Berlin 11652 [fig. 6].
[16] Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 172.
[17] Une déesse dans le cas de la toile Berlin 11652 [fig. 6].
[18] La présence des ombres est très probable sur la toile fragmentaire Berlin 11653 (qui appartient elle aussi au groupe des toiles de type dit psychopompe de Saqqâra).
[19] ≥ 3 figures noires dans la partie supérieure de la toile (fragment Berlin 11652) [fig. 6] ; 4 dans la partie supérieure (Berlin 11651) [fig. 1] ; 8 dont 5 dans la partie inférieure (Louvre N 3076) [fig. 3] ; 10 dont 6 dans la partie supérieure (Pouchkine 5747) [fig. 4] ; 20 dont 11 dans la partie inférieure (Pouchkine 5749) [fig. 2].
[20] Louvre N 3076 (4 ombres sur 8) [fig. 3], Pouchkine 5747 (8 ombres sur 10) [fig. 4].

distinguent de la face noire [21]. Le corps est rarement détaillé : mains et genoux ont été notés seulement sur deux linceuls [22]. Sur la toile Louvre N 3076 [fig. 3], la présence d'une série de pointillés sous la taille de la figure semble figurer le sacrum, suggérant pour une fois une représentation pseudo-squelettique.

De manière générale, les créatures apparaissent de profil. En revanche, certaines sont parfois représentées de face, les bras ballants et sans activité apparente [23]. Pour autant, la frontalité ne semble pas systématiquement associée à une inactivité [24]. Sur une toile, quasiment la moitié des figures sont dans ce cas [fig. 4]. Sur une autre, trois d'entre elles sont incomplètes ou inachevées, se réduisant parfois à des figures sans bras ou à un simple tronc [25] [fig. 2].

La morphologie des figures noires est donc relativement homogène. Est-ce également le cas de leurs postures ? À première vue, les figures noires sont nombreuses et affairées à des activités diverses [26]. On peut cependant isoler dans cet apparent grouillement sept centres d'activités principaux. Leur analyse va aider progressivement à cerner le rôle de ces créatures. Puisque le nombre des figures est extrêmement variable d'une toile à l'autre et rend par conséquent difficile une comparaison numérique, deux points de vue complémentaires ont été adoptés :

– d'une part, comparer la représentation des sept activités sur l'ensemble des six toiles ;

– d'autre part, comparer pour chaque toile le nombre d'ombre affectée à chacune de ces activités.

Voici tout d'abord la répartition des activités sur l'ensemble des toiles ; ainsi, de la scène la plus commune à la moins représentée :

	Activité en relation avec	Répartition
1.	le *chadouf*	4 toiles sur 6 [27]
2.	la partie inférieure de la toile : figures munies de bâtons, situées entre les pieds des personnages	3 toiles sur 6 [28]
3.	les dieux (les touchant de leurs mains)	2 toiles sur 6 [29]
4.	le défunt (le touchant de leurs mains, ou bien les bras levés vers lui)	2 toiles sur 6 [30]

[21] Berlin 11651 (au moins 1 ombre sur 4) [fig. 1], Berlin 11652 (3 ombres sur 3) [fig. 6]. Voir la photo de détail dans R.K. RITNER, « Anubis and the Lunar Disc », *JEA* 71, 1985, pl. 16.1 (détail yeux, bouche et côtes).
[22] Berlin 11651 [fig. 1], Berlin 11652 [fig. 6].
[23] Louvre N 3076 (2 créatures sur 8) [fig. 3], Pouchkine 5747 (4 créatures sur 10) [fig. 4].
[24] Figures de face en activité : Berlin 11651 (1) [fig. 1], Pouchkine 5747 (2) [fig. 4].
[25] Pouchkine 5749 (3 ombres inachevées) [fig. 2].
[26] Dans certains cas, il est difficile de trancher et j'ai donc décidé d'attribuer parfois une double activité à une même figure (par exemple pour celles situées à côté du chadouf et levant les bras vers le défunt et les dieux).
[27] Berlin 11651 [fig. 1], Pouchkine 5749 [fig. 2], Louvre N 3076 [fig. 3], Pouchkine 5747 [fig. 4].
[28] Pouchkine 5749 [fig. 2], Louvre N 3076 [fig. 3], Pouchkine 5747 [fig. 4].
[29] Pouchkine 5749 [fig. 2], Pouchkine 5747 [fig. 4].
[30] Berlin 11651 [fig. 1], Pouchkine 5749 [fig. 2].

5.	sans activité, bras ballants	2 toiles sur 6 [31]
6.	les canopes	1 toile sur 6 [32]
7.	la Dévoreuse	1 toile sur 6 [33]

Le *chadouf*, système de puisage hydraulique à balancier apparaît ainsi dans la majorité des toiles (soit 4 toiles sur 6) [34]. Il est donc le motif le plus récurrent sur les toiles de Saqqâra, suivi de peu par le motif des figures munies de bâtons dont nous tenterons plus bas d'expliquer la nature. À présent, avant d'analyser en détail leur posture, considérons le nombre de ces créatures affectées à chaque activité au sein d'un même linceul (certaines figures noires peuvent en combiner deux) :

Toiles	Total de fig.	Act. 1	Act. 2	Act. 3	Act. 4	Act. 5	Act. 6	Act. 7
Berlin 11651 [fig. 1]	4	**Chadouf** : 4 (3 proches, 1 boit)	**Mort** : 3 (aux bras levés vers)	/	/	/	/	
Pouchkine 5749 [fig. 2]	20	**Mort** : 9 (3 aux bras levés vers lui, 5 le touchant de leurs mains, 1 semble le toucher avec un bâton ?)	**Chadouf** : 6 (2 au sommet, 2 à la corde, 2 au vase)	**Canopes** : 4 (2 les touchent de leurs mains, 2 inachevées et situées à côté des canopes)	**Dieux** : 3 2 les touchant de ses mains ; une avec un bâton ?	**Sans activité** : 3 inachevées	Partie inf. de la toile : 2 **munies de bâtons** (1 près d'Osiris, 1 près du mort)	
Louvre N 3076 [fig. 3]	8	**Chadouf** : 3 (2 à la corde, 1 au vase)	Partie inf. de la toile : 3 **munies de bâtons**): 1 p. Anubis, 2 touchent le piédestal du mort ou la barque	**Sans activité** : 2 (de front, bras ballants)	/	/	/	
Pouchkine 5747 [fig. 4]	10	**Chadouf** : 6 (3 proches, 2 au vase, 1 au sommet)	**Sans activités** : 4 (représentées de front)	**Osiris** : 2, une le touchant : l'une de ses mains, l'autre à l'aide d'un bâton ?)	Partie inf. de la toile : 2 (**munies de bâtons**, près pieds : (1 p. Osiris, 1 p. Anubis)	/	/	
Berlin 11653 [fig. 5]	Probl. (lacunes)	?	?	?	?	?	?	
Berlin 11652 [fig. 6]	≥3	/	/	/	/	/	/	**Dévoreuse** : ≥3 (figures « terrifiées » vouées à la Dévoreuse, dont une se faisant croquer).

[31] Louvre N 3076 [fig. 3], Pouchkine 5747 [fig. 4].
[32] Pouchkine 5749 [fig. 2].
[33] Berlin 11652 [fig. 6].
[34] Les deux dernières toiles étant très fragmentaires, on ne peut exclure que le *chadouf* y était également figuré.

Là encore, les scènes relatives au *chadouf* et à l'abreuvement du mort sont prééminentes. Sur le linceul Pouchkine 5749, les créatures sont majoritairement concentrées autour de la personne du défunt [fig. 2]. Ces quelques éléments suggèrent que les figures noires sont engagées dans des activités en relation avec le mort.

3. Figures noires : analyse

Quelle est la raison d'être de ces créatures ? De quelle manière interagissent-elles avec les trois personnages de la toile ? Autant de questions auxquelles une analyse de l'ensemble de leurs activités va maintenant tenter de répondre.

a. En relation avec le *chadouf*

Un personnage anthropomorphe paré d'une coiffe interprétée soit comme un *pileus* (*fellah*) [35], soit comme un bonnet phrygien (prêtre de Mithra) [36], semble responsable du *chadouf*. S. Morenz y reconnaît un mort bienheureux. Les figures noires s'affairent autour du *chadouf* : c'est en effet autour de ce système hydraulique que l'on rencontre une concentration de figurines filiformes : certaines sont au sommet, semblant avoir grimpé pour voir et acclamer le mort ; d'autres paraissent actionner la corde du balancier, tandis que d'autres encore boivent à même le récipient l'eau qui vient d'être puisée. Le *chadouf* est à l'évidence le motif le plus fréquent sur les toiles de Saqqâra et il n'est finalement pas étonnant de rencontrer un grand nombre de figures autour d'une activité cruciale pour la subsistance du mort et nécessitant de la main d'œuvre.

[35] M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine*, p. 140 ; Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 170, n. 100, rapproche ce personnage des paysans de la tombe de Pétosiris et de la mosaïque de Palestrina.

[36] S. MORENZ, *op. cit.,* p. 59. Sur les liens entre Mithra et l'eau, le nectar et ses vertus de renaissance, par ex., M.J. VERMASEREN, *Mithriaca III. The Mithraeum at Marino*, *EPRO* 16, 1982, p. 82-83 ; *id.*, *Mithriaca I. The Mithraeum at S. Maria Capua Vetere*, *EPRO* 16, 1971, p. 12-13 ; *id.*, *Die Orientalischen Religionen im Römerreich*, *EPRO* 93, 1981, p. 30, 110-111.

Si, à mon sens, les figures noires ne sont probablement pas des pourvoyeurs d'eau du mort, elles mettent en revanche en valeur l'un des privilèges essentiels du mort bienheureux : l'accès à l'eau dans l'Au-delà. La thématique de l'approvisionnement en eau est certes commune dans les textes funéraires égyptiens mais ici la représentation du *chadouf* associée au mort semble être une innovation de l'époque ptolémaïque et romaine. L'aiguière-*hès* que tient le défunt sur la toile Berlin 11651 est manifestement elle aussi à mettre en relation avec l'abreuvement du défunt dans l'Au-delà [fig. 1].

→ Activité positive (approvisionner le défunt en eau).

b. En relation avec la partie inférieure de la toile, dans laquelle les figures sont munies de bâtons

Les représentations de figures noires munies de bâtons peuvent laisser penser, à première vue, qu'elles « piquent » les pieds des personnages reposant sur le fond de la barque [37] ; cependant, une observation minutieuse révèle qu'au moins dans un cas, le long « bâton » manipulé par les figures sort de la surface de la barque comme pour plonger dans l'eau [fig. 3].

Il faudrait donc peut-être voir dans ces figures manipulant des « bâtons » des sortes de nautonniers : munis de perches, ils amènent le mort à bon port [38] ; je reviendrai sur la signification de la barque dans laquelle se tiennent les personnages.

→ Activité positive (amener le défunt à bon port).

c. En relation avec les dieux

Certaines figures posent leurs mains directement sur le corps des dieux, que ce soit sur les pieds (Osiris) [39] ou encore le torse (Anubis). En outre, sur le linceul Pouchkine 5749, une figure semble remettre en place les pans du vêtement d'Anubis [fig. 2]. Elles font de même avec le défunt (voir *infra*, d). La raison exacte pour laquelle elles agissent ainsi n'est pas claire mais ce pourrait être un signe de bienvenue alors que la barque du défunt vient d'accoster.

[37] À moins que l'artiste n'ait laissé libre cours à sa fantaisie.
[38] Cf. M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit.*, p 140 et cat. n° 24 (Louvre N 3391, vers 200 apr. J.-C.).
[39] Pouchkine 5747 [fig. 4].

→ **Activité positive (accueillir les dieux)**.

d. En relation avec le mort

Plusieurs figures apposent leurs mains non seulement sur les dieux, mais également sur le mort. Ainsi, sur le linceul Pouchkine 5749, cinq créatures s'affairent autour du défunt : trois semblent arranger les plis de son vêtement (une au bas du vêtement, deux au niveau du torse) tandis que deux autres touchent la partie inférieure de ses mollets [fig. 2]. Elles semblent en quelque sorte prendre soin du mort. De plus, d'autres figures tournées dans sa direction lèvent les bras : elles semblent acclamer joyeusement et souhaiter la bienvenue au défunt victorieux qui tient la couronne ou guirlande de justification à la main [40].

→ **activité positive (accueillir et louer le défunt)**.

e. Sans activité apparente, de face et bras ballants

Des figures, parfois incomplètes ou inachevées, sont représentées de face, bras ballants. Dans ce cas, il reste difficile de déterminer quelle est la signification d'une telle posture.

→ **activité neutre**.

[40] Remplacée par un rouleau de papyrus ou un *volumen* sur le linceul Pouchkine 5749 [fig. 2].

f. Touchant les canopes

Seule la toile Pouchkine 5749 met en relation les figures avec les vases canopes : deux semblent parfaire l'assemblage du couvercle sur le vase, tandis que deux autres, inachevées et dépourvues de bras, se tiennent simplement à côté des vases. Cela pourrait correspondre là encore à un signe d'accueil et de bienvenue pour le nouveau mort.

→ activité positive (soin porté au mobilier funéraire).

g. Vouées à la Dévoreuse

Voilà une scène pour le moins étonnante et sans parallèle connu : les figures destinées à la Dévoreuse se débattent et crient devant le sort fatal qui leur est réservé. Dévorées ou en passe de l'être par le monstre, les figures damnées sont vouées à la seconde mort tant redoutée par destruction du corps [fig. 6].

→ activité négative (sort des âmes damnées).

Au terme de cette analyse, les figures noires sont manifestement presque toujours engagées dans des occupations positives (5 sur 7). En définitive, seule la scène du repas de la Dévoreuse met clairement les figures noires dans un contexte négatif. Ainsi, en résumé :

	Activité en relation avec	Connotation
1.	le *chadouf*	+
2.	la barque : figures munies de perches (= nautonniers)	+
3.	les dieux (les touchant de leurs mains)	+
4.	le mort (le touchant de leurs mains, ou bien les bras levés, vers lui)	+
5.	sans activité, bras ballants	neutre
6.	les vases canopes	+
7.	la Dévoreuse	–

4. *Negotium perambulans in tenebris…* ? [41] Interprétation des figures noires à l'aide de parallèles contemporains

a. Damnés malfaisants ou morts bienheureux ?

Qui sont ces figures noires ? Puisqu'elles sont vouées à la Dévoreuse au terme de la psychostasie, ce sont manifestement des morts. Une interrogation demeure cependant : de manière générale, ces figures noires sont-elles des morts bienheureux ou des damnés ? Certains ont en effet vu dans les figures noires de Saqqâra des damnés malfaisants [42], notamment à cause de la scène du repas de la Dévoreuse [fig. 6]. Or, au terme d'une analyse détaillée, nous avons constaté qu'elles sont essentiellement engagées dans des activités bienveillantes.

Le recours à des parallèles est maintenant indispensable pour aller plus avant dans l'interprétation. En effet, des personnages comparables, noirs et nus, se rencontrent sur des documents d'époque gréco-romaine, souvent contemporains (I[er] s. apr. J.-C.). Ils vont nous aider à interpréter la nature et le rôle de ces ombres, notamment à travers deux motifs déjà rencontrés sur les toiles de Saqqâra : le *chadouf* et la psychostasie.

Chadouf

Le *chadouf*, on l'a dit [43], est représenté au moins dès l'époque amarnienne. En revanche, sa présence sur des pièces de mobilier funéraire ne semble pas attestée avant l'époque tardive : outre cinq des six toiles de Saqqâra, on peut mentionner deux cartonnages d'époque romaine (Berlin 11410 [44] et Louvre E 32634b, fig. 9). Sur le cartonnage du Louvre, le *chadouf* auquel s'abreuve le mort – en chair – y est actionné par un personnage. En lieu et place des figures noires, deux oiseaux-*ba* s'agitent cette fois autour de la machine : l'un, aux ailes éployées, semble s'être posé sur le balancier pour l'actionner ; l'autre, au pied du *chadouf*, s'abreuve [45].

Cette simple variante iconographique vient par conséquent suggérer que les figures noires filiformes entretiennent un lien d'équivalence avec les oiseaux-*ba* et qu'elles représentent comme ces derniers une forme du mort. Or, dans la pensée égyptienne, l'oiseau-*ba* est lié à une autre composante du défunt éminemment mobile, l'ombre [46]. L'une des qualités de l'ombre est son extrême mobilité [47] et elle est de ce fait souvent associée à l'oiseau-*ba* : « Tu

---

[41] Ps., 91. Cf. P. PERDRIZET, Negotium perambulans in tenebris. *Études de démonologie gréco-orientale*, Strasbourg, 1922.

[42] L. KÁKOSY, « Selige und Verdammte in der spätägyptischen Religion », *ZÄS* 97, 1971, p. 95-106, spéc. p. 98, 103-104 ; et *id*., « Heaven as a Palace. Some Problems of Coptic Funerary Beliefs », dans S. Giversen *et al*. (éd.), *Coptology. Past, Present and Future*, *Studies in Honour of R. Kasser*, *OLA* 61, 1994, p. 105 ; Chr. RIGGS, *op. cit*., p. 170. Si l'on suit l'hypothèse exclusive des damnés, comment expliquer que ces derniers, qui sont voués à une destruction immédiate après la psychostasie, puissent encore être présents pour accueillir le mort ?

[43] Voir *supra*, n. 4.

[44] S. MORENZ, *op. cit*., p. 61, fig. 5 (datation et provenance non précisées).

[45] Cf. Kl. PARLASCA, H. SEEMANN, *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 342 (divinité du sycomore versant à boire à un oiseau-*ba*).

[46] LdM 91, 92 ; B. GEORGE, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, *Habelts Dissertationsdrucke. Reihe Klassische Philologie* 7, Bonn, 1970, p. 73-86 ; J.C. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity. Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, *OBO* 198, 2004, pl. 17, et les scènes de « rôtissage » des *baou* et des ombres, *infra*.

[47] B. GEORGE, *op. cit*., p. 73-86.

t'envoles sous la forme de *ba* vers les temples de Haute-Égypte (…) tu voles sous la forme d'ombre dans les villes de Basse-Égypte (…) » ; « Tu te poses en tant que vent, tu t'envoles en tant qu'ombre et fais (toute) transformation » [48].

Pour l'Égyptien ancien, l'ombre (*chout*) est l'une des composantes de la personnalité et apparaît lors de la mort, de sorte qu'elle devient l'une des formes de représentation du défunt [49]. À l'époque pharaonique, elle peut être représentée par le signe de l'éventail 𓌙 (*chout*) ou prendre l'apparence d'une figure nue et noire, ce qui correspond en tout point à l'iconographie des créatures des toiles de Saqqâra et de leurs parallèles. De fait, ce thème est probablement à rattacher au motif pharaonique de l'ombre.

Psychostasie : triomphe ou châtiment

À proximité des ombres, dans les petites scènes secondaires des toiles de Saqqâra, la psychostasie apparaît comme l'un des thèmes majeurs (cinq toiles sur six le figurent). Elle est évoquée de manière indirecte, généralement sous la forme d'un dieu agenouillé muni d'une balance portative à double-plateau et qui parfois tient les clé(s) de l'Au-delà [fig. 1, 3-6] [50], ou encore à travers le motif de la Dévoreuse [fig. 6]. Or, les parallèles d'époque gréco-romaine témoignent eux aussi d'un lien fort entre représentation de la psychostasie et présence des figures noires, mais également d'une équivalence entre ombres et représentations squelettiques du mort.

Figure noire emmenée vers Osiris par Anubis

Au terme de la psychostasie, le mort victorieux, représenté sous la forme d'une figure noire [51] aux bras levés, soutenue par Anubis et Maât, figure sur une toile de provenance inconnue et conservée à Moscou [fig. 12]. Ailleurs, sur une toile provenant d'Akhmim, le mort victorieux apparaît cette fois sous la forme d'un squelette noir aux bras levés – les côtes sont marquées – emmené par Anubis vers Osiris [fig. 13].

Figure noire triomphant à côté de/sous la balance

La représentation du squelette victorieux [52], les bras levés, se tenant cette fois à côté de la balance, est conservée sur une toile fragmentaire de provenance inconnue (problement entre Akhmim/Panopolis et Thèbes) [fig. 11]. Ailleurs, sur un cartonnage peint provenant de l'oasis de Bahariya, une figure noire squelettique se dresse directement sous la balance, accompagnée de son double de chair aux bras lui aussi levés en signe de triomphe [fig. 8]. Dans une tombe d'Akhmim [fig. 7], le mort-squelette apparaît seul, de face, bras le long du corps, entre Horus et Anubis, toujours sous la balance. Dans la tombe-maison 21 de Touna el-Gebel, une figurine squelettique – sinon famélique – du mort apparaît à deux reprises, suivant son double de chair dans son parcours dans l'Au-delà [fig. 14-15]. Cependant, elle ne semble à aucun moment être mise en relation avec des scènes de psychostasie [53]. On notera enfin

[48] Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 53, 48.
[49] Par ex. B. GEORGE, *loc. cit.* ; W. SCHENKEL, *LÄ* V/4, 1983, *s.v.* Schatten ; *RÄRG*, *s.v.* Schatten.
[50] Toiles Berlin 11651, Louvre N 3076, Pouchkine 5747, Berlin 11653, Berlin 11652.
[51] Noter l'absence de côtes, mais la figuration des yeux et des oreilles.
[52] Noter la figuration des yeux, oreilles et côtes.
[53] Qui est peut-être détruite.

l'extrême détail de la représentation de Touna el-Gebel : chevelure crépue, yeux, oreilles, articulations, doigts.

Figure noire dans la balance

Le mort-squelette est parfois représenté directement dans l'un des plateaux de la balance [fig. 7]. Ailleurs, ce n'est plus une figure noire et nue mais un mort-squelette qui apparaît dans l'un des plateaux de la balance habituellement réservé à l'emblème de Maât [fig. 9]. À titre de comparaison, un motif un peu plus tardif représente non plus le squelette dans l'un des plateaux de la balance mais une figure noire couchée [54] [fig. 10, linceul d'Antinoopolis daté du III^e^ s. apr. J.-C.]. En face, sur l'autre plateau, se tient une forme circulaire de couleur noire, qui pourrait correspondre soit cœur, soit à un poids [55].

Figure noire damnée (Dévoreuse, chaudron)

Sur le cartonnage de Bahariya déjà cité [fig. 8], la Dévoreuse, non loin de la balance, semble prendre la forme d'un serval et tient entre ses pattes une tête humaine, noire, à la chevelure crépue : on penserait à un mort incomplètement consommé ; cependant, des parallèles montrent une tête humaine à l'intérieur du naos sur laquelle se tient la Dévoreuse. Cela amène Chr. Seeber à l'interpréter comme la tête d'Osiris (?) [56], alors même qu'aucun des attributs spécifiquement osiriens n'est présent. J'y vois donc plutôt une représentation du damné, d'autant que sur un linceul du II^e^ ou III^e^ s. apr. J.-C., la Dévoreuse est assise sur une représentation en chair du défunt damné (de couleur grise) et pose l'une de ses pattes sur sa tête [57]. Sur le cartonnage de Bahariya [fig. 8], on note la présence, derrière la Dévoreuse, d'une divinité tenant deux clés (ouvrant la porte de l'Au-delà au mort victorieux), motif que l'on rencontre également sur plusieurs des toiles de type psychopompe de Saqqâra.

Dans une tombe d'Akhmim (seconde moitié du I^er^ s. apr. J.-C.) [fig. 7], la Dévoreuse est là encore associée aux ombres en mauvaise posture : le monstre hybride est assis sur le sommet d'un naos à corniche à gorge ; devant ses pattes, une ombre [58] de face, bras ballants, est représentée de manière squelettique (le sacrum est marqué). Devant elle, un grand récipient à pied doté de deux anses et rempli d'un liquide rouge (sang ? évocation du feu ?). Dans celui-ci, se tient une ombre de face, désemparée, tandis qu'une compagne d'infortune est plongée tête la première dans ce même récipient, ses jambes émergeant des bords du vase. Le récipient a été identifié à un chaudron où se consument les damnés. Cette scène apparemment unique aurait pu inspirer la légende tardive du « chaudron de Sohag » [59].

---

[54] Des variantes remplacent la figure noire par une momie couchée : toiles Louvre AF 6486, 6490 (voir tableau B, *infra*, en fin d'article) et Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 102, n. 381.
[55] *Ibid.*, p. 77 ; L. KÁKOSY, *op. cit.*, p. 98.
[56] Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 183.
[57] *Ibid.*, p. 172, fig. 70 (Louvre AF 6493) et M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit.,* p. 214, fig. 51a-b.
[58] Noter la figuration des oreilles, comme sur certaines figures des linceuls Louvre N 3076 et Pouchkine 5747.
[59] S. SAUNERON, *Villes et Légendes d'Égypte*[2], *BiEtud* 90, Le Caire, 1983, p. 160-164, § 46 (« Le chaudron de Sohag : comment naît une légende ») ; E. HORNUNG, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig* 59/3 1968-1975, Berlin, 1968, p. 25, fig. 5 et p. 21-27 ; cf. P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, p. 62 ; J. YOYOTTE, « Quatre années de recherches sur Tanis (1966-1969) », *BSFE* 57, 1970, p. 29-30.

Au final, la comparaison des figures noires des toiles de Saqqâra avec celles de documents contemporains nous a apporté des éléments importants dans la compréhension du rôle des ces créatures :

– la présence des ombres est fréquemment liée à la représentation de la psychostasie ;

– ombres et *baou*, mais également ombres et représentations squelettiques du mort sont interchangeables dans l'iconographie ;

– les figures noires des toiles sont à relier au motif pharaonique de l'« ombre » (*chout*) ;

– les figures noires / squelettes, dans les documents évoqués, correspondent simplement à une forme du mort, sans connotation particulière. Ces morts peuvent être en bonne ou mauvaise posture selon le contexte.

b. Figures noires ou squelettes ?

Dans les exemples précédents, la figure noire est tour à tour squelette, ombre, voire une représentation mixte. Ainsi, par exemple, le détail des côtes est visible sur l'une des figures de la toile Berlin 11652 [60]. Ce mélange entre ombre et squelette donne l'impression que le décorateur hésitait, dans son répertoire iconographique, entre deux formes différentes. Les deux formes (ombre, squelette) sont-elles pour autant antagonistes ? Non, si l'on en croit Sénèque (I^er^ s. apr. J.-C.) pour qui les ombres sont des articules [61].

Si à l'époque pharaonique une figuration squelettique semble réservée aux personnes âgées ou faméliques [62], plus tard, en revanche, et dès l'époque ptolémaïque semble-t-il, le squelette, que ce soit sous la forme de motifs ou encore de statuettes, apparaît comme une forme du défunt en Égypte. En outre, le thème du squelette semble être en faveur dans le monde gréco-romain à partir du I^er^ siècle av. J.-C., comme en témoignent notamment les gobelets d'argent ornés de squelettes du trésor de Boscoréale [63].

J'ai pu recenser quatre exemples de statuettes squelettiques découvertes en Égypte [fig. 16-19]. Elles sont généralement en bois – bien que l'on connaisse un exemplaire en cire –, mesurent entre 3 cm et 16 cm de haut et présentent des côtes et omoplates plus ou moins marquées. Deux figurines au moins étaient logées dans un contenant, sorte de petit naos affectant la forme d'un obélisque ou encore d'une chapelle. On ignore hélas leur provenance, à l'exception de la figurine de Tell Edfou :

– figurine squelettique dont les omoplates sont marquées, pièce d'étoffe recouverte de cire, Tell Edfou, ép. ptolémaïque. Pas de dimensions disponibles [64] [fig. 16] ;

– figurine squelettique (ht. 3,4 cm) et son naos-obélisque (ht. 5 cm), bois, coll. von Bissing, ép. ptolémaïque [fig. 19] ;

---

[60] Photo de détail dans R.K. RITNER, « Anubis and the Lunar Disc », *JEA* 71, 1985, pl. 16.1.
[61] *Épîtres*, 24 (cf. S. GABRA, *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel)*, Le Caire, 1941, p. 46).
[62] R.S. BIANCHI, *LÄ* V, 1984, *s.v.* Skelett ; et H.G. FISCHER, « *Varia Aegyptiaca* », *JARCE* 2, 1963, p. 24-25, fig. 1. Je n'ai pas eu accès à Fr. JONCKHEERE (†), « La conception égyptienne du squelette », *Centaurus* 5, Issue 3-4, 1957, *International Magazine of the History of Science and Medicine* 5, p. 323-338.
[63] M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit.*, p. 140 ; ces squelettes seraient des représentations des *larvae* qui, de même, ne sont pas des formes uniquement négatives, DAREMBERG, SAGLIO, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, *s.v. Larvae*.
[64] Réf. J. Gonzalez.

– statuette squelettique Hannovre 1955.153 (Mus. Kestner), bois, ht. 16,3 cm, fin Basse Époque-ép. ptolémaïque, 2e moitié du 1er s. av. J.-C. [fig. 17] ;

– figurine squelettique Berlin ÄM 20472 (ht. 5,7 cm) et son naos-chapelle (ht. 9 cm), bois, toile de lin, Ier s. apr. J.-C. [fig. 18].

L'utilisation exacte de ces petits squelettes n'est pas connue, mais comment ne pas les rapprocher des témoignages des auteurs classiques selon lesquels l'on faisait circuler des figurines de squelettes (voire de petites momies ? [65]) dans des cercueils lors des banquets[66] ? Ces figurines *Memento mori* incitaient alors les convives à profiter pleinement des réjouissances qui leur était proposées [67]. Si l'on en croit Plutarque, cette pratique aurait été empruntée par les Grecs aux Égyptiens. Cependant, la forme squelettique du défunt semble bien résulter d'une interprétation grecque puisqu'à l'époque pharaonique, la figuration squelettique n'est jamais associée au mort. En outre, si les Chants des Harpistes [68] incitent effectivement à se réjouir de la vie et de ses plaisirs, en revanche, aucune utilisation de figurine ne semble leur avoir été associée. La forme squelettique du mort semble donc faire son apparition en Égypte dès l'époque ptolémaïque comme le suggère la date des figurines susmentionnées, suivant sans doute en cela « la mode du squelette » en faveur dans la civilisation gréco-romaine à cette période.

c. Le « moment » fixé sur la toile : la victoire du mort devant la porte de la Douat

Dans les documents commentés, la présence de l'ombre est associée à plusieurs reprises au triomphe du défunt après la psychostasie. Ainsi, les toiles de Saqqâra présentent-elles le mort triomphant, tenant la couronne/guirlande de justification [69] ou bien une sorte de *volumen* [70].

---

[65] P. MONTET, *La vie quotidienne en Égypte au temps des Ramsès*, Paris, 1946, p. 101, 333, n. 66, qui signale de petites statuettes de momies dans des habitations de Tanis. Cependant, aucune donnée ne vient confirmer l'existence de ces objets (inf. Philippe Brissaud) ni même leur utilisation spécifique lors de banquets comme le suggère P. Montet.

[66] HÉRODOTE II, 78 ; PLUTARQUE, *Isis et Os*., 17 ; LUCIEN, *De Luctu*, 21 ; PÉTRONE, *Satiricon*, 34 ; P. MONTET, *op. cit*., p. 101, 333, n. 66.

[67] *Ibid*., p. 100-101 ; G. WÖHRLE, « Eine sehr hübsche Mahn-Mumie… Zur Rezeption eines herodoteischen Motivs », *Hermes* 118/3, 1990, p. 292-301 ; je n'ai pas eu accès à K.M.D. DUNBABIN, « *Sic erimus cuncti*... The Skeleton in Graeco-Roman art », *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 101, 1986, p. 185–255. Elles circulaient aussi à Rome. Voir encore Fr. CUMONT, *Lux Perpetua*, Paris, 1949, p. 70-72, 88-90, 95, 102, 104, 140. Cf. la dalle calcaire du squelette banquettant en compagnie de son *ba*, trouvée dans la nécropole de Gabbari : G. BOTTI, « Principaux monuments entrés au musée d'Alexandrie depuis juillet 1898 », *BSAA* 2, 1899, p. 6 (3). Cet objet (inv. 238, cat. Botti 1901, 80 x 65 cm, salle 11 n° 26) n'est pas localisé dans la base d'inventaire du Musée d'Alexandrie (inf. J.-Y. Empereur).

[68] Par ex., M. LICHTHEIM, « The Song of the Harpers », *JNES* 4, 1945, p. 178-212 ; H.W. FISCHER-ELFERT, « Zum Zusammenhang von Harfnerlied und Beförderung », *GM* 143, 1994, p. 47-48.

[69] Par exemple, Ph. DERCHAIN, « La couronne de la justification », *ChronEg* 30/60, 1955, p. 225-287. Cf. Kl. PARLASCA, H. SEEMANN, *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 205, 293, 295 (avec vase à boire), 351 (avec vase à boire).

[70] S'agit-il de l'un des Livres des Respirations ou encore d'un Décret divin pour que le défunt accède à la Douat ? Les décrets divins, comme les Livres des Respirations demandent le libre accès à la Douat pour le mort. Ainsi, ces décrets demandent notamment que le mort justifié puisse entrer dans le hall des Justes et dans la Douat mystérieuse (*ʿq r wsḫ.t Mɜʿty.w ḥnʿ twɜ.t štɜ(.t)*). Sur ces décrets, par ex. M. SMITH, « A Divine Decree for the Deceased (O. Strasbourg D. 132 + 133 + 134) », dans H. Knuf *et al*. (éd.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von H.-J. Thissen*, *OLA* 194, 2010,

Outre ce thème, la décoration des toiles documente le passage dans l'Au-delà : la barque dans laquelle se tiennent le défunt, Osiris et Anubis, va accoster aux portes de la Douat. Le seuil de l'autre monde est matérialisé soit par des colonnes liminales, soit figuré comme un pylône de temple. Sur le cartonnage Louvre E 32634b [fig. 9], on note ainsi la présence d'un oiseau-*ba* posé sur un pylône de temple, que l'on rencontre également sur l'une des toiles de Saqqâra [fig. 2]. Sur les toiles de Saqqâra, le défunt se tient avec Anubis et Osiris dans ce qui est soit la barque *nechmet* [71], liée au pèlerinage à Abydos, soit la barque solaire, liée au lever du soleil et à la renaissance du défunt. Quoi qu'il en soit, la signification du voyage en barque demeure la même : la transfiguration du mort.

Emmené par Anubis psychopompe, le mort triomphant et transfiguré pose alors quelques instants, avant de pénétrer dans l'Au-delà, devant la porte de la Douat qui est sans doute aussi la porte de sa tombe. Une représentation monumentale de l'entrée de la Douat sous forme de pylône n'est pas rare à l'époque gréco-romaine et se retrouve encore à l'époque copte [72] ; le jugement du mort semble du reste en relation étroite avec cette porte [73]. En outre, le lion ailé coiffé d'un disque à uraeus sur la toile Louvre N 3076 exerce peut-être une fonction de gardien de celle-ci [fig. 3] [74].

Au final, les toiles de Saqqâra représentent le mort triomphant sur le point d'entrer dans sa tombe tandis qu'il est accueilli et acclamé par les autres défunts, représentés sous la forme d'une multitude de petites ombres [75] : certaines l'amènent à bon port (les nautonniers), d'autres l'acclament, tandis que d'autres en profitent pour s'abreuver, montrant au mort victorieux qu'il pourra lui aussi profiter de l'eau fraîche du *chadouf*.

Cette réception du défunt par les autres défunts à l'entrée de la Douat est documentée dans divers corpus funéraires contemporains des toiles de Saqqâra mais également antérieurs [76]. Les toiles de Saqqâra sont finalement une illustration des textes d'accueil du nouveau défunt.

La toile Berlin 11652 vient toutefois rappeler le sort réservé aux morts condamnés lors de la psychostasie [fig. 6] : ils finiront croqués par la Dévoreuse ou encore, comme le montre la scène d'une tombe d'Akhmim, consumés dans un chaudron. Si le motif du chaudron est connu à l'époque pharaonique, en revanche, celui de la Dévoreuse ingurgitant les morts semble inconnu à une époque plus ancienne. La figure de ce monstre constitue l'une des

---

p. 439-445 ; *id*., *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, New York, 2009, p. 599-609.

[71] Chr. RIGGS, *op. cit*., p. 159-160 ; M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit.,* p. 140.

[72] L. KÁKOSY, « Heaven as a Palace. Some Problems of Coptic Funerary Beliefs », dans S. Giversen *et al*., *Coptology. Past, Present and Future*, *Studies in Honour of R. Kasser*, *OLA* 61, 1994, p. 99-108.

[73] M. SMITH, *op. cit.,* p. 324 et n. 123 : « You will pay homage in the gateway of rendering justice belonging to the lord of Eternity » ; J.C. DARNELL, *op. cit*., p. 422, n. 232 avec réf. ; Cf. S. SAUNERON, « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) », *BIFAO* 54, 1954, p. 117-127 ; G.P.F. VAN DER BOORN, « *wḏʿ-ryt* and Justice at the Gate », *JNES* 44, 1985, p. 1-25.

[74] Cf. M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *op. cit*., p. 140 (« sphinx de style étrusque »). À la XXVI^e^ dyn., E. KOMORZYNSKI, « Ein Sphinx als Wächter eines Privatgrabes », *AfO* 17, 1954-1955, p. 137-140.

[75] J.C. DARNELL, *op. cit*., p. 438, n. 64 (les morts bienheureux ont pu prendre part au jugement du nouvel arrivant).

[76] Par ex., Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de Parcourir l'Éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 48, 106-107 ; J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, *MÄS* 19, 1969, p. 46-48 ; P. BARGUET, *op. cit*., p. 50, 52 (LdM 15) ; Chr. SEEBER, *op. cit.,* p. 100, 94, n. 352 ; J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, *LAPO* 4, 1972, p. 227, 238, 239, 289, 295, 317 ; M. SMITH, *op. cit*., p. 325 (p. Rhind I) ; M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, New York, 2009, p. 293 (p. Harkness : « You will be a shadow together with those of the underworld. You will rejoice with those of the holy underworld »).

évocations du thème de la psychostasie. De manière plus générale, la présence d'Anubis et d'Osiris aux côtés du défunt suffit en elle-même à évoquer ce thème : dès l'époque pharaonique, la représentation traditionnelle de la psychostasie dans le Livre des Morts montre en effet le défunt emmené par Anubis vers Osiris en vue de son jugement.

5. « Ombres » ou l'*Interpretatio* d'un motif pharaonique

La scène principale des toiles de Saqqâra, où le mort est emmené par Anubis vers Osiris pour être jugé, apparaît ainsi représentée dans la vignette du chapitre 125 du Livre des Morts. Pour autant, aucune ombre ou figure noire du mort [77] n'apparaît. Seule une variante, dès la XVIII[e] dynastie, remplace le cœur dans l'un des plateaux de la balance par une figuration du mort assis [78]. Ne serait-ce pas là la source d'inspiration du motif de la figure noire associée à la psychostasie, d'autant que sur plusieurs documents d'époque gréco-romaine [fig. 7, 9-10], c'est une forme noire du mort (ou parfois une momie) qui apparaît dans l'un des plateaux de la balance ? Dans ce cas, les figures noires des linceuls de Saqqâra en seraient une réinterprétation tardive, plus filiforme et parfois mêlée au motif du squelette, à la mode depuis l'époque ptolémaïque.

La figure noire de l'ombre est également connue dès l'époque pharaonique dans des vignettes du chapitre du Livre des Morts ou le Rituel de l'Ouverture de la Bouche [fig. 20-24] : on y voit notamment cet aspect du mort se tenir devant la tombe ou apparaître sur le lit funèbre pour commencer à se mouvoir tel l'oiseau-*ba*. Plus tard, à l'époque ptolémaïque, c'est sous cette forme noire, couchée, qu'est représenté le corps en cours de momification [fig. 25].

L'ombre étant l'une des apparences possibles du mort, elle peut naturellement être utilisée pour figurer les damnés lors de leur abandon à la Dévoreuse, comme on l'a vu plus haut [fig. 6-7]. Le châtiment des ombres damnées est également documenté à l'époque pharaonique mais cependant pas dans la scène relative à la Dévoreuse. C'est notamment le cas dans la capture au filet de cette composante volatile du défunt. Ainsi, un papyrus mythologique de l'époque ramesside montre les ombres des damnés prisonnières d'un filet-pressoir [79] manipulé par deux dieux à proximité de flammes ; la Dévoreuse n'est pas loin. Condamnées à une issue fatale [80], les ombres des damnés sont donc capturées avant d'être pressées et rôties. Le chaudron évoqué plus haut dans une tombe romaine d'Akhmim [fig. 7] est déjà présent d'une certaine manière à l'époque pharaonique [81] : lac de feu où les damnés sont calcinés [fig. 27] [82] ; foyer où les ombres des ennemis de Rê se consument [fig. 26, cf. fig. 28].

---

[77] Si ce n'est le motif noir du mort renaissant ; Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 103 et fig. 17-18 (noir = renaissance/fertilité).

[78] L. KÁKOSY, *ZÄS* 97, 1971, p. 97, n. 15 ; H. GABER, « Deux variantes de la scène de la pyschostasie (chapitres 30 et 125 du *Livre des Morts*) », *RdE* 60, 2009, p. 1-15 ; M. GABOLDE, « Une interprétation alternative de la "pesée du coeur" du Livre des Morts », *Égypte, Afrique & Orient* 43, octobre 2006, p. 19, 22, fig. 13 ; Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 74-78 ; M. COENEN, « A Remarkable Judgement Scene in a *Document of Breathing made by Isis* : Papyrus Florence 3665 + 3666 and papyrus Vienna 3850 », *Or* 68/1, 1999, p. 102 et pl. XXI.

[79] S. SCHOTT, « Das blutrünstige Keltergerät », *ZÄS* 74, 1938, pl. VIb (= fig. 29).

[80] La destruction des ombres est aussi mentionnée au LdM 191 (A. WÜTHRICH, *SAT* 17, à paraître). Sur la divinité « engloutisseuse d'ombres » : Chr. SEEBER, *op. cit.*, p. 172, 43.

[81] Évoqué aussi dans le LdM 15 : P. BARGUET, *op. cit.*, p. 61-62.

[82] LdM 126. Parfois cité dans le LdM 125 et figuré dans des papyrus mythologiques [fig. 27]. Voir E. HORNUNG, *Altägyptische Höllenvorstellungen*, *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu*

Conclusion

Loin d'être une créature malfaisante, l'ombre est en définitive une représentation neutre du mort. Elle est également l'une des manifestations éminemment mobiles de celui-ci, à l'image de l'oiseau-*ba* avec lequel elle est du reste interchangeable dans l'iconographie. Le mort-ombre est donc essentiellement une figuration du défunt agissant. C'est par conséquent sous cette forme que, dans son déplacement journalier entre sa tombe et le monde des vivants, il peut volontiers apparaître. Seul le contexte, finalement, fait de ces créatures des bons ou mauvais morts selon le jugement rendu au terme de la psychostasie.

Sur les toiles de Saqqâra, les ombres illustrent naturellement chacun de ces deux groupes : les bons morts accueillent le défunt victorieux nouvellement arrivé dans la Douat, tandis que les mauvais morts, condamnés au terme de la psychostasie, périssent sous la machoire d'une Dévoreuse vorace.

Certes, les créatures filiformes, parfois quasi-spectrales, des toiles romaines de Saqqâra diffèrent nettement de la représentation « charnue » de l'ombre à l'époque pharaonique [fig. 20-24]. Elles en sont en quelque sorte une réinterprétation tardive, souvent influencée par la faveur que connaît la figure du squelette associée à la thématique du banquet dans le monde gréco-romain, si bien que le décorateur de ces époques semble hésiter à représenter le défunt soit en squelette, soit en ombre filiforme ; c'est alors que l'on voit apparaître dans l'iconographie ces créatures hybrides, ni tout à fait squelettes, ni tout à fait ombres [fig. 7-9, 11, 13-16].

On l'a dit, le moment fixé sur les toiles de Saqqâra est l'instant où le mort emmené devant Osiris vient d'être déclaré victorieux ; il pose quelques instants avant de disparaître par l'entrée de la Douat où il est acclamé par ses pairs. Un portrait naturaliste à la grecque immortalise le moment. Les trois protagonistes (Anubis, le défunt et Osiris) étaient déjà présents à l'époque pharaonique, sous une forme différente cependant, dans l'emblématique vignette du chapitre 125 du Livre des Morts copiée avec la faveur que l'on sait. Or, à partir du II^e^ s. av. J.-C., un nouveau corpus, les Livres des Respirations, concurrence et va progressivement remplacer le Livre du Morts ; celui-ci connaît alors un déclin progressif, en particulier à Thèbes, et semble avoir disparu à l'époque romaine [83]. Si les Livres des Respirations puisent largement dans le fonds du Livre des Morts, la traditionnelle vignette de la psychostasie est toutefois abandonnée [84]. Elle subsistera essentiellement sous la forme de motifs réemployés de-ci de-là sur diverses pièces du mobilier funéraire, comme sur les toiles de Saqqâra où le motif apparaît réinterprété.

En quelque sorte, la vignette centrale d'un Livre des Morts disparu sinon déclinant [85] y subsiste sous une forme nouvelle et revue, remplissant la même fonction que l'ancienne [86] en

---

Leipzig 59/3 1968-1975, Berlin, 1968, spéc. p. 29-30, 32, n. 2 ; G. ROULIN, *Le Livre de la Nuit* I, *OBO* 147, 1996, p. 326, n. 1679 avec réf. ; J.C. DARNELL, *op. cit.*, p. 163, 164-165, 227-228.

[83] Les problèmes de datation des manuscrits d'époque gréco-romaine rendent délicate la question : St. QUIRKE, « The Last Books of the Dead ? », dans W.V. Davies (éd.), *Studies in Egyptian Antiquities. A Tribute to T.G.H. James*, *BMOP* 123, Londres, 1999, p. 83-98, spéc. 83-84 ; M. COENEN, « On the Demise of the Book of the Dead in Ptolemaic Thebes », *RdE* 52, 2001, p. 69-84, pour qui aucun Livre des Morts n'est daté de façon convaincante de l'époque romaine (*ibid.*, p. 71) et considère que ce corpus a disparu à l'époque romaine ; cf. cependant B. LÜSCHER, *Das Totenbuch pBerlin P. 10477 aus Achmim (mit Photographien des verwandten pHildesheim 5248)*, *HÄT* 6, Wiesbaden, 2000, pl. 11, 30, deux papyrus datés par l'éditeur de l'époque romaine et où apparaît la vignette du chapitre LdM 125.

[84] Le jugement du mort ne figure alors plus que dans le texte.

[85] Cf. *supr*a, n. 83.

montrant la transfiguration du mort victorieux ; cependant, l'accueil de celui-ci par les autres défunts, auparavant simplement mentionné dans les textes pharaoniques, y est désormais documenté iconographiquement : une multitude de petites créatures s'agitent ainsi à l'approche du nouveau défunt. Manifestement, les décorateurs des toiles de Saqqâra ont su donner un souffle nouveau à un thème traditionnel.

Il semble bien que l'on doive parler de décorateurs au pluriel (un maître et son/ses apprenti(s) ?). En effet, si le thème central de la toile semble avoir été imposé sans doute au sein d'un même atelier, des divergences subsistent entre les toiles, en particulier dans la morphologie [87], le nombre et la répartition des figures noires sur la toile. Les toiles de Saqqâra ne sont donc jamais tout à fait les mêmes.

Une représentation singulière distingue notamment la toile Berlin 11652 [fig. 6] où la Dévoreuse croque les damnés. Ainsi, sur les innombrables copies de la vignette du jugement du mort du chapitre LdM 125, jamais le monstre n'est figuré passant à l'acte. En effet, la « seconde mort » par destruction du corps est, comme le répètent les textes funéraires d'époque pharaonique, une perspective terrifiante qu'il convient d'éviter à tout prix à grand renfort de formules. De même, un autre élément ne manque pas de surprendre : jamais sur ces toiles une offrande de nourriture n'apparaît, alors même qu'une table d'offrandes garnie est l'une des préoccupations premières de l'Égyptien. Seul l'abreuvement du mort est finalement illustré, rappelant l'importance de l'eau dans les pratiques funéraires gréco-romaines [88].

Il faut donc sans doute interpréter ces éléments peu communs comme le résultat d'interactions culturelles avec le monde gréco-romain. De manière générale, l'esthétique des toiles est grecque (portrait personnalisé, costume) tandis que les motifs, sauf exception, sont égyptiens. Par conséquent, le maître d'œuvre de ces toiles connaît manifestement ses classiques [89] et présente finalement sous une forme remaniée et actualisée au goût d'alors (milieu multi-culturel) le thème pharaonique traditionnel du jugement du mort. Les toiles de Saqqâra témoignent ainsi de la culture, au I^{er} ou II^{e} s. de notre ère, d'un maître d'œuvre qui n'hésite pas à puiser dans sa bibliothèque d'anciens motifs traditionnels et les remodèle dans une composition originale au goût des commanditaires. Rien n'est trop bon pour satisfaire le client.

[86] S. MORENZ, *op. cit.*, p. 69.
[87] Membres-bâtons ou articulés ; avec ou sans oreilles/yeux.
[88] Sur l'importance de l'eau, par ex. A. TRICOCHE, *L'eau dans les espaces et les pratiques funéraires d'Alexandrie aux époques grecque et romaine (IV^{e} s. av. J.-C. – III^{e} s. ap. J.-C.)*, *BAR-IS* 1919, 2009.
[89] S. MORENZ, *op. cit.*, p. 69, les considère comme une sorte de « Kompendiums der Religionsgeschichte ».

TABLEAU A. Les toiles de type « psychopompe » de Saqqâra

Toile Berlin 11651 (homme) 185 cm x 130 cm [fig. 1]	[Saqqâra] (Prov. inc., don de R. Mosse, 1892) ; Milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (Riggs) ; Env. 170-180 apr. J.-C. (Parlasca)	*L'Égypte du crépuscule. De Tanis à Méroé (1070 av. J.-C. – IV^e^ siècle apr. J.-C.),* Paris, 1980, fronstispice (photo couleur) (réf. J.-P. Pätznick) ; Kl. Parlasca, H. Seemann (éd.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 260-261 avec bibliographie (couleur) ; S. Morenz « Das Werden zu Osiris : Die Darstellungen auf einem Leichentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11651 und verwandten Stücken) », *ForschBer* I, 1957, p. 52-70 ; Chr. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005, fig. 82, p. 171 (NB), 226, 276 (bibliogr.) ; R.K. Ritner, « Anubis and the Lunar Disc », *JEA* 71, 1985, pl. 16.1 (détail yeux et bouche) ; R. Merkelbach, *Isis Regina – Zeus Sarapis*, *Die grieschisch-agyptische Religion nach den Quellen dargestellt,* Leipzig, 2001, p. 656 fig. 191 (NB) ; K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, 1966, p. 171 (2).
Fragment toile Berlin 11652 (femme) 182 x 135 cm [fig. 6]	Saqqâra Milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (Riggs)	Kl. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, pl. 12 (2) (NB) ; S. Morenz, *op. cit.*, p. 64 fig. 7 (NB) ; Chr. Seeber, *Untersuchungen zur Darstellung des Totengerichts im Alten Ägypten*, *MÄS* 35, 1976, p. 171, fig. 69 (Dévoreuse), 276 ; Chr. Riggs, *op. cit.*, p. 168, fig. 80 (NB), p. 170, 226, 276 ; D. Kurth, *Der Sarg der Teüris*, *AegTrev* 6, 1990, p. 66, fig. 24 (dévoreuse).
Toile Berlin 11653 (femme) fragm. partie sup. 90 x 57,5 cm [fig. 5]	Saqqâra Milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (Riggs)	Chr. Riggs, *op. cit.,* p. 169, fig. 81 (NB), 276 (biblio) : fragmentaire, aucune ombre n'est conservée mais il appartenait au même type que les autres.
Toile Louvre N 3076 (jeune homme) 179 x123 cm Pièce du visage : 22 x 31 cm [fig. 3]	[Saqqâra] [90] Mode d'acquisition inconnu. Fin du I^er^ - début du II^e^ s. apr. J.-C. (Aubert) Milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (Riggs) II^e^ s. (Doxiadis)	E. Doxiadis, *Portraits du Fayoum. Visages de l'Égypte ancienne*, Paris, 1995, p. 20 (couleur) ; Kl. Parlasca *et al.*, *Repertorio d'arte dell'Egitto greco-romano*, Rome, 1977, p. 39, fig. 1, pl. 11 ; C. Aldred *et al.*, *L'Égypte du crépuscule. De Tanis à Méroé (1070 av. J.-C. – IV^e^ siècle apr. J.-C.)*, Paris, 1980, p. 111 ; K. Michalowski, *L'art de l'ancienne Égypte*, Paris, 1968, n° 138 p. 334 (couleur) ; Kl. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, pl. 61 (2) (NB), p. 179, fig. 10 ; S. Morenz, *op. cit.*, p. 66, fig. 8 ; Fr. Dunand, R. Lichtenberg, *Les momies. Un voyage dans l'éternité*, Paris, 1991, p. 65 (couleur) ; M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*, p. 127 et 138-139, 141 (bibliographie) ; Chr. Riggs, *op. cit.*, pl. 9, p. 168, 170, 226, 278 (biblio) ; R.K. Ritner, « Anubis and the Lunar Disc », *JEA* 71, 1985, pl. 15.3 (NB).

[90] D'après le style : M.-Fr. AUBERT, R. CORTOPASSI, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*, Paris, 2008, p. 137.

Toile Moscou Pouchkine MFA 4301/1 Ia 5747 (femme et garçon) 196 x 43 cm Pièce portrait : 31 x 23 cm [fig. 4]	[Saqqâra] Env. 120-130 ap. J.-C. (Parlasca) ; milieu I^{er} s. apr. J.-C. (Riggs)	Kl. Parlasca, H. Seemann (éd.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 247 (couleur) ; Chr. Riggs, *op. cit.*, pl 7, p. 276 (bibliographie) ; Kl. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, pl. 12 (1) (NB).
Toile Moscou Pouchkine MFA 4229/1 Ia 5749 (homme) 185 x 125 cm (Riggs) 160 x 150 cm (von Lieven) [fig. 2]	Saqqâra Milieu du I^{er} s. apr. J.-C. (Riggs) ; II^{e} s. (Doxiadis) ; mil. du II^{e} s. (Hodjache)	E. Doxiadis, *op. cit.*, p. 20-21 ; S. Hodjache, *Les Antiquités égyptiennes au musée des Beaux-Arts Pouchkine*, Moscou, 1971, n^{os} 80-82 (couleur) ; Kl. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, p. 175, pl. 35 (1) (NB) ; Kl. Parlasca, H. Seemann (éd.), *op. cit.*, p. 25 (couleur) ; S. Morenz, *op. cit.*, p. 68, fig. 9 ; L. Kákosy, « Heaven as a Palace. Some Problems of Coptic Funerary Beliefs », dans S. Giversen *et al.*, *Coptology. Past, Present and Future*, *Studies in Honour of R. Kasser*, *OLA* 61, 1994, p. 103, fig. 1 et p. 104 (dessin) ; Chr. Riggs, *op. cit.*, pl. 8 (photo couleur), p. 276 (biblio) ; J.-Cl. Grenier, *op. cit.*, pl. VIII (ép. impériale) ; A. von Lieven, dans *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung*, Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. Nov. 2005-26. Febr. 2006, Frankfort, 2005, p. 694 (300) (couleur).

TABLEAU B. Documents comparables d'époque ptolémaïque et romaine

Toile Louvre E 32634 fragmentaire toile de lin stuquée et peinte à la détrempe. côte droit (psych.) : 137,2 x 5,5 cm ; gauche (chadouf) : 134,7 x 45,5 cm [fig. 9] Psychostasie (ombre dans balance)	Touna el-Gebel (Hermopolis) 125-150 apr. J.-C. (Aubert) 1re moitié du IIe s. apr. (fiche du Louvre)	Chr. Ziegler, H. Rutschowscaya, *Le Louvre. Les antiquités égyptiennes*, Paris, 2002, p. 87 (couleur) ; M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*, p. 105 (cat. 12e et f) ; D. Kurth, dans Kl. Parlasca, H. Seemann (éd.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 92-94.
Vignette de toile peinte Louvre AF 13042C (12 x 13 cm) provenant de la toile AF 6493 (178 x 85 cm). Toile peinte à la détrempe. Vignette : 12 x 13 cm Psychostasie : ombre dans balance face à forme circulaire	Antinoopolis IIe-IIIe s. apr. J.-C. Fouilles Gayet	M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *op. cit.*, p. 220 (n° 53, vignette C) (couleur) ; Chr. Seeber, *op. cit.*, fig. 23, p. 77 (détail) ; E. Guimet, *Les portraits d'Antinoé*, *AMG* 5, Paris, 1912, pl. 40 (I et J), cf. pl. XXXIX n° 66 (momie dans balance). Sur la toile AF 6493, M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *op. cit.*, p. 213-217.
Toile fragmentaire Louvre AF 13027 Toile de lin peinte à la détrempe. 113 x 75,5 cm [fig. 10] Psychostasie : ombre dans balance face à une forme circulaire	Antinoopolis IIIe s. apr. J.-C.	M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *op. cit.*, p. 219-220 (couleur).
Fragment de cartonnage peint, musée gréco-romain d'Alexandrie, numéro inconnu [fig. 8] Psychostasie : squelette de face, bras ballants, sous la balance	Oasis de Bahariyya H. conservée env. 20 cm Ier s. apr. J.-C. ? (Riggs)	Chr. Riggs, *op. cit.*, p. 146 fig. 67 (NB).

Toile Pouchkine I, 1a, 5763, Horchédi fils de Horméhef 210 x 112 cm [fig. 12] (Psychostasie) : Ombre victorieuse, de face, entre Anubis et Maât	Prov. inconnue seconde moitié du I^{er} s. apr. J.-C.	D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010, p. 8, fig. 1 (couleur) (IA), p. 19 et n. 102 ; Chr. Seeber, *op. cit.*, p. 57, fig. 9 (dessin partiel).
Toile Berlin 22728 Antinoos fils de Hiérax 94 x 89,5 cm [fig. 13] (Psychostasie) : Squelette victorieux, de face, emmené par Anubis vers Osiris	Akhmim (Ipou/Panopolis) seconde moitié du I^{er} s. av. J.-C. - 1re moitié I^{er} s. ap. J.-C.	D. Kurth, *op. cit.*, p. 77, fig. 5 (NB), p. 80 (IE), p. 78 (*wsḫ.t-mɜʿ.ty*).
Toile Philadelphie Univ. Museum 36-2-1 Hor fils de Harsiésis 154,9 (200 à l'origine) x 134,6 cm [fig. 11] (Psychostasie) : Squelette victorieux, de face	Inconnue (probl. entre Akhmim/Panopolis et Thèbes). seconde moitié du Ier s. av. J.-C. à 1re moitié du I^{er} s. apr. J.-C.	D. Kurth, *op. cit.*, p. 92 fig. 6a (NB), 104 (7^{e} registre), p. 94 (réf. au hall des deux Maât), 105 (11 registres à l'origine).
Tombe Akhmim [fig. 7] Psychostasie : squelette de face, bras ballants, sous la balance ; squelette dans chaudron (Dévoreuse)	Akhmim seconde moitié du I^{er} s. apr. J.-C.	Chr. Seeber, *op. cit.*, p. 186, fig. 79 et n. 842, p. 102, n. 381 ; Fr.W. von Bissing, « Tombeaux d'époque romaine à Akhmîm. Lettre ouverte au Dr. Étienne Drioton », *ASAE* 50, 1950, p. 557, 569, pl. I (dessin couleur) ; D. Kurth, *Der Sarg der Teüris*, *AegTrev* 6, Mayence, 1990, p. 67, fig. 25.
Tombe-maison 21, [fig. 14-15] Ombre-squelette double du mort	Touna el-Gebel nécropole d'Hermopolis (Achmounein) I^{er} s. apr. J.-C.	S. Gabra, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-ouest (Touna el-Gebel)*, Le Caire, 1954, pl. 25, 28 (dessin couleur) ; S. Gabra, *Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel)*, Le Caire, 1941, p. 44-45 et pl. XIII.2 (NB), p. 45-46 et pl. XIV.2 (NB) ; Chr. Riggs, *op. cit.*, fig. 60, p. 135 et fig. 61, p. 136 ; G. Grimm, *Die römische Mumienmasken aus Ägypten*, Wiesbaden, 1974 pl. 132 (2) (NB).

Toile de lin peinte Louvre AF 6492 Toile de lin peinte à la détrempe ; encaustique (portrait) Psychostasie : [ombre ?] dans balance face à forme circulaire	Antinoopolis fouilles Gayet 225-250 apr. J.-C. 168 x 37 cm, ép. 22 cm	M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*, p. 175 (n° 42) (couleur et fac-similé).
Toile Louvre AF 6486 (enfant) Toile de lin peinte à la détrempe ; encaustique (portrait en buste) ; stuc doré. Psychostasie : momie couchée dans balance face à forme circulaire 132 x 79 cm	Antinoopolis fouilles Gayet 225-250 apr. J.-C.	M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *Portraits de l'Égypte romaine, Paris musée du Louvre 5 oct. 1998-4 janv. 1999*, Paris, 1998, p. 123 (n° 73) (couleur) ; *id.*, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine*, p. 188 (n° 45) (NB) ; Kl. Parlasca, H. Seemann (éd.), *Augenblicke. Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit*, Munich, 1999, p. 76 (NB), 299-301 (couleur) ; Fl. Calament, *La révélation d'Antinoé par Albert Gayet*, *BEC* 18, Le Caire, 2005, p. 26, fig. 26b (couleur) ; E. Guimet, *Les portraits d'Antinoé*, *AMG* 5, Paris, 1912, pl. XXXIX n° 66 (dessin couleur).
Toile de lin Louvre AF 6490 toile de lin peinte à la détrempe ; encaustique (portrait) Psychostasie : momie couchée dans balance face à Maât	Antinoopolis fouilles Gayet 225-250 apr. J.-C. 162 x 44 cm, ép. 27 cm	M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *op. cit.*, p. 170 (n° 41) (couleur et fac-similé).

Fig. 1. Toile peinte Berlin 11651, milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (d'après C. Aldred *et al.*, *L'Égypte du Crépuscule. De Tanis à Méroé. 1070 av. J.-C. - IV^e^ s. apr. J.-C.*, Paris, 2009, frontispice).

Fig. 1bis. Toile peinte Berlin 11651, milieu du I[er] s. apr. J.-C. (fac-similé I.R. d'après le cliché de la fig. 1).

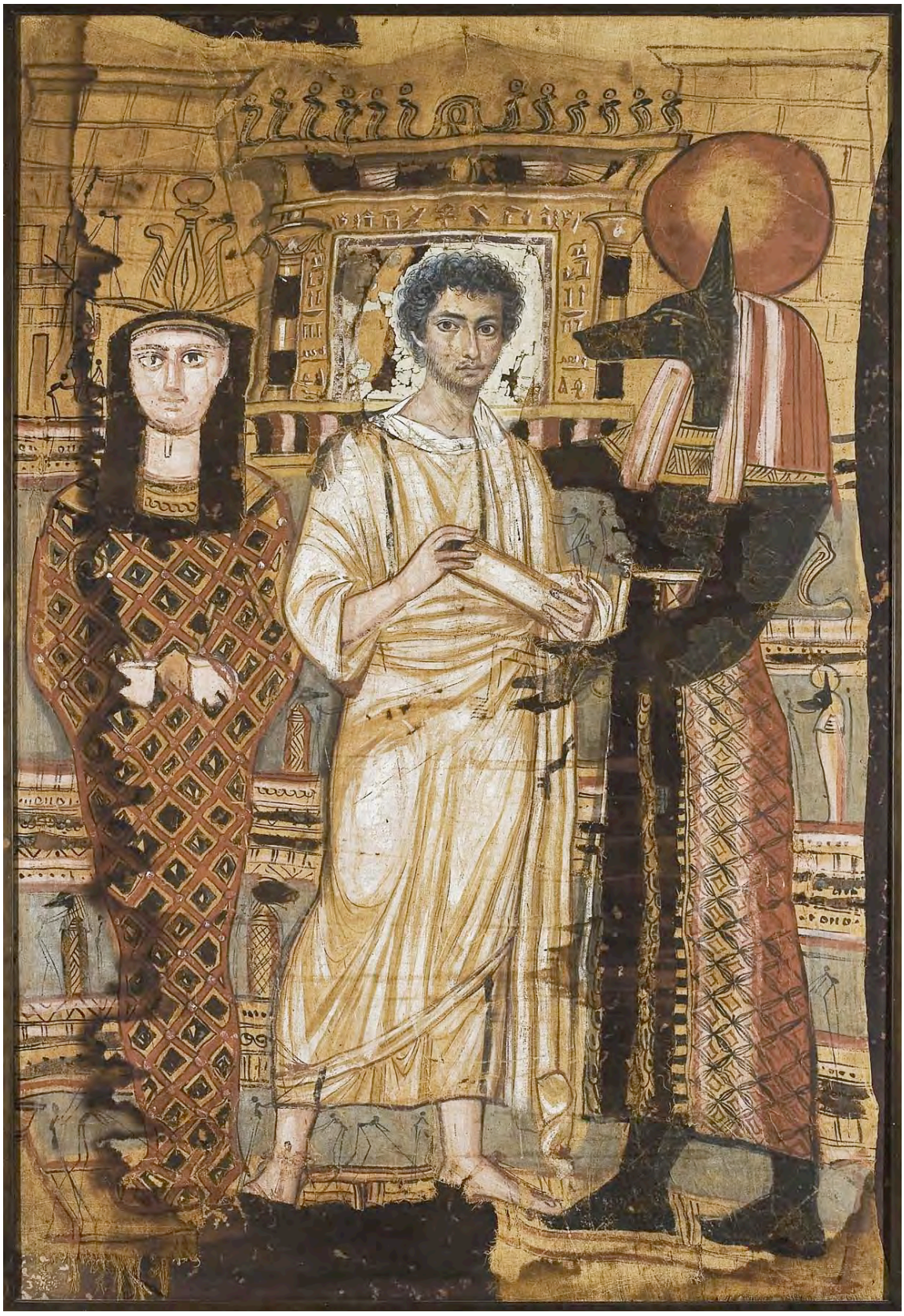


Fig. 2. Toile peinte Moscou – Musée Pouchkine 5749, milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (© reproduit avec l'aimable autorisation du Musée Pouchkine).

Fig. 2bis. Toile peinte Moscou – Musée Pouchkine 5749, milieu du I^{er} s. apr. J.-C. (fac-similé I.R. d'après le cliché de la fig. 2).

Fig. 3. Toile peinte Louvre N 3076, milieu du I^{er} s. apr. J.-C. (© 2007, Musée du Louvre / Christian Décamps).

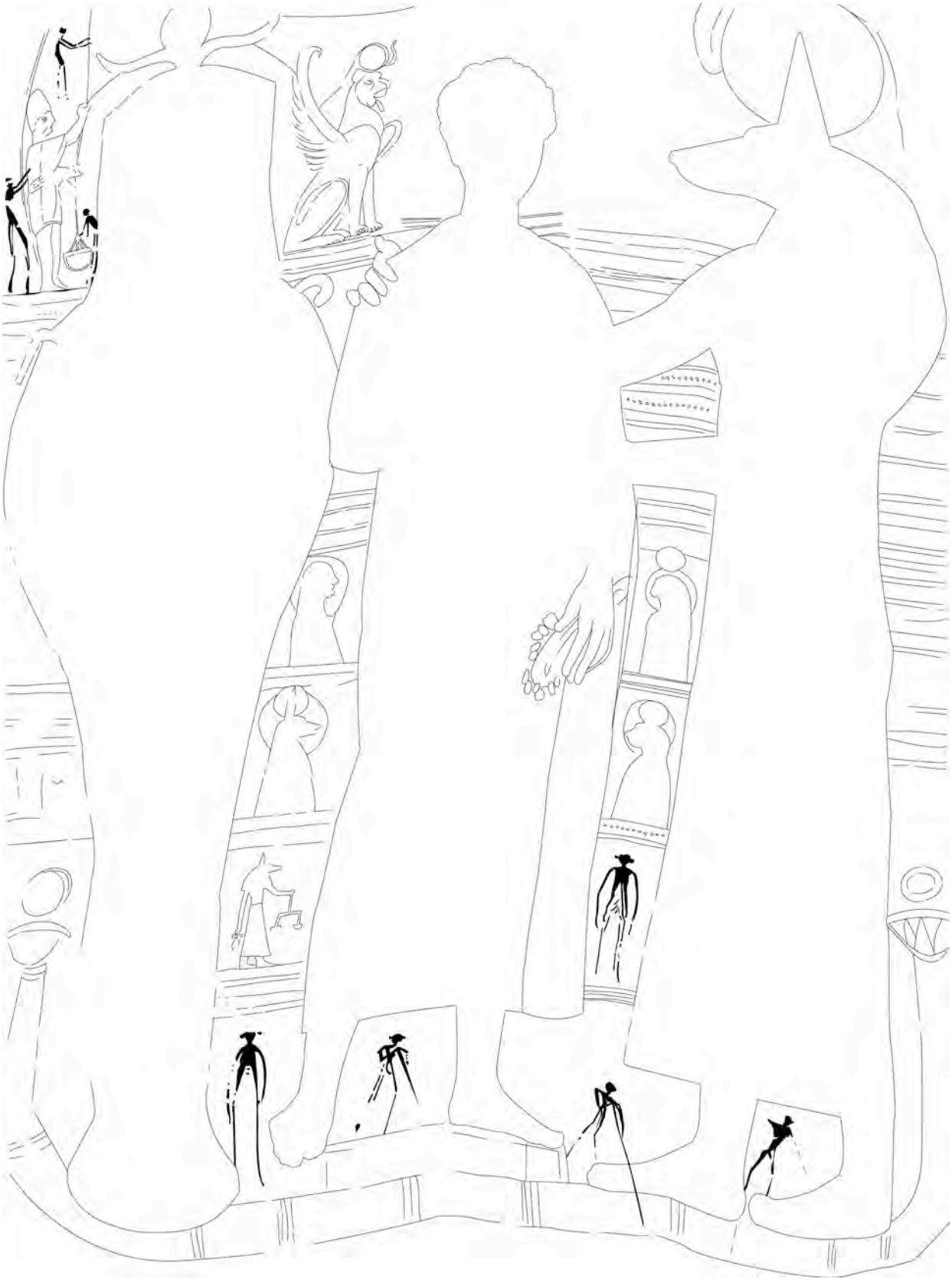


Fig. 3bis. Toile peinte Louvre N 3076, milieu du I[er] s. apr. J.-C. (fac-similé I.R. d'après le cliché de la fig. 3).

Fig. 4. Toile peinte Moscou – Musée Pouchkine 5747, milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (© reproduit avec l'aimable autorisation du Musée Pouchkine).

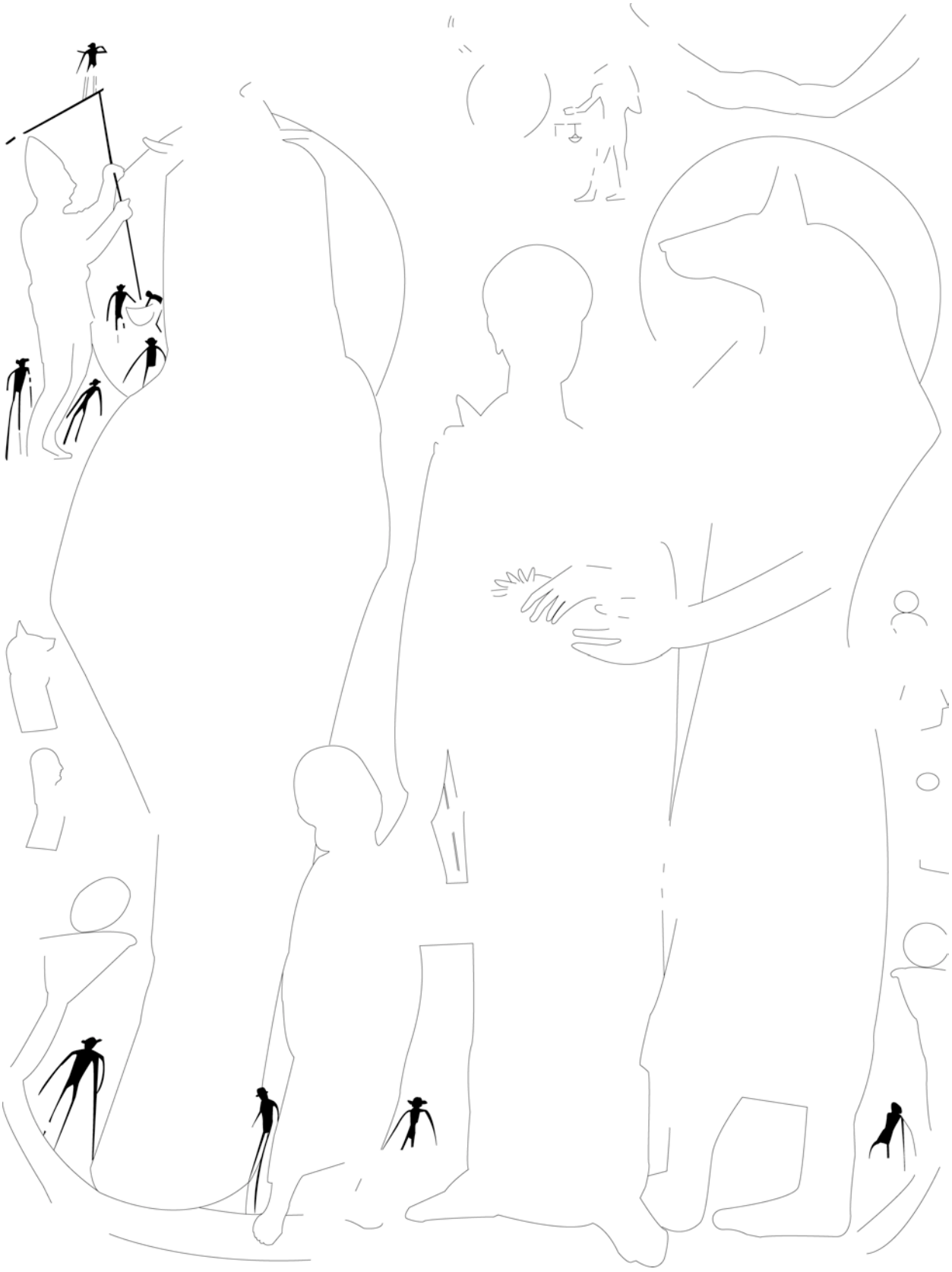


Fig. 4bis. Toile peinte Moscou – Musée Pouchkine 5747, milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (fac-similé I.R. d'après le cliché de la fig. 4).

Fig. 5 : Toile peinte Berlin 11653, milieu du Ier s. apr. J.-Chr (fac-similé I.R. d'après le cliché de Chr. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, Oxford, 2005, p. 169 fig. 81).

Fig. 6 : Toile peinte Berlin 11652, milieu du Ier s. apr. J.-Chr. Fac-similé I.R. d'après le cliché de la fig. 6bis.

Fig. 6bis. Toile peinte Berlin 11652, milieu du I^er^ s. apr. J.-C. (d'après Kl. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, pl. 12.2).

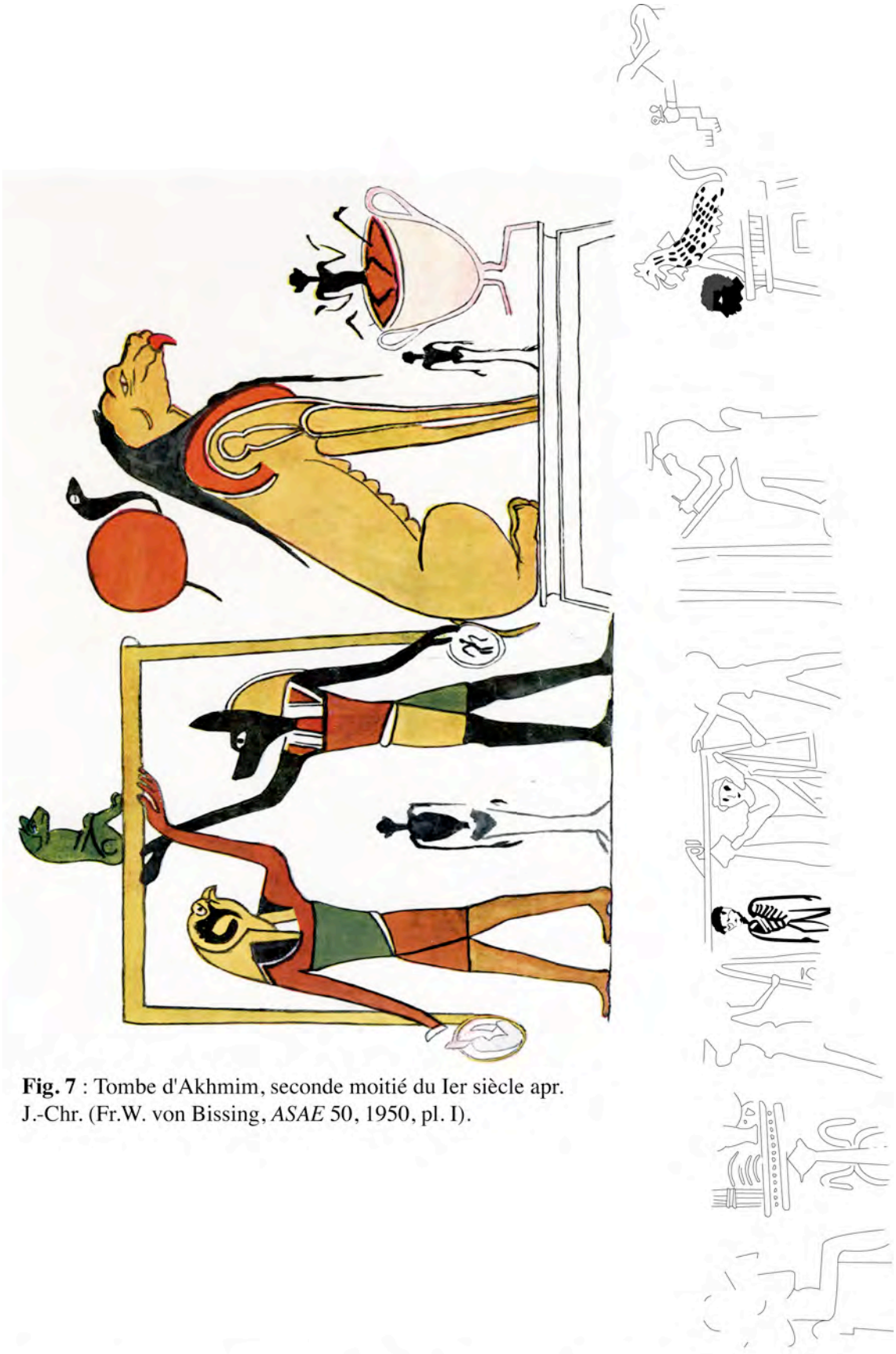


Fig. 7 : Tombe d'Akhmim, seconde moitié du Ier siècle apr. J.-Chr. (Fr.W. von Bissing, *ASAE* 50, 1950, pl. I).

Fig. 8 : Cartonnage peint, oasis de Bahariya, Ier siècle apr. J.-Chr. (Musée gréco-romain d'Alexandrie, numéro inconnu, ht. env. 20 cm (dessin I.R. d'après cliché dans Chr. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt,* Oxford, 2005, p. 146 fig. 47).

Fig. 9. Toile peinte Louvre E 32634b (détails), Touna el-Gebel, 1re moitié du IIe s. apr. J.C. (125-150 apr. J.-C.) (© 2000. Musée du Louvre / George Poncet).

Fig. 10. Toile peinte Louvre AF 13027 (détail), Antinoopolis, III^{e} s. apr. J.-C. (dessin I.R. d'après le cliché de M.-Fr. Aubert, R. Cortopassi, *Portraits funéraires de l'Égypte Romaine. Cartonnages, linceuls et bois*, tome II, Paris, 2008, p. 219).

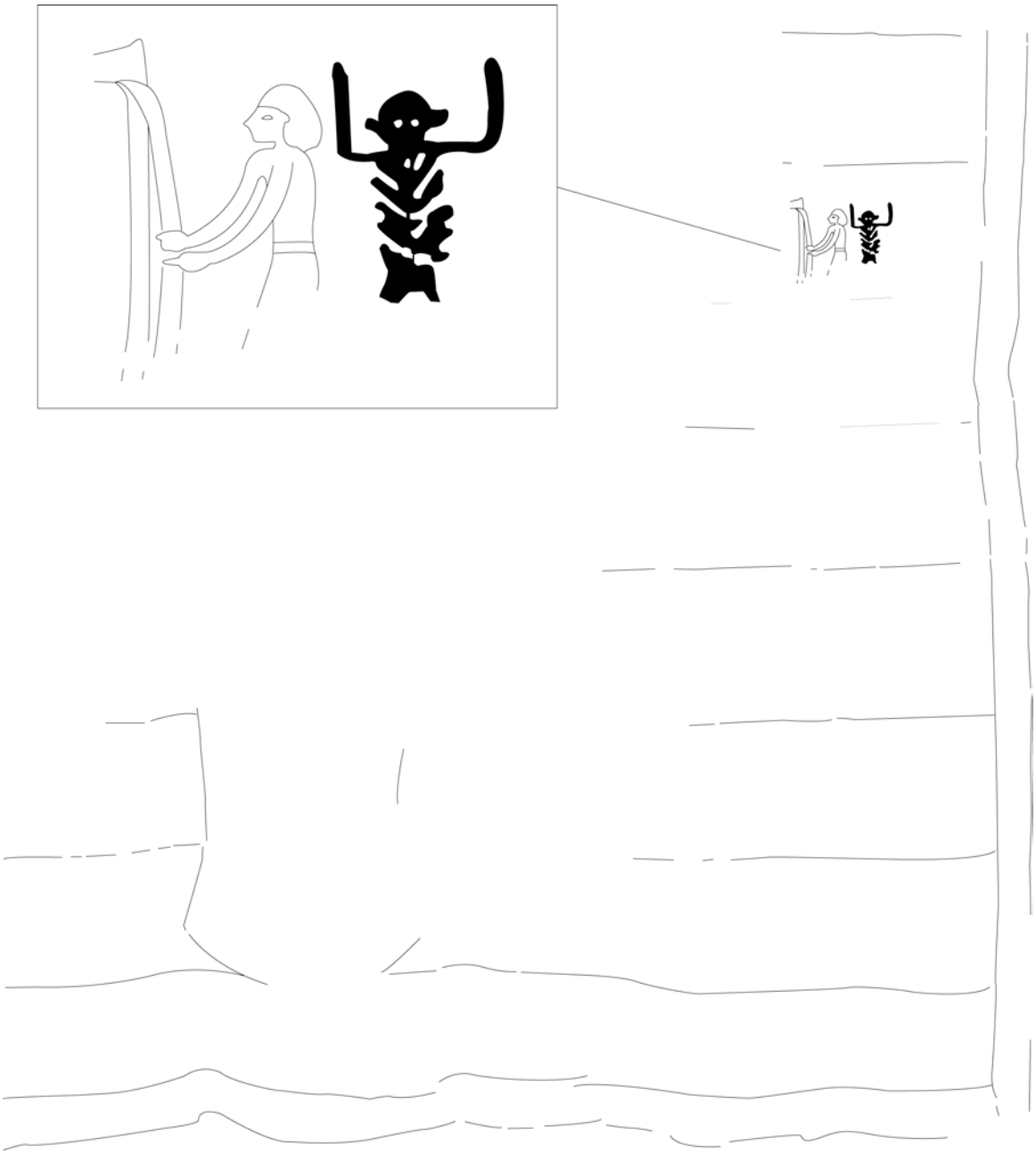


Fig. 11. Toile peinte Philadelphie 36.2.1 (détail), prov. inconnue, seconde moitié du I^er^ s. av. J.-C. - 1^re^ moitié du I^er^ s. apr. J.-C. (dessin I.R. d'après le cliché de D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010, p. 104).

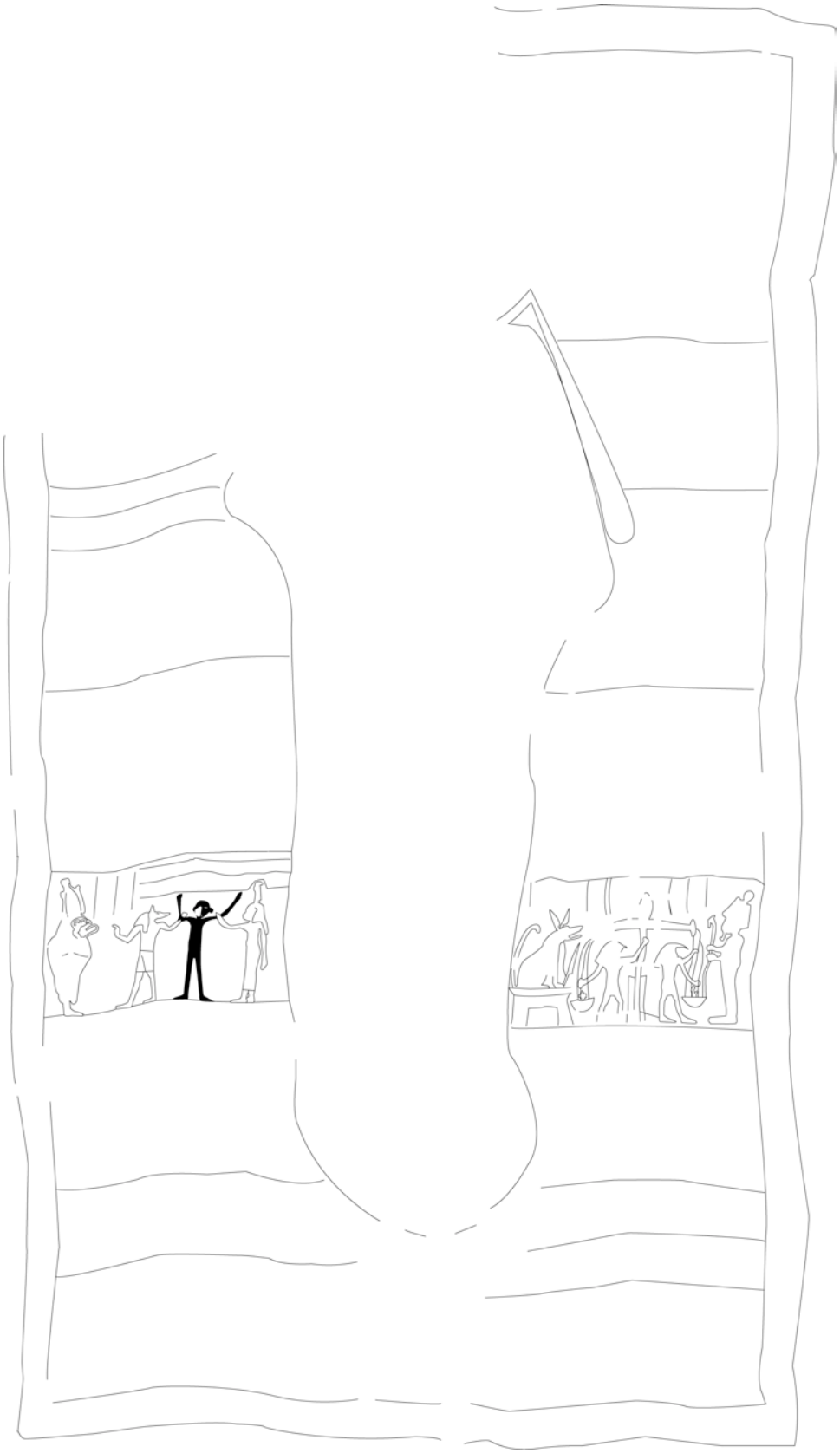


Fig. 12. Toile peinte Moscou - musée Pouchkine I 5763 (détail), prov. inconnue, seconde moitié du I^er^ s. apr. J.-C. (dessin I.R. d'après le cliché de D. Kurth, *op. cit.*, p. 8, fig. 1).

Fig. 13. Toile peinte Berlin 22728 (détail), Akhmim, seconde moitié du I^er^ s. av. J.-C. - 1^re^ moitié du I^er^ s. apr. J.-C. (dessin I.R. d'après le cliché de D. Kurth, *op. cit.*, p. 77, fig. 5).

Fig. 14. Détail d'une scène de la tombe-maison 21, Touna el-Gebel, I^er^ s. apr. J.-C. (d'après S. Gabra, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-ouest (Touna el-Gebel)*, Le Caire, 1954, pl. 25).

Fig. 15. Détail d'une scène de la tombe-maison 21, Touna el-Gebel, I^er^ s. apr. J.-C. (d'après S. Gabra, *op. cit.*, pl. 28).

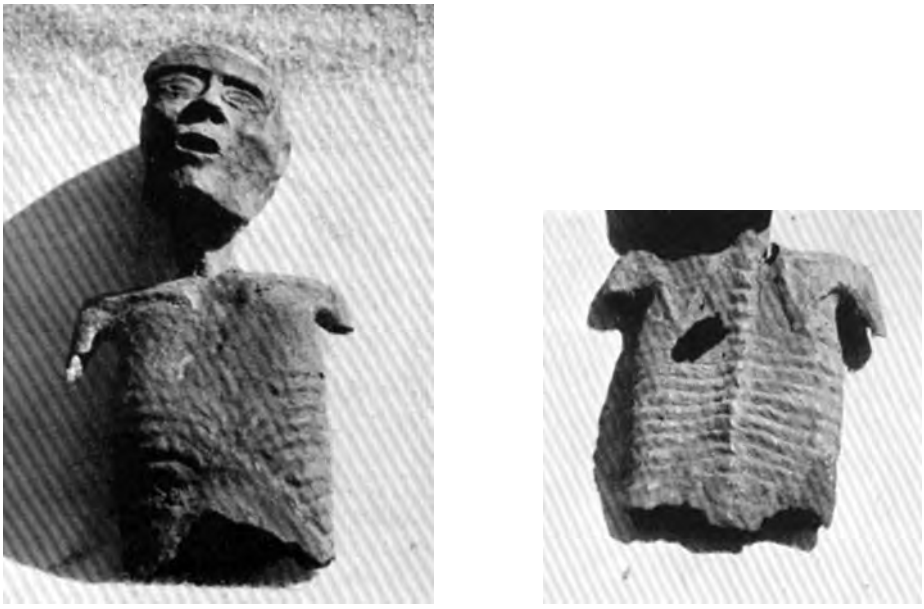


Fig. 16. Figurine squelettique, pièce d'étoffe recouverte de cire, Tell Edfou, ép. ptol. Pas de dimensions disponibles (d'après K. Michalowski *et al.*, *Tell Edfou 1938*, *FFP* II, 1938, pl. XLVI (1-2).

Fig. 17. Statuette squelettique Hannovre 1955.153 (Mus. Kestner), bois (ht. 16,3 cm), fin Basse Époque-ép. ptol., 2e moitié du 1er s. av. J.-C., prov. inconnue (d'après *Ägyptische Mumien. Unsterblichkeit im Land der Pharaonen, Große Landesaustellung 6. Oktober 2007 bis 24. März 2008*, Stuttgart, 2007, p. 63).

Fig. 18. Figurine squelettique (ht. 5,7 cm) et son naos-chapelle (ht. 9 cm), Berlin ÄM 20472, bois, toile de lin, I^er^ s. apr. J.-C., prov. inconnue (E. Brunner-Traut *et al.*, *Osiris. Kreuz und Halbmond. Die Drei Religionen Ägyptens*, Mayence, 1984, p. 110).

Fig. 19. Figurine squelettique (ht. 3,4 cm) et son naos-obélisque (ht. 5 cm), bois, coll. von Bissing, ép. ptol., prov. inconnue (d'après Fr.W. von Bissing, « Die älteste Darstellung eines Skeletts [Zu Herodot II 78] », *ZÄS* 50, 1912, p. 65).

Fig. 20. LdM 85 (E. Naville, *Das Aegyptische Todtenbuch der 18. bis 20. Dynastie*, vol. I, Berlin, 1886, pl. 97, Pc).

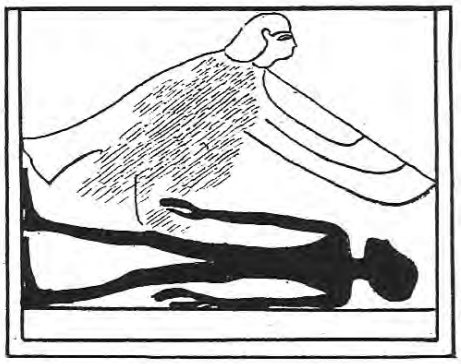


Fig. 21. LdM 89 (*ibid*., pl 101 (Cc).

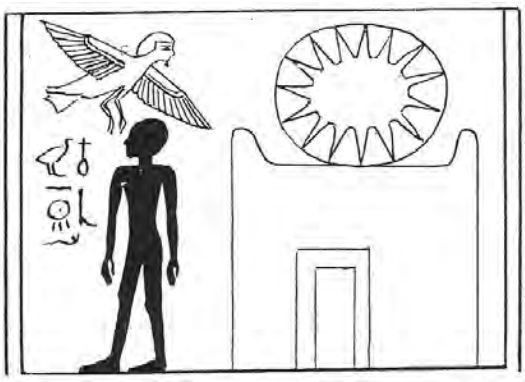


Fig. 22. LdM 92 (*ibid*., pl. 104, Pc).

Fig. 23. LdM 71 (TT 2, Khâbékhénet, M. Saleh, *Das Totenbuch in den Thebanischen Beamtegrabern des Neuen Reiches*, *ArchVer* 46, 1984, p. 37, fig. 41).

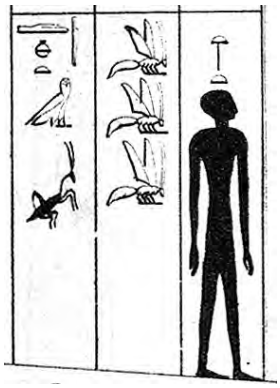


Fig. 24. Détail du rituel de l'Ouverture de la Bouche, tombe de Séthy I^{er}, VdR 17 (E. Lefébure, *Les hypogées royaux de Thèbes I. Le tombeau de Séti I^{er}*, *MMAF* II, 1886, pl. III (détail).

Fig. 25. Embaumement, cercueil de Djedbastetiouefânkh, Hildesheim, ép. ptol. (d'après S. Ikram, A. Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt*, Le Caire, 1998, p. 108, fig. 106).

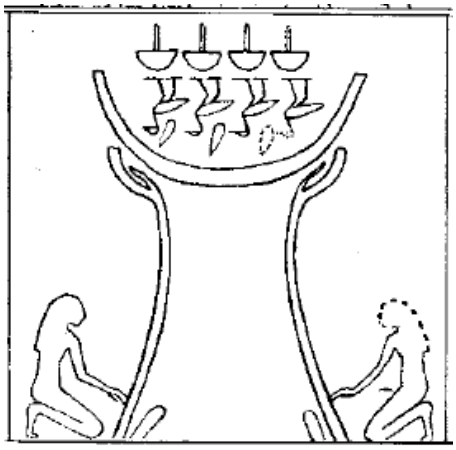


Fig. 26. Chaudron où se consument notamment les ombres des ennemis de Rê. Livre des Cavernes, 5e division, tombe de Ramsès VI, VdR 9 (d'après A. Piankoff, *BIFAO* 42, 1944, pl. 51, détail).

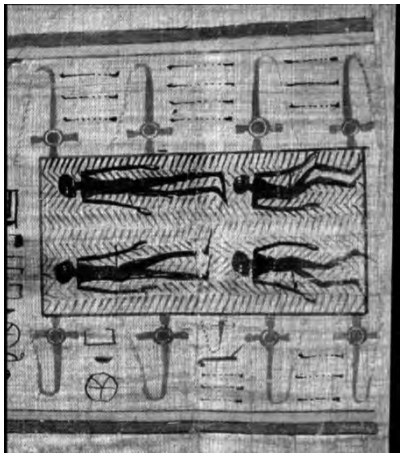


Fig. 27. Les défunts damnés du lac de feu, papyrus mythologique de Bakenmout, P. Louvre N 3297, XXIe dynastie (A. Piankoff, N. Rambova, *Mythological Papyri*, *BollSer* 40/3, New York, 1957, pl. 12, détail).

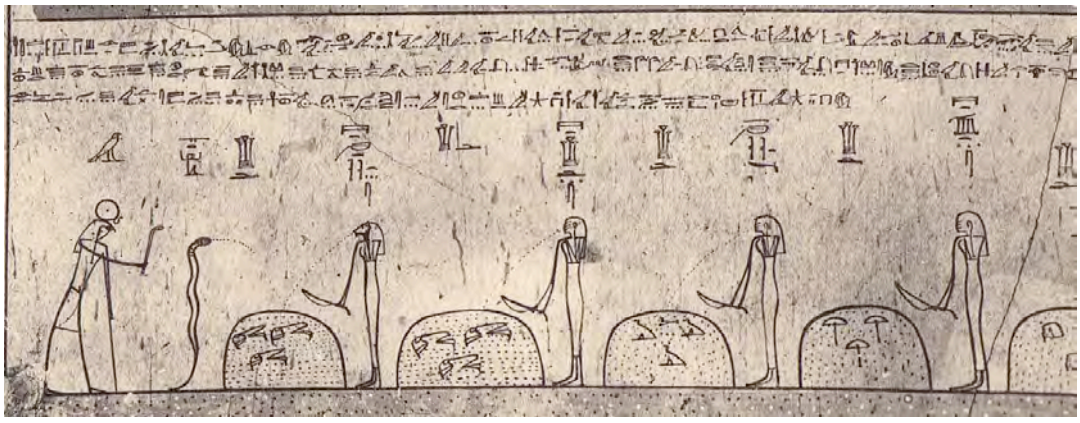


Fig. 28. Les foyers de la 11e heure du Livre de l'Amdouat où se consument notamment les ombres des ennemis (4e fosse) représentées par leurs signes hiéroglyphiques. Tombe de Thoutmosis III, VdR 34 (d'après P. Bucher, *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, *MIFAO* 60, 1932, pl. X, détail).

Fig. 29. Le « pressoir » à damnés. Des flammes se dressaient au-dessus du filet. À droite, la Dévoreuse se tient aux pieds d'Osiris. Papyrus mythologique de Ânkhefenkhonsou, P. Berlin P 3148, ép. ramesside (d'après S. Schott, « Das blutrünstige Keltergerät », *ZÄS* 74, 1938, pl. VIb, détail).

Sur l'expression *jˁ-jb* et ses variantes

Jérôme Rizzo

PARMI LA PLÉTHORE d'expressions composées à partir du terme *jb* dans les sources égyptiennes [1], (*jˁ-jb*) et ses variantes ont fait l'objet de différents commentaires plus ou moins approfondis [2]. Néanmoins, à ce jour, l'unique étude systématique sur cette locution demeure la contribution d'Alexandre Moret publiée en 1893 [3]. Sans que l'ancienneté de ces travaux ne constitue à elle seule un argument décisif, elle n'a pu que stimuler l'intérêt d'une relecture de cette expression, engagée à partir d'un corpus d'occurrences plus étoffé [4]. C'est donc cette modeste étude que nous souhaitons offrir au professeur Jean-Claude Grenier, en reconnaissance de la munificence de ses enseignements.

Au cours de son analyse sur ce « composé » et ses variantes [5], A. Moret signale sa polysémie en proposant plusieurs acceptions qu'il répertorie en fonction des modes actif, passif et

---

[1] Un dépouillement des principaux dictionnaires de la langue de l'ancien égyptien permet d'en recenser près de 300 exemples, toutes périodes confondues. Sur ces « composés » en général, H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig, 1924, p. 123-125 ; A. PIANKOFF, *Le Cœur dans les textes égyptiens*, Paris, 1930 ; W. WESTENDORF, « *nˁˁ-jb*, mit ausgeglichenem Herzen », *MDAIK* 15, 1957, p. 297-298 ; H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der Medizinischen Texte*, *Grundriss der Medizin der alten Ägypter* VII/1, Berlin, 1961, p. 35-42 ; M. STRACMANS, « Les termes *ib* et *ḥɜtj* considérés sous l'angle métaphorique dans la langue de l'Ancien Empire », *BiEtud* 32, Le Caire, 1961, p. 125-135 ; E. OTTO, *Gott und Mensch*, *AHAW*, 1964 ; D. LORTON, « The Expression *šms-jb* », *JARCE* 7, 1968, p. 41-54 ; H. BRUNNER, *LÄ* II, 1977, col. 1158-1168, *s. v.* Herz ; M. MALAISE, *Les scarabées de cœur dans l'Égypte ancienne*, *MRE* 4, Bruxelles, 1978, p. 9-11 ; A. SPALINGER, « The military background of the campaing of Piye (Piankhy) », *SAK* 7, 1979, p. 273-301 ; N. SHUPAK, « Some Idioms connected with the Concept of Heart in Egypt and the Bible », dans S.I. Groll (éd), *Pharaonic Egypt*, Jérusalem, 1985, p. 202-212 ; B. LONG, « Le *ib* et le *ḥɜty* dans les textes médicaux de l'Égypte ancienne », dans *Hommages à François Daumas*, *OrMonsp* 3, Montpellier, 1986, p. 483-494 ; J.J. CLÈRE, « *ʿḳɔ-jb* "honnête, loyal" », *BIFAO* 89, 1989, p. 67-71 ; N. SHUPAK, *Where can Wisdom be found ? The Sage's Language in the Bible and in Ancient Egyptian Literature*, *OBO* 130, Fribourg, 1993 ; I. SHIRUN-GRUMACH, *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, *ÄAT* 24, Wiesbaden, 1993 ; D. MEEKS, « Le foie, Maât et la nature humaine », dans *Hermes Aegyptiacus*, *Egyptological Studies for B.H. Stricker*, *DiscEg Special Number* 2, 1995, p. 145-156 ; J.H. WALKER, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, *ACE* 4, Warminster, 1996 ; M. SALAH EL-KHOLI, « Das Herz in der Bedeutung "Verstand" und "Gefühl" », dans *Hommages Fayza Haikal*, *BiEtud* 138, Le Caire, 2003, p. 165-175 ; N. SHUPAK, « The Hardening of Pharaoh's Heart in Exodus 4:1-15:21 », dans *Studies D.B. Redford*, *ProblÄg* 20, Leyde, Boston, 2004, p. 389-403.

[2] A.H. GARDINER, *RecTrav* 32, 1910, p. 220 ; *id.*, *RecTrav* 33, 1911, p. 80 ; A. PIANKOFF, *op. cit.*, p. 28, 106 ; *Wb* I, 39, 9-11 ; J. JANSSEN, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie*, Leyde, 1946, p. 60 ; Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, p. 116, 124, 137 ; R.O. FAULKNER, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, 1962, p. 10 ; M. VALLOGGIA, « Un groupe inédit du Moyen Empire », *BIFAO* 77, 1977, p. 140, n. b ; *AnLex* 77.0155 ; 77.0158 ; 79.0104 ; N. SHUPAK, *Where can Wisdom be found ?*, p. 330 et 408 ; P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2001, p. 120, n. 93.

[3] « De l'expression », *RecTrav* 14, 1893, p. 120-123.

[4] Passant de 14 exemples dans l'étude de A. Moret à 38 occurrences pour la présente.

[5] Dans la mesure où l'expression *jˁ-jb* apparaît aussi bien sous les formes d'un syntagme figé (*jˁ-jb*) que d'un syntagme libre (*jˁ[w] n[y] jb, jˁ.t jbꜣf, jbꜣf jˁ[ꜣw]*, etc.), les guillemets sont conservés dans les commentaires pour

pronominal (réfléchi) de la construction : « laver, baigner, plonger le cœur dans… », « combler les désirs », « s'en donner à cœur joie » et, dans un sens plus défavorable, « se jouer de, s'amuser de ». Par suite, alors que les notions générales de satisfaction, de contentement, d'épanchement du cœur ou d'assouvissement des désirs seront couramment adoptées par les différents traducteurs et commentateurs [6], certaines traductions plus rares semblent mal résister à l'examen des sources [7]. Enfin, le sens défavorable de la locution évoqué par Moret a été parfois repris dans des acceptions plus tranchées telles que « effusion de colère » ou « angry speech » [8].

Il sera donc proposé à travers cette étude de réévaluer le champ sémantique de ce « composé » à la lumière des différents contextes qui peuvent l'accueillir. Mais avant d'aller plus avant dans sa lecture, il paraît nécessaire de procéder à l'examen différencié des termes qui le forment.

Concernant le vocable (*jb*) [9], il n'est sans doute pas ici le lieu de reprendre de manière exhaustive les circonvolutions des débats dont il fait l'objet depuis près d'un siècle et demi [10]. En revanche, retracer à grands traits les résultats des études menées sur la question permettra de poser les premiers jalons de cette enquête.

Si la réalité physiologique du *jb* n'a jamais été niée, c'est sa confrontation avec celle du *ḥɔty* qui a le plus souvent semé le trouble. Suite aux travaux successifs de Piankoff [11], Ebbell [12], Lefebvre [13], Stracmans [14], Vycichl [15], Thierry Bardinet a tenté de restituer la conformation anatomique de ces parties du corps, principalement établie à partir de la lecture du *Traité du cœur* du Papyrus Ebers [16]. Selon lui, le *ḥɔty* désignerait le muscle cardiaque alors que ce qu'il nomme « intérieur-*ib* » représenterait « la totalité des parties corporelles situées derrière le cœur-*haty*, dans ce grand creux du corps qui forme ce que les Égyptiens appellent le *shet* et qui correspondrait, dans la terminologie moderne, à la fois au ventre et au thorax » [17]. En outre, dans le contexte des rituels funéraires, et pour tenter de conjurer leur destruction définitive, « chacune des quatre parties de l'intérieur-*ib* du défunt sera donnée rituellement à chaque dieu des canopes » [18].

Pour ce qui est des acceptions métaphoriques – largement majoritaires – du vocable, la plupart des commentaires convergent vers une idée centrale : le *jb* représente l'instance se manifestant aussi bien sur les plans émotionnel et affectif que par le truchement de la

---

le terme « composé ». Sur la question de la composition dans la langue égyptienne, L. PANTALACCI, « Les mots composés dans le lexique des Textes des Pyramides. Essai d'évaluation », dans *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/1, Le Caire, 1994, p. 285-291.

[6] Cf. *supra*, n. 2.

[7] « Den Mut an den Feinden kühlen » (*Wb* I, 39, 11), « slake one's ardour » (FAULKNER, *ibid.*).

[8] Z. ŽÁBA, *ibid.* ; M. VALLOGGIA, *ibid.* ; R.O. FAULKNER, *ibid.*, *s. v. iʿw n(y) ib*.

[9] *Wb* I, 59, 10-60, 11.

[10] Par exemple, P. LE PAGE RENOUF, *Miscellaneous Notes on Egyptian Philology*, Londres, 1865.

[11] *Le Cœur dans les textes égyptiens*, Paris, 1930.

[12] « Ägyptische anatomische Namen », *AcOr* (C), vol. XV, pars IV, 1937, p. 293-310.

[13] *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, *CASAE* 17, Le Caire, 1952, § 34 ; *Essai sur la médecine égyptienne de l'époque pharaonique*, Paris, 1956, p. 28-44.

[14] « Les termes *ib* et *ḥɔtj* considérés sous l'angle métaphorique dans la langue de l'Ancien Empire », *BiEtud* 32, Le Caire, 1961, p. 125-135.

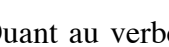
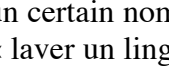
[15] « Sur le nom des parties du corps en égyptien », *ChronEg* 47/93-94, 1972, p. 173-182.

[16] *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, notamment p. 68-113.

[17] *Ibid.*, p. 71.

[18] *Ibid.*, p. 79.

conscience, de la morale ou de la volonté. Jan Assmann condense cette définition en suggérant que le *jb* désigne « l'être intérieur » de l'individu [19].

Quant au verbe  (*jʿj*) [20], son sens premier paraît entièrement contenu dans l'acception « laver », comme le signale son déterminatif le plus usuel figurant les « trois filets d'eau ». Si un certain nombre de ses occurrences s'inscrit dans des contextes profanes (« laver le corps », « laver un linge », « laver un plat », etc.), ses emplois sont également attestés dans le domaine du sacré, notamment dans celui relatif à la toilette rituelle du défunt, du roi ou du dieu [21]. À cet égard, on peut supposer une proche parenté de ce vocable avec  (*wʿb*), « purifier » [22].

Enfin, il faut signaler la présence irrégulière, mais néanmoins éclairante, des déterminatifs du « bras armé » ( ) et de « l'homme armé d'un bâton » ( ) dans la graphie de *jʿj*. Ce fait semble indiquer que, dans certains contextes, ce « lavage » fut perçu par les Anciens Égyptiens comme une action singulièrement énergique. Cette connotation du mot s'illustre notamment dans le processus du « lavage de l'or » (*jʿ nbw*) [23] figuré, dès le Moyen Empire, dans le programme iconographique de plusieurs tombes [24]. Selon les informations fournies plus tard par Diodore sur cette opération [25], l'eau était alors projetée avec force sur la table de lavage afin d'expulser le sable ou le gravier et ainsi récupérer les particules d'or plus lourdes au fond du réceptacle [26]. La vigueur évoquée dans certaines occurrences du terme *jʿj* prend un tour plus inattendu lorsque ce dernier est utilisé pour décrire l'écorçage d'un bâton (*jʿ mdw*) [27]. Partant, ces emplois semblent indiquer que le verbe *jʿj*, traduit de manière courante par « laver (à l'aide d'un liquide) », rend plus fondamentalement compte d'une opération consistant à « dissocier », à « évacuer » ou à « expulser » certains éléments – contenus dans le *jb*, dans le cas de notre locution – afin de les mettre à l'écart [28]. Cette distinction prend d'autant plus d'importance que, dans la totalité des exemples recensés, l'expression *jʿ-jb* apparaît dans des emplois métaphoriques. Par conséquent, il paraît nécessaire de prendre en compte le champ

---

[19] « Innerstes Wesen », J. ASSMANN, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, Munich, 2001, p. 38.
[20] *Wb* I, 39, 1-17.
[21] Ainsi, dans les Textes des Pyramides, formules 436, 509, 539, 565, 570, 619, 685.
[22] *Wb* I, 280, 12-282, 7 ; D. MEEKS, « Pureté et impureté. L'Ancien Orient », *Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 49-50 A, Paris, 1975, col. 430-452.
[23] *Wb* I, 39, 17. Exemple célèbre dans la stèle de Sa-Hathor, du règne d'Amenemhat II (*HTBM* II, 1912, pl. 19). Un relief de la tombe de Nyânkhkhnoum et Khnoumhotep à Saqqarah, légendé *jʿ.t nbw*, figure deux ouvriers en train d'arroser un collier surdimensionné (A.M. MOUSSA, H. ALTENMÜLLER, *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, *ArchVer* 21, 1977, p. 137 et pl. 63). Pour le lavage de l'argent, L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-re* II, Osnabrück, 1981, p. 93 et pl. 18.
[24] Plus ancienne représentation connue dans la tombe de Baqet III à Beni Hassan, XI^e^ dynastie (*Beni Hasan* II, pl. IV). Pour l'époque ramesside, tombe de Khây, « laveur d'or du Trésor de Pharaon », à Saqqâra (J. OGDEN, « Metals », dans *Ancient Egyptian Materials and Technology*, 2000, p. 161-162, avec fig. 6.4).
[25] III, 14, 1-3.
[26] J. VERCOUTTER, « The Gold of Kush », *Kush* VII, 1959, p. 120-153 ; J. OGDEN, *ibid*.
[27] Tombe de Serefka (?), V^e^ dynastie, Sheikh Saïd (N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of Sheikh Saïd*, Londres, 1901, pl. IV, reg. inf.) – légende, *jʿ.t mdw*, « écorcer le bâton » ; tombe de Ptahchepses, V^e^ dynastie, Abousir (M. VERNER, *Abusir, the Mastaba of Ptahchepses* I, Prague, 1977, p. 59, et vol. II, pl. 28) – légende, *jʿ mdw pw*, « écorce ce bâton ! » ; tombe de Baqet III à Beni Hassan, XI^e^ dynastie (*Beni Hasan* II, pl. VII, 5^e^ reg. ; P. MONTET, *BIFAO* 9, 1911, p. 13 et pl. XI, 7) – légende, /// *ḫt*, « ? le bois ». Voir la controverse alimentée par Verner qui, à la suite du *Wb* I, 39, 16, lit la légende « humecte le bâton » contre l'avis de Erman, Montet et Hassan (M. VERNER, *op. cit.*, I, p. 59, n. 39).
[28] Ces connotations semblent s'accorder aux conclusions des travaux de l'anthropologue Mary Douglas sur la question de l'impur, perçu comme *quelque chose qui n'est pas à sa place* (*De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 2001, p. 59-60 [1^re^ éd. : *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, New York, 1967]).

sémantique de ses constituants dans son extension la plus large pour aborder le corpus de ce « composé ».

Un passage du *Conte du Paysan* apporte un éclairage particulièrement précis sur cette locution :

> 1. « Vois, tu es un chasseur qui "**lave son *jb***", qui s'abandonne à faire ce qu'il aime : harponner des hippopotames, tirer à l'arc des taureaux sauvages, attraper des poissons et prendre au piège les oiseaux [29]. »

D'après cet exemple, l'action *jʿ-jb* équivaudrait à l'assouvissement de désirs contenus dans l'intérieur-*jb*, processus pouvant s'apparenter à une sorte de catharsis. Pris dans un contexte positif, il s'agirait donc, comme cela est généralement rendu, « d'assouvir un désir, une envie », « de s'en donner à cœur joie » [30]. Dans cette séquence, les sentiments de plaisir et de libération procurés par cet épanchement du *jb* semblent corroborés par la proposition apposée, « qui s'abandonne à faire ce qu'il aime ».

Cette acception la plus commune du « composé » est parfois orientée vers une notion de plaisir plus charnel comme le laisse transparaître l'*incipit* de l'inscription autobiographique d'Héqaib à Assouan :

> 2. Le vénérable Héqaib dit : « Je fus un enfant puis je fus un jeune homme. Je flânais en **assouvissant mes désirs** ; j'ai passé du bon temps avec des femmes » [31].

Une connotation similaire est présente dans une inscription de la tombe de Panéhésy à Tell el-Amarna. Dans une scène d'adoration du disque Aton, les colonnes qui surplombent la figuration de Néfertiti la décrivent en ces termes :

> 3. Celle au visage parfait, ravissante grâce à sa coiffure-*chouty* (a), celle qui **assouvit les désirs** du roi dans sa demeure [32].
>
> (a) *AnLex* 78.4058 ; M. Gitton, *BIFAO* 78, p. 398 (5).

Dans cette séquence, c'est le complément circonstanciel « dans sa demeure » qui nous invite à discerner le caractère intime de la locution, circonstance attestée dans des tournures similaires [33].

D'une manière plus générale, l'expression *jʿ-jb* et ses variantes [34] traduisent un sentiment de satisfaction faisant suite à la résolution d'une tension, à la réalisation d'un souhait ou à

---

[29] *Mk tw (m) mḥw jʿ(ʿw) jbꜥf wdd(w) r jr.t mr(w).tꜥf ḥɜʿ db.w sṯ.t smɜ.w pḥ rm.w sḫt ɜpd.w* (B1, 236-239 : R.B. PARKINSON, *The Tale of the Eloquent Peasant*, Oxford, 1991, p. 32).

[30] Cf. n. 2.

[31] *Jmɜḫ(w) Ḥqɜ-jb ḏdꜥf jw jr~n(ꜥj) ḫrd jr~n(ꜥj) nḏ(s) ḥ ntš~n(ꜥj) jʿ~n(ꜥj) jb(ꜥj) jr~n(ꜥj) ɜ.t nfr.t ḥnʿ ḥm.wt* (Inscriptions d'Héqaib à Assouan, *Urk*. VII, 9, 14-16).

[32] *Nfr.t ḥr ʿn(w.t) m šw.ty (j)ʿʿ(w).t jb n(y) n(y)-sw.t m prꜥf* (N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* II, Londres, 1905, pl. VII).

[33] Toujours au Nouvel Empire, une allusion analogue peut être relevée dans le texte d'un *chaouabty* de Tenttepihou, épouse morganatique de Thoutmosis IV, évoquée comme « (…) celle que le roi a aimée *dans son palais* » (M. GABOLDE, « Tenttepihou, une dame d'Atfih, épouse morganatique du futur Thoutmosis IV », *BIFAO* 104, 2004, p. 229-243, plus particulièrement p. 229-230).

[34] Une occurrence avec *ḥɜty* est attestée dans la lettre intitulée « Sois un scribe car le sort du soldat est rude » du P. Anastasi (V, 11, 1 = P. Sallier I, 3, 9-11, A.H. GARDINER, *LEM*, *BiAeg* 7, 1937, p. 61) : 4. « Es-tu un âne ? On va te diriger car tu as perdu le sens des choses (litt. : il n'y a plus de cœur *haty* dans ton corps). Exerce donc cette fonction magistrale ! Agréables et pourvoyeurs de biens sont ta palette et ton rouleau de papyrus. **Tes désirs seront comblés** quotidiennement. Prends conscience de cela ! (*nɜ ntk ʿɜ jwꜥtw r ḫrpꜥk nn wn ḥɜty m ḫ.tꜥk jr (j)nꜥk tɜy jɜw.t sr.t nḏm(ꜥw) ʿšɜ t-ḥ.t pɜyꜥk gstj tɜyꜥk ʿr(.t) ḏmʿ ḥɜtyꜥk jʿ m mn.t jḥ rḫ sw*).

l'exécution d'une volonté, opérations que les Égyptiens percevaient comme un processus d'extériorisation initié à partir du *jb*. Ainsi, dans *Les Aventures de Sinouhé*, un dieu anonyme, figure derrière laquelle il y a tout lieu de percevoir celle du roi, manifeste sa miséricorde à l'égard du protagoniste puis, fait part de son contentement face au repentir de ce dernier :

> 5. Ainsi, le dieu a agi pour pardonner à celui qui s'était dressé contre lui et qui avait fui vers une autre contrée étrangère. Aujourd'hui, **ses désirs sont comblés** [35].

Dès le début du Nouvel Empire, le gros des occurrences de cette locution se fixe dans le cadre de la phraséologie royale, notamment dans celui des récits relatifs à la geste pharaonique. Les contrées étrangères (*ḫɔs.wt*) apparaissent alors comme le *topos* le plus régulièrement associé à ce processus de « lavage du *jb* ». Dans le long texte autobiographique de sa chapelle funéraire, Âhmes, fils d'Abana, évoque la conduite de cette activité par Thoutmôsis Ier au retour d'une campagne victorieuse en Nubie :

> 6. Après cela, elle (Sa Majesté) se rendit au Réténou afin **d'assouvir ses désirs** à travers les contrées étrangères. Alors Sa Majesté parvint en Naharyna (…) [36].

Néanmoins, ce passage demeure peu explicite sur le type d'activités que peut recouvrir la locution dans ce contexte. S'agit-il d'une allusion à la chasse, à la guerre ou à un simple voyage d'agrément ?

Une inscription à Karnak consacrée à Séthy Ier ou encore une proclamation d'Amon adressée à Ramsès II dans le temple nubien d'Amarah, témoignent du contexte guerrier auquel l'expression est alors liée :

> 7. (Des dignitaires à Séthy Ier) Bienvenue à toi qui viens des contrées étrangères ! Ton attaque est advenue, tu as triomphé et tes adversaires te sont soumis ! Ton temps de vie en tant que roi est comme celui de Rê dans le ciel parce que **tu assouvis tes désirs** (à l'encontre) des Neuf Arcs [37].
>
> 8. (Amon à Ramsès II) Je vais te donner les pays du Sud (ainsi que) les pays du Nord afin **d'assouvir tes désirs** grâce à eux. Prends donc le glaive ! [38].

Combattre et prendre possession par les armes de territoires étrangers, désignés par le dieu, apparaît donc comme un des moyens les plus habituels pour Pharaon de « se détendre » en « lavant son *jb* ». On notera le parallèle de ce canevas avec un passage du *Conte du Paysan* (doc. 1), dans lequel la locution *jʿ-jb* s'inscrit dans un contexte cynégétique, rapprochement qui tend à rappeler la relation d'analogie bien établie dans les sources égyptiennes entre les plaisirs de la chasse et ceux de la guerre [39].

---

[35] *Ḥr jr~n nṯr r ḥtp n ṯs~n=f jm=f th~n=f r k.t ḫɔs.t jw mjn jb=f jʿ(=w)* (*Les Aventures de Sinouhé*, B 148-149, R. KOCH, *Die Erzählung des Sinuhe*, *BiAeg* 17, Bruxelles, 1990, p. 53-54).

[36] *M-ḫt nn n(y) wḏɔ(=f) r Rṯnw r jʿ.t jb=f ḫt ḫɔs.wt spr ḥm=f r Nhɔrynɔ* (*Urk.* IV, 9, 8-10).

[37] *Jj tw ḥr ḫɔs.wt hd=k ḫpr(=w) ḫrw=k mɔʿ(=w) ḫfty.w=k ḫr=k ʿḥʿw=k m n(y)-sw.t mj Rʿ m p.t ḥr jʿ jb=k [r] Psḏ.t* (K*RI* I, 10, 7-8, mur extérieur nord de la grande salle hypostyle à Karnak).

[38] *D(=j) n=k rs(y).w (mj) mḥt(y).w r jʿ(.t) jb=k jm=sn m(j) (j)n=k ḫpš* (K*RI* II, 214, 12-13, inscription de la salle hypostyle du temple d'Amarah, règne de Ramsès II). Sur le contexte guerrier de cette tournure, A.R. SCHULMAN, « Take for Yourself the Sword », dans *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, San Antonio, 1994, p. 265-295, fig. 1-18.

[39] Cette parenté s'illustre parfaitement dans un des splendides coffres de la tombe de Toutânkhmon (JE 61 467), figurant en parallèle des scènes de chasse sur le couvercle et des scènes de bataille sur les côtés.

Les sources du règne d'Akhénaton semblent apporter une nuance à ce stéréotype du discours royal à travers lequel le « lavage du *jb* » de Pharaon est associé à sa victoire sur les pays offerts par le dieu [40]. Dans une inscription de la tombe de Méryrê II à Tell el-Amarna, Aton perpétue cette image du dieu bienfaiteur à l'égard du roi :

> 9. Tu es son fils, vivant de Maât, et il fait prospérer pour toi toutes les choses qu'il encercle afin que tu **assouvisses tes désirs** grâce à elles [41].

Cependant, dans cet exemple, il convient de souligner, d'une part, le caractère plus universaliste de cette influence divine, puisqu'elle ne se limite pas aux territoires étrangers mais s'étend à l'ensemble du monde visible [42] et, d'autre part, l'absence de toute connotation guerrière dans l'ensemble de l'inscription [43].

Une autre caractéristique de ce cliché de la phraséologie royale est sa dimension « contractuelle », celle qui associe le dieu et le roi. Alors que ce dernier peut « assouvir ses (propres) désirs » en dominant militairement les territoires offerts par le dieu, selon le principe *do ut des*, Pharaon agit en retour en « assouvissant les désirs » de ce même dieu. Pour ce faire, Pharaon met le plus souvent en œuvre un programme monumental à son intention. Plusieurs documents du règne d'Amenhotep III, le « pharaon bâtisseur », donnent des précisions allant dans ce sens :

> 10. Le roi de Haute et Basse-Égypte Nebmaâtrê, le fils bien-aimé de Rê, Amenhotep-héqa-ouaset, qui **a assouvi les désirs** d'Amon et qui a apaisé son *ka* au moyen de monuments parfaits [44].
>
> 11. (Amenhotep III) qui **a assouvi les désirs** d'Amon (a) au moyen de ce qu'il aime et qui a apaisé son père Kamoutef au moyen de monuments parfaits [45].
>
> (a) *Litt.* : Amon, dont il a lavé le *jb*.

Dans l'inscription de la stèle de l'Aménophium (CGC 34025) [46], dans laquelle Amenhotep III énumère les principales fondations thébaines qu'il a consacrées à Amon-Rê, une séquence met parfaitement en lumière l'enchaînement des clauses de ce « contrat » [47] :

> 12. En voyant cela (*i.e.* l'agrandissement du temple de Louqsor), le peuple rend hommage à Sa Majesté : « C'est le roi Nebmaâtrê qui **a assouvi les désirs** de son père, Amon, le seigneur des trônes du Double-Pays, qui lui avait assigné toutes les contrées étrangères » [48].

---

[40] Sur le thème de « l'élargissement des frontières », P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique*, *BEPHE* 332, Paris, 1995, p. 109-110.

[41] *Ntk sꜣ=f ʿnḫ(w) m mꜣʿ.t swꜣḏ=f n=k šnn(w).t=f nb(w.t) r jʿ(.t) jb=k jm=sn* (N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* II, pl. XXXVI, architrave est).

[42] Sur la dimension « phénoménologique » de la religion amarnienne, J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom – Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Londres, New York, *StudEg*, 1995, p. 67-101 ; M. GABOLDE, *D'Akhenaton à Toutânkhamon*, Lyon, 1998, p. 16-19.

[43] Ce qui ne doit pas alimenter la légende du caractère pacifiste du règne de Néferkhépérourê-Akhénaton, A.R. SCHULMAN, « The Nubian War of Akhenaton », *L'égyptologie en 1979* II, Paris, 1982, p. 299-316

[44] *N(y)-sw.t bjty Nb-Mꜣʿ.t-Rʿ sꜣ-Rʿ mry=f Jmn-ḥtp-ḥqꜣ-Wꜣs.t jʿ(w) jb Jmn sḥtp(w) kꜣ=f m mnw.w nfr.w* (*Urk*. IV, 1751, 9, inscription d'un bélier du Gebel Barkal).

[45] *Jmn jʿ(w) jb(=f) m mrr(w).t=f jr(w) hrr jt(=f) kꜣ-mw.t=f m mnw.w nfr.w* (*Urk* IV, 1687, 1-2, architrave de la cour d'Amenhotep III dans le temple de Louqsor).

[46] *Urk*. IV, 1646-1657. A. CABROL, *Amenhotep III, le magnifique*, s. l., 2000, p. 267-272.

[47] De manière plus détaillée, le dieu répond à la construction de l'ensemble de ces monuments par l'inscription de la fin de la stèle (l. 26-31), communément appelée la « litanie cardinale d'Amon ».

[48] *Mꜣꜣ s.t rḫy.t d=sn jꜣw n ḥm=f jn n(y)-sw.t Nb-Mꜣʿ.t-Rʿ jʿ(w) jb jt=f Jmn nb ns(.w)t Tꜣ.wy wḏ(w)~n=f ḫꜣs.t nb.t sꜣ Rʿ Jmn-ḥtp-ḥqꜣ-Wꜣs.t* (*Urk*. IV, 1651, 2-4, stèle de l'Aménophium, l. 11-12).

Quelles que soient les modalités de mise en œuvre du « lavage du *jb* », cette opération vise, pour l'essentiel, à l'obtention d'un sentiment de satisfaction, de soulagement ou de libération faisant suite à l'extériorisation de certains contenus de « l'intérieur-*jb* ». Ces derniers prennent le plus souvent la forme de désirs, d'attentes ou d'expressions de la volonté.

Jusqu'à ce point, il a été examiné des exemples dans lesquels cet épanchement du *jb* se déroule dans un climat favorable [49] et procure un état de satiété à son initiateur. Cependant, comme cela fut précédemment observé par A. Moret, un certain nombre d'occurrences du « composé » *jʿ-jb* prennent une coloration plus négative. *L'Enseignement de Ptahhotep* contient trois de ces exemples dont la valeur péjorative peut être restituée par le contexte :

> 13. Si tu es un dirigeant, contente-toi d'écouter les paroles d'un plaignant ! Ne le rabroue pas avant qu'il n'ait « vidé son sac » étant donné qu'il a déjà songé à ce qu'il allait dire [50]. Car, ce que souhaite celui qui est en proie au malheur, **c'est vider ce qu'il a sur le cœur** afin d'accomplir ce pour quoi il est venu [51].

Le « lavage du *jb* » dont il est question dans ce passage ne déroge pas au processus d'épanchement du « cœur » inhérent à la locution, mais le contexte narratif indique que celui-ci s'exprime alors sous la forme de doléances. Il convient d'indiquer que, sans en faire une règle, cette orientation péjorative du « lavage du *jb* » se manifeste plus particulièrement au travers du médium de la parole [52], comme en témoignent les autres occurrences de cette même composition littéraire :

> 14. Si tu trouves un orateur en pleine action, un misérable qui n'est pas ton égal, ne t'emporte pas (inutilement) contre lui sous prétexte qu'il est faible. Néglige-le [53] car il s'est déjà puni lui-même ! Ne t'adresse pas à lui pour alléger ta conscience, ne **critique** pas celui qui te fait face [54] ! Il est inutile d'offenser un pauvre d'esprit [55].
>
> 15. Si tu es un homme de confiance qu'un homme important envoie à (autre) un homme important, sois tout à fait précis lorsqu'il t'envoie. Transmets le message pour lui comme il a dit. Garde-toi d'envenimer une parole qui pourrait brouiller [56] un homme important avec un

---

[49] Cette connotation est purement discursive puisque, d'après les précédents exemples, les infaillibles dommages produits sur les populations étrangères lors du « lavage du *jb* » de Pharaon ne sont pas plus pris en compte que ceux que le chasseur fait subir à ses proies.

[50] Pour cette dernière séquence, la version du P. BM 10509 (L2, 4, 12) donne : *r ḏdt=f jy~n=f ḥr=s*, « afin qu'il dise ce pour quoi il est venu ».

[51] *Jr wnn=k m sšmy hr sḏm=k mdw sprw m gfn(w) sw r skt(=f) ḥ.t=f m kɔ{t}~n=f ḏd(w.t)~n=f s.t mr(w.t) ḫr(y)-jw jʿ.t jb=f r jr.t jy(w).t~n=f ḥr=s* (*Ens. Ptahhotep*, 9, 3-5 [version P], Z. ŽÁBA, *Les Maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, p. 36-37, vers 264-268).

[52] Cette connotation négative liée à la parole doit probablement être écartée dans une inscription de la tombe de Djéhouty-Nakht à El Bersheh (Fr.L. GRIFFITH, P.E. NEWBERRY, *El Bersheh* II, Londres, p. 26, col. 4-5) : 17 (le prince, le gouverneur Djéhouty-Nakht) qui s'exprime **en toute franchise**, un notable qui contente la foule (*ḏd(w) md.t m jʿ(w) n(y) jb sr m shrr(w).t ʿšɔ.t*).

[53] Sur l'expression *rdj m tɔ*, « tomber à terre », cf. Chr. ZIVIE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, Le Caire, 1976, p. 68, l. 18. Ici, cette expression peut se comprendre dans le sens de : « négliger », « laisser tomber » comme dans *Dial*. 109 : *rd(=w) rf bw nfr m tɔ m s.t nb.t*, « le bien est négligé en tout lieu ».

[54] Ou (*celui qui est*) *ton adversaire*, cf. version L2, vers 79.

[55] Litt. : « C'est stérile celui qui offense… ». Pour la valeur privative de *qsn*, *AnLex* 79.3172, *qsn ḥr mw*, « un manque d'eau ». Translittération : *jr gm=k ḏɔjsw m ɔ.t=f m ḥwrw n js mjt.t=k m ɔd(w) jb=k r=f ḫft ḫss=f jm sw r tɔ ḫsf~n=f ḏs=f m wšd(w) sw r js.y jb=k m jʿ(w) jb n(y) nty ḫft=k qsn pw ḥḏḏw ḥwrw-jb* (*Ens. Ptahhotep*, 5, 14-6, 3 [version P], Z. ŽÁBA, *ibid*., p. 22, vers 74-81).

[56] *Wb* IV, 318, 12, « missliebig machen » ; *AnLex* 78.3893, « brouiller » (?). Peut-être un *hapax*, cependant *CT* IV, 318h, « Arrière, oiseau noir qui transmets la zizanie (*skn*) » ; *Urk*. VII, 10, 14, « un homme d'avenir, exempt d'esprit de discorde (?) ».

> (autre) homme important. Tiens-t'en à la *maât*, ne l'outrepasse pas ! En vérité, une **critique** ne doit pas être rapportée [57] !

Le sens péjoratif du « lavage du *jb* » [58] est ici plus tranché dans la mesure où il ne s'agit plus simplement de « vider son sac », comme cela est évoqué dans notre premier exemple de *L'Enseignement de Ptahhotep* (doc. 13), mais de proférer des paroles malveillantes visant à dénigrer autrui [59].

Un sens similaire survient dans la seconde confession négative du chapitre 125 du Livre des Morts. Voici comment ce dernier apparaît dans la séquence 32 de la version de Nebseni [60] :

> 16. Ô Sérékhy provenant de Ounetch [61], je n'ai pas cherché à outrepasser ma condition [62], **je n'ai pas critiqué** le dieu [63].

Il faut noter que dans cette version, comme dans bon nombre de parallèles [64], la locution *jʿ jb* est réduite à la forme *jʿ*, . La restitution de cette forme apocopée est rendue probable, d'une part, par l'occurrence de la séquence complète , *n jʿ(=j) jb nṯr*, dans la version de Mesmenetcher (Ca) [65] et, d'autre part, par l'apparition sporadique du déterminatif de « l'oiseau du mal » (G 37) pour le verbe *jʿj* [66], indice qui confirme sa valeur péjorative.

*

* *

Au terme de cette enquête sur le « composé » *jʿ-jb*, on notera, en premier lieu, la diversité de son champ sémantique. Si celui-ci s'agrège autour de la notion de « lavage du *jb* » quelque peu opaque pour nos esprits, les diverses acceptions qui en découlent tiennent plus à la nature des éléments extériorisés au cours de ce processus qu'aux modalités de sa mise en œuvre. Ainsi, lorsque ce « lavage du *jb* » conduit à un état d'assouvissement et de satiété, c'est que le

---

[57] *Jr wnn=k m s n(y) ʿq ḥɔb(w) wr n wr mty ḫr-qd ḥɔb=f tw jr n=f wp.t mj ḏd=f ʿḥɔ tw m sḏw m md.t skn.tj wr n wr nḏr mɔʿ.t m sn(w) s(y) n wḥm=t(w) js jʿ(w) n(y) jb* (*Ens. Ptahhotep*, 7, 3-4 [version P], Z. ŽÁBA, *Ptahhotep*, p. 27-28, vers 145-152).

[58] Sur le plan syntaxique, il est à noter l'emploi de la forme substantivée *jʿ(w) n(y) jb* dans ces deux exemples.

[59] Cette antonymie de *jʿ-jb*, par exemple, « satisfaire, contenter » *vs* « critiquer », peut être mise en parallèle avec celle de *jʿ-ḫr*, litt. : « laver le visage », dont on trouve les sens « se réjouir » *vs* « assouvir sa colère » (A.H. GARDINER, *RecTrav* 32, 1910, p. 220 ; N.-Chr. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pi(ᶜankh)y au musée du Caire*, *MIFAO* 105, Le Caire, 1981, p. 136, n. 402).

[60] G. LAPP, *The Papyrus of Nebseni*, *Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum* III, Londres, 2004, pl. 90, col. 56.

[61] Var. : Outenet, Outchenet, Ounet, etc. Selon Schiaparelli, région d'Afrique située dans la circonscription de Pount, sur le versant africain de la Mer Rouge, entre Massaouah et Souakim (H. GAUTHIER, *Dictionnaire* I, p. 209).

[62] Sur le terme *jwn* (*Wb* I, 52, 10-18). Compte tenu du contexte de la séquence, il est plus probable que le terme signifie ici plutôt « condition », « rang » que « nature », comme le suggère Fr. Lacombe-Unal (« Les notions d'acquis et d'inné dans le dialogue de l'enseignement d'Ani », *BIFAO* 100, p. 371-381).

[63] *J Srḫy pr(w) m Wṯn(.t) n th=j jwn=j n jʿ=j nṯr* (G. LAPP, *The Papyrus of Nebseni [BM EA 9900]*, *CBDBM* 4, Londres, 2004, pl. 90, col. 56).

[64] E. NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie* II, Berlin, 1886, p. 304.

[65] *Ibid*.

[66] Version Ramsès IV (Td) (*ibid*.) ; versions Nou (Nu), Youya (Iou) (Ch. MAYSTRE, *Les déclarations d'innocence*, *RAPH* 8, Le Caire, 1937, p. 92).

contexte favorise l'expression positive de la volonté, des attentes ou des désirs émanant du *jb*, y compris parmi les plus intimes d'entre eux. *A contrario*, cette opération peut encore se manifester sous la forme de doléances ou de critiques. On doit en déduire que celles-ci correspondent à l'extériorisation, le plus souvent verbale, de contenus négatifs accumulés dans « l'intérieur-*jb* ».

Le caractère ambivalent de « l'intérieur-*jb* », apte à produire des contenus antinomiques, semble évoqué dans un passage de *L'Enseignement d'Any*. Bien qu'il y soit plus précisément question du « ventre-*shet* », Th. Bardinet a su montrer combien ce dernier est au *jb* ce que le contenant est au contenu :

> Quant au ventre (*ḫ.t*) d'un homme, il est plus vaste que le Double-Grenier et il est rempli de toutes les réponses ! Tu dois choisir la meilleure et tu dois la prononcer alors que la pire doit rester emprisonnée dans ton ventre (*ḫ.t*) ! [67]

Par suite, la plasticité du *jb* dont fait état la locution *jʿ-jb* est également mise en exergue par d'autres « composés » formés à partir de ce vocable. Signalons à titre d'exemples, ceux évoquant son état de surcharge, tels que *ꜣtp-jb* (litt. : « chargé du *jb* »), communément rendu par « accablé, abattu » [68] ou encore *dns-jb* [69] (litt. « lourd du *jb* ») pouvant tour à tour signifier « pondéré », « influent » [70] ou encore « réticent » [71]. À l'inverse, d'autres locutions rendent compte, dans un champ lexical proche de celui de *jʿ-jb*, du processus d'allégement de « l'intérieur-*jb* ». Parmi ceux-ci, citons les composés *js-jb* (litt. « allégé du *jb* »), signifiant « léger », « insouciant » ou « futile » [72] ainsi que *pr.t-jb* (litt. « sortie du *jb* ») [73] rendu par « emportement », « agressivité », ou encore *pḫꜣ-jb* (litt. « purgé du *jb* ») généralement traduit par « sincérité » [74].

Ces remarques succinctes sur ces « composés » ne font que rappeler combien le *jb* se situe au cœur de la vie intime de l'individu et combien les Anciens Égyptiens ont cherché, par le truchement de ces locutions, à traduire les innombrables manifestations de cet « organe » central, tant dans les registres des émotions, des sensations et des sentiments que dans ceux relatifs à la conscience, à la morale et à la volonté. Au-delà d'une approche strictement analytique de ces « composés », étude qu'il reste sans doute à approfondir pour certains d'entre eux, il est fort à parier qu'une étude plus systémique de cet imposant corpus devrait permettre de restituer, autant que faire se peut, une appréhension plus globale des mécanismes du *jb* et des représentations que les Égyptiens établirent à partir de cet « être intérieur »

---

[67] *Jr ḫ.t rmṯ wsḫ(=w) r šnw.ty jw=s.t mḥ=w (m) wšb.wt nb.wt j.jry=k stp tꜣ nfr(.t) j.ḏd sw jw tꜣ bjn(.t) ḏdḥ=w m ḫ.t=k* (*L'Enseignement d'Any*, 20, 9-10, Papyrus Boulaq IV r°, J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani*, *OBO* 141, 1994, p. 106-107 [translittération et traduction], p. 308-309 [texte]).
[68] A. PIANKOFF, *Le Cœur*, p. 23, 112, avec une lecture suspecte corrigée par Žába (*Ptahhotep*, p. 126, n. 178).
[69] *Wb* V, 469, 4.
[70] J.J. CLÈRE, « L'expression *dns mhwt* des autobiographies égyptiennes », *JEA* 35, 1949, p. 38-42 ; N. SHUPAK, *Where can Wisdom be found ?*, p. 130, 305-307, 347 ; N. SHUPAK, dans *Studies D.B. Redford*, p. 389-403.
[71] *AnLex* 79.3573.
[72] Voir *Le Conte du Paysan*, B1, 239-240.
[73] A. PIANKOFF, *op. cit.*, p. 111.
[74] D. MEEKS dans *Hermes Aegyptiacus*, *Egyptological Studies for B.H. Stricker*, p. 145-156 (*addendum*, p. 156).

Addenda

La locution *jʿ-jb* et ses variantes dans l'anthroponymie

L'anthroponyme *jʿ-jb* est attesté à la IV^e^ dynastie [75]. Il est donc probable que ce « composé » fut utilisé dès cette époque en tant que locution lexicale. Si ce nom propre est toujours porté au Nouvel Empire [76], le gros de ses occurrences apparaît au cours des XII^e^ et XIII^e^ dynasties. La principale variante de ce nom – *jb-jʿ* – fut ainsi adoptée durant la XIII^e^ dynastie par le roi Ouahibrê-Ibiâ [77], par un de ses vizirs [78] ainsi que par un certain nombre de particuliers [79].

Sur le plan syntaxique, l'anthroponyme *jʿ-jb* et ses variantes [80] peuvent être analysés ainsi :

[81] : *jʿ(=w)-jb(=j)*, litt. : « mon *jb* est lavé », *jʿ(=w)-jb(=f)*, litt. : « son *jb* est lavé », *jʿ(w)-jb(=f)*, litt. : « celui dont le *jb* est lavé » ;

[82] : *jʿ(w.)t-jb(=s)*, litt. : « celle dont le *jb* est lavé » [83] ;

[84] : *jʿ(w.)t-m-jb(=s)*, litt. : « celle qui est lavée de ce qui se trouve à l'intérieur de son *jb* » (?) ;

[85] : *jʿw-n(y)-jb*, litt. : « lavage du *jb* » ;

[86] : *jʿ=f-jb-Ḥr*, litt. : « il lave le *jb* d'Horus » ;

 [87] : *jʿ=s-jb-Nbw*, litt. : « elle lave le *jb* de la Dorée (Hathor) » ;

---

[75] Dyade du scribe Iâ-ib et son épouse Khouaout découverte par H. Junker en 1927 dans le mastaba d'Itchou situé dans le cimetière ouest de Gîza (H. JUNKER, *Gîza* V, Vienne, Leipzig, 1941, p. 146-150, pl. 13 ; R. KRAUSPE, *Statuen und Statuetten*, *Katalog Ägyptischer Sammlungen in Liepzig* I, Mayence, 1997, p. 47-48, pl. 36. 1-4, 37.1 [cat. n° 97] ; COLLECTIF, *L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris, 1999, p. 240-243).

[76] *Chaouabti* de la « nourrice » découvert en Abydos, É. AMÉLINEAU, *Les nouvelles fouilles d'Abydos, 1895-1896*, Paris, 1899, p. 165. L'auteur note à juste titre la syntaxe masculine de ce nom de femme.

[77] H. GAUTHIER, *Le livre des rois d'Égypte* II, *MIFAO* 18, Le Caire, 1912, p. 43-44 ; J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 49, 1999, p. 96-97.

[78] L. HABACHI, « The Family of the Vizier Ibiʿ and his Place among the Viziers of the Thirteenth Dynasty », *SAK* 11, 1984, p. 113-126, pl. 4-6 ; D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich*, *ÄgAbh* 41, Wiesbaden, 1984, p. 74 (dossier n° 62) ; Chr. BENNETT, « The King's Daughter Reditenes », *GöttMisz* 151, 1996, p. 19-22.

[79] Par ex., H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches* II, CGC, Berlin, 1908, p. 75 ; D. FRANKE, *op. cit.*, p. 73 (dossier n° 61).

[80] Pour chaque groupe lexical, les variantes graphiques ne sont pas prises en compte.

[81] Stèle Caire 20135 : H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 158-159.

[82] Stèle Berlin 14383 : *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin* I, Liepzig, 1913, p. 123-124.

[83] Cette analyse syntaxique peut poser problème dans la mesure où ce nom est porté par deux hommes (Stèle Caire 20677, H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 303-305, et Stèle Louvre C 29, J. LIEBLEIN, *Hieroglyphisches Namen-Wörterbuch*, Hildesheim, New York, 1979 [1re éd. 1871-1892], part. I, p. 132). Néanmoins, un nom « masculin » attribué à une femme est attesté dans les sources (cf. *supra*, n. 77).

[84] R*PN* I, p. 11, 23.

[85] Dyade figurant deux hommes (*Mgg* et *Jʿw-n-jb*) : M. VALLOGGIA, *BIFAO* 77, 1977, p. 137-144, pl. XVII-XIX. L'auteur traduit l'anthroponyme, « effusion de colère ».

[86] Stèle Caire 16/2/22/21 : R. ENGELBACH, « Steles and Tables of Offerings of the Late Middle Kingdom », *ASAE* 22, 1922, p. 113-138 (plus particulièrement p. 115), pl. I, fig. 5.

[87] *Ibid.*

[88] : *jb(=j)-jʿ(=w)*, litt. : « mon [89] *jb* est lavé ».

S'il paraît vain de vouloir proposer une traduction moins littérale de l'ensemble de ces anthroponymes, on peut supposer que, d'une manière générale, ceux-ci devaient évoquer l'état de contentement ou de satisfaction assigné à leurs porteurs [90].

Champ sémantique du « composé » *jʿ-jb* (rar. *jʿ-ḥ⸗ty*) et de ses variantes

Action, volition	Assouvir, combler ses désirs (*ou* les désirs de) S'en donner à cœur joie Satisfaire sa volonté (*ou* la volonté de)
Parole	Vider ce que l'on a sur le cœur Parler avec franchise Faire des confidences Critiquer

[88] Stèle Caire 20023 : H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *op. cit.*, p. 24-26 ; et Stèle Caire JE 37507, registre D à droite, L. BAZIN, Kh. EL-ENANY, « La stèle d'un "chancelier du roi et prophète d'Amon" de la fin du Moyen Empire à Karnak (Caire JE 37507) », *CahKar* 13, 2010, p. 1-23.

[89] La restitution du pronom suffixe provient des variantes (R*PN*, p. 19, 4).

[90] La polysémie de la locution *jʿ-jb* pourrait conduire à s'interroger sur son acception dans l'anthroponymie. Bien que J. Sainte Fare Garnot (« Défis au destin », *BIFAO* 59, 1960, p. 1-28) ait rendu compte de l'existence de noms péjoratifs dans l'Égypte ancienne, ces derniers ne prêtent, quant à eux, à aucune ambivalence.

Sinuhe come prototipo di Marco Polo

(Note letterarie – V)

Alessandro Roccati

L'ESTESA NARRAZIONE (pseudo?)autobiografica, nota come "Avventure di Sinuhe", è stata considerata soprattutto come un capolavoro letterario, più che come una fonte storica. Tuttavia diverse scoperte ed osservazioni condotte in anni recenti ne confermano continuamente l'attendibilità, tanto da farne un importante testimone sulla situazione storica al momento della sua composizione, che non si può più separare dal regno dei faraoni menzionati, particolarmente quello di Sesostri I.

Alcuni recenti ritrovamenti permetton di riconsiderare la politica asiatica di Sesostri I, sotto il cui regno sarebbe stata composta l'opera narrativa improntata alle « Avventure di Sinuhe » [1]. Questo antichissimo racconto può ben dirsi una dichiarazione di interessi verso il mondo settentrionale, fino alla Siria ed alla stessa Anatolia [2], che sarebbe stato copiosamente documentato dalla stesura del « manuale di esorcismo politico » pervenuto in numerosi esemplari di applicazione sotto i regni successivi. Se questa interpretazione della storia si fa sempre più plausibile, un'altra recente scoperta ne fa per giunta un testimone d'eccezione dell'ampiezza di orizzonte anche sul fronte africano.

Dopo la riunificazione dell'Egitto operata dal re tebano Mentuhotep II, che aveva debellato la monarchia settentrionale centrata su Eracleopoli, il visir dei suoi successori, Amenemhat, aveva conquistato il trono di faraone, riportando la capitale dell'intero paese di nuovo a nord : a Lisht, presso Menfi. E aveva probabilmente pagato con la vita questo atto di forza. La Storia di Sinuhe ricorda, in apertura, come la notizia dell'assassinio fosse recata segretamente all'erede designato, Sesostri, il quale si trovava a guerreggiare in Libia (« ad ovest dell'Egitto »). Dove ? [3]

Il graffito geroglifico su una roccia del Gebel Uweinat [4] [fig. 1] costituisce il nodo di numerosi fili. L'incisione raffigura il faraone Mentuhotep II seduto sotto un'edicola, in un atteggiamento assai simile, sebbene non identico, a quello riportato su una parete rocciosa del Wadi Shatt er-Rigal, a breve distanza da Ieraconpoli. Davanti al faraone identificato dal suo

---

[1] A. ROCCATI, « A stone fragment inscribed with names of Sesostris I discovered at Qatna: AA.VV. », *Excavating Qatna I (1999-2000)*, Damasco, 2002, p. 173-174.

[2] Th. SCHNEIDER, « Sinuhes Notiz über die Könige: Syrisch-anatolische Herrschertitel in ägyptischer Überlieferung », *ÄgLev* 12, 2002, p. 257-272.

[3] Sinuhe R 12-18. Cfr. l'eccellente trattazione di J. OSING, *LÄ* III, 1979, 1015-1033. L'informazione geografica (Tjemeh ad ovest) offre similitudini tra il Racconto di Sinuhe, i Viaggi di Harkhuf ed i testi di esecrazione, G. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, *BiEtud* 101, Cairo, 1987, p. 51-53.

[4] J. CLAYTON, A. DE TRAFFORD, M. BORDA, « A Hieroglyphic Inscription found at Jebel Uweinat mentioning Yam and Tekhebet », *Sahara* 19, 2008, p. 129-134. Debbo la conoscenza di questa pubblicazione alla cortesia di Giancarlo Negro.

nome inscritto nel cartiglio, due figure prostrate presentano offerte : quella superiore, correlata al paese di Iam, porge incenso, sotto di essa un altro personaggio adduce un'antilope ed è correlato al paese di Tekhbet, finora non attestato. Si tratta di due offerte simboliche : l'incenso è un prodotto dell'Africa (sub)equatoriale (il primo dei prodotti prelevati da Harkhuf a Iam), l'antilope è quasi il simbolo del deserto.

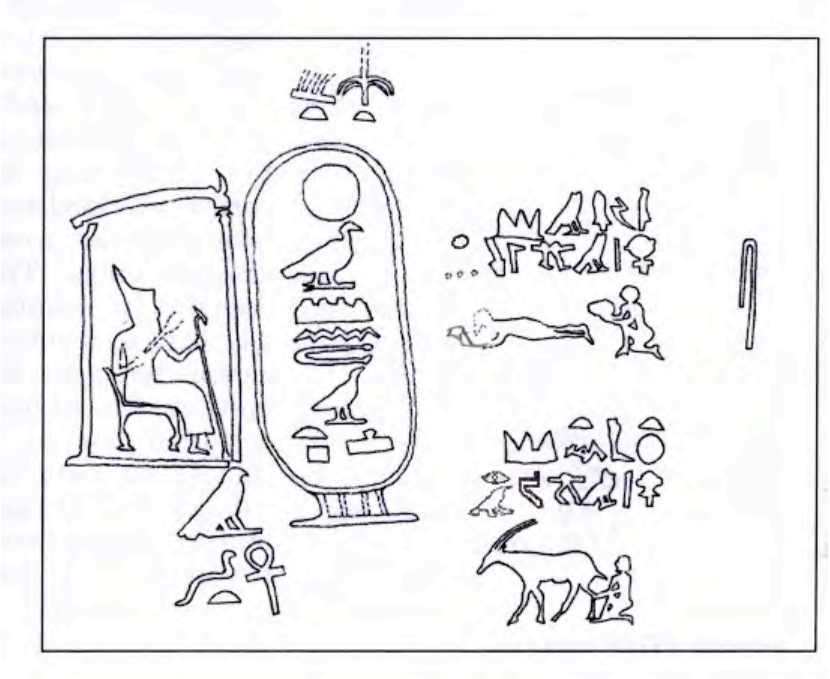


Fig. 1.

Il paese di Iam è ben conosciuto nelle iscrizioni egiziane, con riferimento ad una sua collocazione a sud dell'Egitto. In particolare Iam fu la meta delle spedizioni condotte da Harkhuf alla fine della VI dinastia [5]. Generalmente Iam è identificato con la città (e il regno) di Kerma, importante ed antichissimo insediamento a sud della Terza Cateratta, sulla riva destra del Nilo, messo in luce dagli scavi della Missione archeologica svizzera di Charles Bonnet. Il nome dato dagli egiziani al sito di Kerma, dopo la loro conquista all'inizio del Nuovo Regno, è Pnubs, « (la città de) Il giuggiolo », che Claude Rilly ritiene possa essere una traduzione del termine indigeno Iam, il quale si scrive appunto con un albero. E precisamente un albero era sacro all'Amon di Kerma [6]. Non si può nemmeno escludere che il fonetismo *Iam* (propriamente *Irm*, o simili) sopravviva nel toponimo attuale di Kerma .

Tuttavia il nome di luogo Iam non è stato finora rinvenuto in alcun sito che possa portare ad una conferma della sua ubicazione. E qualcuno è stato condotto alla conclusione affrettata che Iam possa situarsi nell'unico posto dove è effettivamente registrato, il Gebel Uweinat !

Occorre a questo punto prestare attenzione ad un passo della autobiografia di Harkhuf [7] :

[5] A. ROCCATI, « Arpenter le désert autrefois et aujourd'hui », *BSFE* 169-170, 2007, p. 51-58.
[6] D. VALBELLE, « L'Amon de Pnoubs », *RdE* 54, 2003, p. 191-211.
[7] A. ROCCATI, *La littérature historique sous l'Ancien Empire égyptien*, *LAPO* 11, Paris, 1982, p. 205, § 195 ; N. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, Atlanta, 2005, p. 330-331.

> La sua Persona mi mandò ancora, per la terza volta, a Iam. Io uscii dal nomo tinita dalla via dell'Oasi (= Dakhla) ed incontrai il re di Iam mentre marciava verso/contro la terra dei Tjemeh, per abbattere i Tjemeh verso ovest (lett. l'angolo occidentale del cielo). Salii dietro di lui verso la terra dei Tjemeh e lo vinsi in modo che pregò tutti gli dei per il Sovrano (= il faraone). [Mandai X] con un Iamita del servitore di Horo, per informare la Persona di Mernera, mio padrone, [che ero salito verso la terra dei Tjemeh] dietro il re di Iam, perché avevo vinto questo re di Iam.

Finora questa notizia è rimasta nel vago, non essendo possibile collocare con precisione il territorio abitato dalla popolazione dei Tjemeh, diversa dai libi Tjehenu, che è stata talora accostata alla cultura che gli scavi tedeschi vanno riscoprendo nel Wadi Howar [8], un antico affluente occidentale del Nilo.

Il graffito del Gebel Uweinat riapre però in modo clamoroso la questione. Altri sovrani di regioni della Nubia erano già stati ad incontrare il faraone, per un atto di sottomissione, al confine con l'Egitto, presso Aswan, al tempo del faraone Mernera [9], mentre Harkhuf intraprendeva i suoi viaggi a Iam. Il graffito del Gebel Uweinat sembra ripetere questo gesto di sottomissione, forse da parte di un inviato del re di Iam, a circa due secoli di intervallo. Se prima, presso la prima Cateratta si trattava del faraone Mernera, ora, nel cuore del deserto, l'incontro avvenne con il trionfatore Mentuhotep II. Quella del Gebel Uweinat costituisce inoltre la menzione più recente finora nota del toponimo Iam; durante la XII dinastia per designare la Nubia come entità politica si impose il nuovo termine Kush, che prima non esisteva se non per denominare un piccolo insediamento settentrionale [10].

Evidentemente il Gebel Uweinat occupava una posizione strategica. Non sarà qui, nel Gilf Kebir, da cercare la Terra dei Tjemeh, della quale il paese di Tekhbet potrebbe far parte ? La conferma potrebbe darla proprio la Storia di Sinuhe. Infatti il principe ereditario Sesostri, futuro faraone Sesostri I, era stato inviato a combattere appunto nella Terra dei Tjemeh, ricca di bestiame da razziare, e chiaramente di pascoli. Non una qualsiasi località del deserto prossima all'Egitto ad ovest, ma un territorio lontano, preciso contraltare, nella Storia di Sinuhe, alla Siria dove si svolgerà il seguito della vicenda. Significativamente, nella Storia di Sinuhe, non si parla di Iam, e il termine Kush non era ancora nato al tempo di Amenemhat I. A questo punto è opportuno ricordare che a Firenze si conserva una stela [11], prelevata nella fortezza di Buhen, presso Wadi Halfa, dalla spedizione franco-toscana, in cui Sesostri I commemora la conquista della Nubia nel 18° anno del suo regno. Qui appare per la prima volta, tra i paesi recati al faraone dal dio Montu, il nome di Kush ancora nella sua forma arcaica Kas; sotto di esso sono però distrutti i nomi di altri due paesi della regione, e tra di essi avrebbe potuto esserci ancora Iam, forse parzialmente conservato da un'antica copia [12].

Un buon indizio per identificare la regione del Gilf Kebir con la Terra dei Tjemeh è provveduto ora dalla presenza di Mentuhotep II nel graffito del Gebel Uweinat: palese segno

---

[8] I. CANEVA, A. ROCCATI (ed.), *Acta Nubica. Proceedings of the X International Conference of the Society of Nubian Studies*, Roma, 2006, specialmente i contributi di F. Jesse (p. 63) e B. Keding (p. 81).
[9] A. ROCCATI, *op. cit.*, p. 265, n. 57 ; N. STRUDWICK, *op. cit.*, p. 130, n. 51.
[10] G. POSENER, « Pour une localisation du pays Koush au Moyen Empire », *Kush* 6, 1958, p. 39-65.
[11] S. BOSTICCO, *Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane* I. *Dall'antico al Nuovo Regno*, Roma, 1959, p. 31-33, n. 29. La stessa occorrenza, insieme, di Kas e di Iam si presenta nei testi di esecrazione editi da G. POSENER, *Cinq figurines*, p. 23 (A1) e 29 (A9), p. 46 (G5).
[12] Kush e Iam sono ancora presenti, nella XII dinastia, nelle liste edite da G. POSENER, *Princes et pays d'Asie et de Nubie*, Bruxelles, 1940, p. 55 (Kush), p. 59-60 (Iam).

di un rito sacro, ma anche di un limite raggiunto e costituito per la sua potenza [13]. Essa non arriva ancora ad inglobare il regno di Iam, ma esige nondimeno il rispettoso riconoscimento da parte del suo re. Tanto più che Mentuhotep II era appena diventato sovrano unico di tutto l'Egitto. Non meraviglia quindi che il suo epigono Amenemhat I avesse mandato il figlio a riaffermare tale supremazia. E il seguito della storia avrebbe dimostrato quale personalità possedesse l'erede designato, Sesostri I. Il graffito risolve la questione della capacità da parte degli egiziani di pervenire in luoghi tanto lontani attraverso il deserto; d'altronde in questa direzione spingeva già, e fin dalla IV dinastia, l'identificazione di un luogo di sosta ad Abu Ballas [14], dove peraltro un graffito menziona una spedizione militare simile a quella ricordata nella Storia di Sinuhe [15]. Non vi sono per contro tracce della frequentazione di queste zone da parte degli egiziani in periodi successivi, forse a causa di possibili cambiamenti climatici.

Del resto lo sviluppo alla fine della VI dinastia e nel periodo immediatamente successivo di un imponente centro amministrativo egiziano nell'Oasi di Dakhla [16] può solo significare che questo fosse un importante punto logistico d'appoggio e di passaggio per spedizioni dirette sia a sud (come quella di Harkhuf), sia ulteriormente ad ovest.

Questa conclusione induce a riflettere sulla genesi dell'opera letteraria delle « Avventure di Sinuhe », confermandone non solo la aderenza alla realtà e la contemporaneità agli eventi narrati [17], ma dimostrandone il valore politico e storico, a tutto orizzonte, per la comprensione del programma strategico dei faraoni della XII dinastia, senza dubbio in continuità con quanto sappiamo della VI dinastia, sia pure in un contesto storico e politico modificato [18]. Tra i paesi che fornirono contingenti alla spedizione palestinese di Uni appaiono già Iam e la Terra dei Tjemeh, tra i quali esisteva una eventuale contiguità. Nella Storia di Sinuhe viene semplicemente accennato ad una situazione che a quel tempo era dominio comune per lo meno nel gruppo dirigente. Che il Gilf Kebir fosse, alcune migliaia di anni fa, un altopiano verdeggiante e adatto alla pastorizia è ulteriormente confermato dalla Storia di Sinuhe, che ne attesterebbe l'interesse economico ancora all'inizio del secondo Millennio a.C.

Pertanto la plausibilità dell'identificazione della regione del Gilf Kebir con un territorio noto e frequentato dagli egiziani in una remota antichità, sia pure a causa della distanza non sottomesso e probabilmente ostile, apre la questione del reperimento della cultura archeologica locale coeva, e ancora più dei contatti e dei flussi culturali che si sviluppavano con un entroterra libico (e ciadico) tanto ricco di potenzialità quanto finora sostanzialmente poco esplorato [19]. Dalle fonti sembra trattarsi di popolazioni pastorali e non agricole, in

---

[13] Si veda ancora il « termine » lasciato da Thutmosi I e Thutmosi III sullo Hagr el-Merwa in prossimità della Quinta Cateratta, dove cominciava il paese di Miu, V. DAVIES, « New fieldwork at Kurgus. The Pharaonic inscriptions », *Sudan & Nubia* 5, 2001, p. 46-58.

[14] K.P. KUHLMANN, « Der "Wasserberg des Djedefre" (Chufu 01/1). Ein Lagerplatz mit Expeditionsinschriften der 4. Dynastie im Raum der Oase Dachla », *MDAIK* 61, 2005, p. 243-289 ; cfr. inoltre la raffigurazione delle prede nel tempio di Sahura, A. ROCCATI, *op. cit.*, p. 59.

[15] G. BURKARD, « Inscription in the Dakhla Region », *Sahara* 9, 1997, p. 152-153 ; R. KUPER, « News from Nubia's western hinterland », in *Acta Nubica*, p. 355-363, specialmente p. 359.

[16] Balat : ultimo rapporto in *BIFAO* 107, 2007, p. 309-313.

[17] Pace, ad esempio, J. BAINES, « Prehistories of literature: performance, fiction, myth », in G. Moers (ed.), *Definitely: Egyptian literature. Proceedings of the symposion "Ancient Egyptian literature: history and forms, Los Angeles, March 24-26, 1995*, *LingAeg Stud-monographica* 2, Göttingen, 1999, p. 17-41, che a p. 30-31, ribadisce la sua opinione, fondata su principi di teoria della letteratura, "it is more likely to be two or three generations later".

[18] Cfr. l'autobiografia di Uni, in A. ROCCATI, *op. cit.*, § 181, p. 193.

[19] Cfr. M. LIVERANI, *Arid Lands in Roman Times (papers from the International Conference: Rome, July, 9th-10th 2001)*, Firenze, 2003.

carattere con la natura locale. Si verifica inoltre una sostanziale uniformità di azione da parte dell'Egitto per lo meno dalla VI alla XII dinastia, tolto il breve intervallo delle lotte dinastiche.

Le considerazioni finora esposte, oltre a mostrare una considerevole uniformità nelle linee politiche seguite dalla VI alla XII dinastia, tanto da rendere irrilevante sotto questo aspetto la parentesi della pur lunga guerra civile detta Primo Periodo Intermedio, hanno egualmente conseguenze per la considerazione della figura ideale del protagonista Sinuhe. La sua vicenda umana non ne fa solo un viaggiatore, un esule, un testimone di un mondo diverso; il percorso della sua fuga attraversa tutto lo spazio, da occidente (il Gilf Kebir) ad oriente (la Siria) del mondo conosciuto nell'Egitto del suo tempo. La dimensione mitica [20] del suo itinerario trasforma il personaggio di Sinuhe nell'archetipo del Viaggiatore che raggiunge e sperimenta le condizioni estreme dell'ecumene. Questo valore dell'opera si aggiunge alla vena propagandistica nel mostrare quanti fermenti covavano nella società egiziana all'alba del secondo Millennio a.C., il carattere estroverso degli abitanti della Valle del Nilo e la loro capacità di ricezione di elementi culturali disparati. Il riconoscimento di simili profondi contenuti fa delle Avventure di Sinuhe un autentico monumento letterario in un periodo di pur indiscussa fioritura di lettere ed arti.

[20] A. ROCCATI, « Il viaggio come mito nel più antico Egitto », in *Andata e ritorno dall'antico Oriente (Atti del Convegno internazionale CSVO, Milano, 16 marzo 2002)*, Milano, 2002, p. 49-56.

Sobek-Rê et Pramarrès au musée Pouchkine

Vincent Rondot et Olga Vassilieva

En identifiant le recours à l'ère de Dioclétien pour enregistrer la mort d'un dernier taureau Boukhis, en justifiant le programme statuaire du Canope de la villa Adriana ou encore en expliquant par la commémoration de la censure de Vespasien et de Titus les quatre émissions alexandrines des monnaies de nomes, Jean-Claude Grenier a beaucoup fait pour m'inviter à comprendre tout le parti que l'on pouvait tirer de l'étude des dernières manifestations du paganisme pharaonique. C'est peu dire que ma contribution à ce volume n'aurait pu être sans le récipiendaire lui-même. J'ai en outre le plaisir de la signer avec Olga Vassilieva, directrice du département des Antiquités orientales du musée Pouchkine, puisque, on va le voir, il sera question d'un document encore inédit des collections de Moscou [1].

Les tableaux peints de divinités de l'Égypte romaine sont de mieux en mieux connus [2] et prennent progressivement la place qui leur revient dans les ouvrages de synthèse sur les derniers siècles du paganisme hellénisé [3]. Généralement datés du II^e^ siècle après J.-C., ils ont été très majoritairement trouvés dans le Fayoum [4] et si certains ont été décrits dès le début du XX^e^ siècle, notamment par les travaux de Rubensohn, Pagenstecher, Rostovtzeff ou Cumont [5],

---

[1] Valérie Pozner, alors directrice du Centre franco-russe de recherche en sciences humaines et sociales de Moscou, et son équipe (tout particulièrement Mikhail Maïzouls) ont beaucoup contribué au succès de ma mission en septembre 2008. Mes remerciements vont également à Mme Viera Vassilievna qui m'a guidé dans les collections du Département oriental. Une version en russe de cette étude a été donnée : « A "Painted Panel" from the Fayum in the Pushkin Museum of Fine Arts », *Egyptological Readings 2009-2010. In Commemoration of Svetlana Ismailovna Hodjash and of Alexander Serafimovich Chetverukhin*, *Transactions of the State Hermitage Museum* LV, Saint-Pétersbourg, 2011, p. 56-69.

[2] Pour s'en tenir à la bibliographie à partir de 2000 : V. Rondot, « Le dieu à la bipenne, c'est Lycurgue », *RdE* 52, 2001, p. 219-236 ; Th.F. Mathews, « The Emperor and the Icon », *AcArch NS* 1, 2001, p. 163-177 ; R. Sörries, *Das Malibu-Triptychon. Ein Totengedenkbild aus dem römischen Ägypten und verwandte Werke der spätantiken Tafelmalerei*, *ChristArch* 4, Dettelbach, 2003 ; Kl. Parlasca, « Kaiserzeitliche Votivgemälde aus Ägypten », *ChronEg* 79/157-158, 2004, p. 320-335 (compte rendu du précédent) ; V. Rondot, *Le temple de Soknebtynis et son dromos*, *Tebtynis* II, *FIFAO* 50, Le Caire, 2004, § 42-48.

[3] Th.F. Mathews, *The Clash of Gods. A Reinterpretation of Early Christian Art*, Princeton (3^e^ éd. révisée), 1999, p. 214-216 ; L. Török, *Transfigurations of Hellenism. Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250-700*, *ProblÄg* 23, Leyde, 2005, p. 295-296.

[4] Deux trouvailles, l'une à Ismant el-Kharab/Kellis, l'autre à Deir el-Bahari, suffisent à démontrer que cette pratique était répandue dans toute l'Égypte, H. Whitehouse, dans A.J. Mills, C.A. Hope (éd.), *Dakhleh Oasis Project. Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons*, *Monograph* 8, Oxford, 1999, p. 95-100 ; Zb.E. Szafrański, « Deir el-Bahari. The temple of Hatshepsut Season 1999/2000 », *PAM* 12, Varsovie, 2001, p. 198, et fig. 10.

[5] O. Rubensohn, « Aus griechisch-römischen Häusern des Fayum », *JDAI* 20, 1905, p. 1-25 ; R. Pagenstecher, « Klapptafelbild, Votivtriptychon und Flügelaltar », *JDAI* 34, 1919, col. 9-25 ; M.I. Rostovtzeff, « Kleinasiatische und syrische Götter im Römischen Aegypten », *Aegyptus* 13, 1933, p. 493-513 ; Fr. Cumont, « Un dieu supposé syrien, associé à Hérôn en Égypte », dans *Mélanges syriens offerts à*

il a fallu le plus souvent attendre longtemps après que ces objets ont rejoint les collections d'un musée pour qu'ils soient portés à la connaissance du monde savant. Le tableau du musée Pouchkine Inv. n° I, 1a 6860 que nous publions aujourd'hui est le seul document de cette importance à être resté inédit jusqu'à aujourd'hui et il ne nous était connu jusqu'à présent que par la mention qu'en fait Klaus Parlasca dans sa recension de l'ouvrage de Reiner Sörries [fig. 1] [6].

Fig. 1. Tableau musée Pouchkine Inv. n° I, 1a 6860. Sobek-Rê et Pramarrès (© Musée Pouchkine/département des Antiquités orientales/Anna Joukova et Daria Popova).

La série des « portraits du Fayoum » du musée Pouchkine est justement réputée pour la qualité de ses pièces et, bien qu'il ne s'agisse pas d'un portrait de momie, le tableau Inv. N° I, 1a 6860 lui est intégré, tout comme un autre tableau représentant des divinités généralement identifiées à Arès et Aphrodite Inv. N° I, 1a 5786 [7]. Le livre d'inventaire du département des

Monsieur René Dussaud, Secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles lettres par ses amis et ses élèves I, *BAH* 30, Paris, 1939, p. 1-9.

[6] Kl. PARLASCA, *ChronEg* 79/157-158, 2004, p. 304, n. 30 et p. 331, n° 17*.

[7] Celui-là est mieux connu en revanche : A. STRELKOV, *Fayumskyi portret*, Léningrad, 1936, p. 116-117, et pl. XVIII, n° 13 ; V. PAVLOV, *Le portrait du Fayoum*, 1965, p. 71 et pl. XV ; Kl. PARLASCA, *Mumienporträts*, Wiesbaden, 1966, p. 72-73 ; V. PAVLOV, *Portraits égyptiens*, Moscou, 1967, p. 60-61 et pl. 62 ; E. DOXIADIS, *Portraits du Fayoum*, Paris, 1995, p. 6. Dans la série de photos documentant la façon selon laquelle était exposée la collection Golénischeff, seul ce tableau est visible (Arch. GOL., Photos. Album I., n° 18). Nous remercions

Antiquités orientales, après traduction du russe en français, fournit les informations suivantes : « Tableau du type Fayoum. Isis et Anubis. Conservation : mauvaise. Bois, tempera, 31 x 29,6 cm. Collection Golenischeff. 1911 ». Les deux listes de localisation des objets du département présentent deux variantes dans la description du motif : « Isis et Anubis » une fois, « Pharaon (?) et Anubis », l'autre fois.

D'une certaine façon, il est étonnant que ce remarquable panneau peint n'ait pas retenu l'attention des deux grands savants russes que sont les historiens de l'art V. Grineysen et A. Strelkov. Le premier est l'auteur de plusieurs articles sur les portraits du Fayoum comme les linceuls funéraires peints de la collection Golénischeff [8] ; le second est connu pour son étude fondamentale sur les portraits du Fayoum des collections de Moscou et de Saint-Pétersbourg [9]. V. Pavlov, autre historien de l'art des portraits tardifs égyptiens, est lui aussi muet sur ce tableau alors qu'il publie par ailleurs plusieurs de ces « icônes païennes » afin d'illustrer le contexte artistique de l'époque [10].

Le tableau provient – comme c'est le cas pour nombre d'autres objets égyptiens conservés à Moscou – de la collection réunie par W. Golénischeff. Ni la date exacte ni le lieu d'acquisition ne sont connus et il peut seulement être proposé que ce panneau ait été acquis par lui au Caire durant son séjour en Égypte pendant l'hiver 1888-1889. Golénischeff en effet, dans son rapport pour la Société d'archéologie russe de Saint-Pétersbourg – le seul rapport publié dont nous disposions sur ses voyages en Égypte – indique qu'il a fait l'acquisition au Caire d'une douzaine de portraits du Fayoum. Ne sont mentionnés que les plus beaux d'entre eux, notamment le portrait de jeune homme avec couronne dorée Inv. N° 6154/I 1a 5776 et, pour le reste, il écrit qu'ils « (…) étaient en partie brisés et pour beaucoup d'une qualité sommaire » [11]. Plus tard, lorsque Golenischeff vendit sa collection et alors qu'il attendait son transport vers Moscou, il mentionne dans une lettre du 1er octobre 1910 à I. Tsvetaev, à l'époque directeur du musée des Beaux-Arts, « un tableau très endommagé de style égypto-romain du Fayoum dans le même cadre que les autres portraits du Fayoum » ; s'il ne faut pas y reconnaître le tableau Inv. N° I, 1a 5786, il pourrait s'agir de notre n° 6860. Sa fragilité imposa de le transporter à la main et non dans une caisse, comme ce fut le cas pour les autres objets. Le cadre moderne en bois noir de l'époque de Golénischeff est toujours présent, auquel a été ajoutée depuis une protection de verre.

Il s'agit du panneau intégralement conservé d'un tableau, constitué de six planchettes verticales et qui, à l'origine, était encadré de baguettes de bois mortaisées et se croisant aux

---

Christiane Zivie-Coche pour les facilités qui nous ont été faites lors de la consultation des archives du Centre Golénischeff (EPHE).

[8] V.F. GRINEYSEN, *Egipto-ellinisticheskyi portret I srednevekovye portrety Rima s tabula circa verticem*, Christianskyi Vostok, Saint-Pétersbourg, 1912, T. 1, Vyp. 2, p. 220-236 ; *id*., *Pogrebalnye peleny Egipto-ellinisticheskoi komposizii. Is sobraniya V. S. Golenischeva* n° 4229, 4301, 4280, *Pamyatniki Museya isiachnych iskusstv imeni imperatora Alexandra III v Moskve*, Moscou, 1913, Vyp. 3, p. 87-105.

[9] A. STRELKOV, *Fayumskyi portret*, Leningrad, 1936. Pour la liste des portraits de momie des musées Pouchkine et de l'Ermitage, Kl. PARLASCA, H.G. FRENZ, *Ritratti di Mummie*, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano* IV, Rome, 2003, p. 17 et 21.

[10] Berlin Ägyptisches Museum n° 15978 et 15979, Le Caire musée égyptien JE 31568, V. PAVLOV, *op. cit*., p. 60-61 et pl. 63-65.

[11] Vydayuzchiisya russkyi vostokoved V. S. Golenischev, « I istiria priobretenia ego kollekzii v Musei isiachnych iskusstv (1909–1912) », is *archiva GMII. Vyp. 3*. – Moskva, 1987, p. 148-149. (« Le grand orientaliste russe Golenischeff et l'historique de l'acquisition de sa collection par le musée des beaux arts de Moscou, 1909–1912, *Archives du musée Pouchkine*, Moscou, 1987 »).

angles [12]. La deuxième planchette à partir de la droite est fendue en deux sur toute sa longueur et cassée dans sa largeur. En attendant qu'il soit possible d'engager l'analyse chimique qui seule permettrait une connaissance exacte de la technique picturale mise en œuvre (tempera ?) – en permettant notamment l'identification du liant utilisé –, on peut observer la présence d'une couche préparatoire de couleur blanche, détruite en plusieurs endroits, notamment dans la partie droite [13].

Sont représentées deux divinités face à face et placées dans un cadre architectural constitué de deux colonnes galbées à chapiteaux de type campaniforme, portant un linteau à corniche à gorge.

À droite est figuré un dieu assis sur un trône à dossier vertical surmonté d'une corniche à gorge. Les deux pieds avant du trône sont de forme cylindrique, en bois tourné. La partie du pied en contact avec le sol est fine, légèrement épointée vers le bas et surmontée d'un élément en forme de cône ; trois tores décorent le cylindre du pied. Les volumes et l'aspect lustré du bois sont indiqués. Le siège est occupé par une couverture qui forme un coussin et retombe de chaque côté du trône. Toute la partie du fond figurant sous le trône est uniformément peinte en noir.

Une grande partie du corps du dieu est aujourd'hui perdue dans une lacune. Par comparaison, on restitue cependant facilement un vêtement composé d'un chiton recouvert par un himation, tous deux de la même couleur blanche. La tête du dieu est celle d'un crocodile, gueule représentée de profil et tournée vers le centre du tableau. La coiffure entourant la tête et retombant sur chacune des épaules paraît être la déformation d'une perruque tripartite égyptienne. Le dieu porte en outre sur la tête un disque solaire de forme ovale à *uræus*. La tête du dieu est entourée d'un nimbe rose très pâle avec six rayons.

Le bras gauche n'est plus visible et n'est plus conservée que l'extrémité de l'objet tenu par le dieu. L'avant-bras droit est laissé libre et le poing tendu à l'horizontale agrippe la hampe d'un sceptre vertical terminé par un disque (ou une boule ?) posé sur une pièce rectangulaire [14].

Les deux jambes du dieu sont regroupées sous le vêtement et reportées toutes deux du côté droit de la divinité ainsi que le montrent les deux pieds représentés côte à côte. Ces derniers sont chaussés de sandales et s'appuient sur un repose-pieds figuré de trois quarts, avec indication de la perspective.

Le dieu à gauche est debout et de profil, tourné vers le dieu crocodile. La tête représentée de profil, le torse de face et les jambes de profil à nouveau montrent qu'il s'agit très exactement des conventions du profil égyptien. Le vêtement est constitué d'une longue robe s'arrêtant au-

[12] Technique importée du monde romain. Elle est illustrée, dans le corpus des tableaux trouvés en Égypte, par Alexandrie, musée Gréco-Romain Inv. n° 22978, Bruxelles, MRAH Inv. E 7409 et Berlin, Ägyptisches Museum n° 15978. Ce dernier a été tout particulièrement utilisé dans les études consacrées au sujet par W. EHLICH : *Bild und Rahmen im Altertum. Die Geschichte des Bilderrahmens*, Leipzig, 1954, p. 80-82 ; « Gerahmte Tafelbilder in der alten Welt », *Das Altertum* 4, 1958, p. 8 et fig. p. 7 ; dans *Enciclopedia dell'Arte antica, classica e orientale* II, 1959, p. 859, fig. 1125, *s. n. Cornice* et enfin *Bilderrahmen von der Antike bis zur Romantik*, Dresde, 1979, p. 114-115.

[13] Ces informations reprennent les observations faites par Alexander Neretin, restaurateur des peintures du musée Pouchkine. Le panneau a fait l'objet d'un nettoyage dans les années 1960.

[14] Même type de sceptre tenu par le défunt divinisé en Ann Arbor, Kelsey Museum of Archaeology n° 88617, Th.F. MATHEWS, dans S. Walker (éd.), *Ancient Faces. Mummy Portraits from Roman Egypt*, New York, 2000, p. 127, n° 82.

dessus des chevilles et dont les manches laissent l'avant-bras découvert. Bien que la couleur générale gris clair rende le détail peu visible, on distingue à l'examen une deuxième pièce de vêtement constituée d'un châle qui enveloppe le buste en formant une épaisseur en travers du torse suggérée par une large bande d'un gris plus soutenu parallèle à l'avant-bras ; le châle retombe ensuite en diagonale sur les jambes, frangé sur toute sa longueur visible.

La tête est placée sur un cou particulièrement long. Le dieu est coiffé d'un némès représenté partie de face et partie de profil. Sur le némès est placée une couronne constituée de cornes de bélier horizontales portant un disque solaire encadré de deux hautes plumes à sommet recourbé qui empiètent sur le linteau du cadre architectural. La tête est entourée d'un nimbe rose très pâle sans rayons. Seul le bras droit est conservé. Il est représenté anormalement grand et la main, presque entièrement en lacune, remonte au moins jusqu'à hauteur de la bouche du dieu. Les pieds, représentés de profil, sont courts et chaussés de sandales aux boucles très hautes.

Klaus Parlasca n'a pas retenu l'identification des deux divinités avec Isis et Anubis du journal d'entrée du musée, et a proposé au contraire de reconnaître Sobek et Pramarrès. Sobek, en effet, ne fait aucun doute : la tête animale n'est pas celle d'un canidé mais bien celle d'un crocodile ; coiffé comme l'est le dieu du disque solaire avec *uræus*, on peut préciser avec une bonne probabilité qu'il s'agit de Sobek-Rê. Le personnage qui lui fait face pourrait paraître un mortel, un pharaon en l'occurrence. Aucun des autres tableaux connus, cependant, ne met en scène l'offrande d'un souverain – ou de tout autre adorateur – et il est beaucoup plus probable qu'il s'agisse d'une divinité associée dans une composition regroupant deux dieux dans la même scène[15]. Dans ce cas, le némès coiffant le dieu fait en effet immédiatement penser à Pramarrès, le pharaon du Moyen Empire Amenemhat III divinisé. Le culte dont ce dieu a fait l'objet dans le Fayoum ptolémaïque et romain est bien attesté par les textes (hiéroglyphiques, démotiques et grecs, dédicaces et papyrus) [16]. Nous sommes en revanche beaucoup moins riches sur son iconographie à la même époque et cette dernière se réduit en fait à deux documents sûrs : dans les deux cas, il s'agit de stèles fayoumiques de la fin de l'époque ptolémaïque qui représentent Pramarrès en pagne royal de type-*chendjit* et coiffé du seul némès [17]. Ici au contraire, le némès est augmenté d'une couronne du type-*tjenenet* (deux cornes de béliers horizontales, disque solaire et deux plumes d'autruche à extrémité recourbée) et le vêtement du dieu couvre l'ensemble du corps.

[15] Selon une mise en page comparable à celles des tableaux Alexandrie, musée Gréco-Romain Inv. n° 22978 et Berlin, Ägyptisches Museum n° 15978, V. RONDOT, *Le temple de Soknebtynis*, § 42-48.

[16] G. WIDMER, « Pharaoh Maâ-Rê, Pharaoh Amenemhat and Sesostris : Three figures from Egypt's Past as seen in Sources of the Graeco-Roman Period », dans K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23-27 August 1999*, *CNIP* 27, Copenhague, 2002, p. 377-393. H.M. Jackson (« A New Proposal for the Origin of the Hermetic God Poimandres », *ZPE* 128, 1999, p. 95-106) a défendu la thèse que le Poimandrès du *Corpus Hermeticum* puisse avoir une étymologie par Pramarrès, mais K.-Th. Zauzich (« Zwei wenig bekannte Schreibregeln und der Name Poimandres », *Enchoria* 31, 2008/2009, p. 153-162) vient de le contester.

[17] Caire JE 28159 : G. WIDMER, *op. cit.*, p. 381, n° 4. Londres BM 88 9-20 6 : *id.*, « On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period (P. Berlin P 6750) », dans S. Lippert, M. Schentuleit (éd.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im Roemerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposiums vom 11. Bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Wuerzburg*, Wiesbaden, 2005, p. 180.

Le seul némès, on le sait, coiffe également les deux autres dieux du Fayoum que sont Mestasytmis et Pneferos [18].

Si nous cherchons maintenant à retrouver la même association de la couronne-*tjenenet* et du némès, nous sommes dirigés vers les iconographies de formes divines particulières et, à première vue, très différentes les unes des autres : le sphinx composite Toutou/Tithoès [19] ou encore l'un des types de l'Osiris de Canope [20] sont de celles-là. On rappellera, à propos du deuxième, qu'Edda Bresciani a proposé un rapprochement entre les caractéristiques des terres cuites qui le représentent et l'iconographie de Pramarrès [21]. C'est cependant l'héroïsation d'Antinoos, telle que Jean-Claude Grenier l'a récemment replacée dans son contexte égyptien, qui me paraît fournir les éléments de comparaison, et peut-être d'explication, les plus immédiatement exploitables. L'Osiris Antinoos, on le sait, est très régulièrement coiffé du némès ; il est par ailleurs remarquable que les trois scènes le représentant, sur les trois faces de l'obélisque Barberini qui sont consacrées à la description des étapes de son héroïsation, le figurent couronné précisément de la couronne-*tjenenet*. Ainsi que Jean-Claude Grenier le démontre, si l'Osiris Antinoos est coiffé du némès c'est parce que la « fabrication » de sa divinisation le décrit de lignée royale et que, de tradition, le némès était la couronne des souverains divinisés ; s'il arbore également, et de façon répétée, la couronne-*tjenenet*, c'est parce que, étymologiquement, cette couronne caractérise les êtres que le destin à « distingués » [22].

Notre personnage porte un vêtement que, par un examen attentif, on peut décrire en détail et qui se révèle constituer l'un des points importants de l'iconographie de ce personnage divin. Il est composé de deux pièces, toutes deux de couleur blanche : une longue robe s'arrêtant au-dessus des chevilles et dont les manches laissent l'avant-bras découvert, recouverte d'un châle frangé formant une épaisseur en travers du torse. Ce sont là en effet, une fois pris en compte les aménagements qu'impose l'hellénisation de la représentation, les caractéristiques exactes du vêtement des statues que depuis Robert Bianchi l'on nomme *striding draped male figures* [23]. Une statue de ce type retrouvée à Tebtynis m'avait amené à envisager la signification de ce vêtement ainsi que le statut des personnages qui le portent et à reprendre l'hypothèse de Quaegebeur selon laquelle il est spécifique des morts « glorifiés », les *hesiyou*,

---

[18] G. WAGNER, J. QUAEGEBEUR, *BIFAO* 73, p. 41-60 (= *I. G. Fay*. III, n^os^ 215, 116, 117 et 14) ; dernièrement : A. GEISSEN, M. WEBER, *ZPE* 144, 2003, p. 289-290. Les épiclèses selon lesquelles sont nommés ces deux dieux qualifient la bonne disposition de la divinité à l'égard de celui qui la sollicite, D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Ch. Malamoud, J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, *Le temps de la réflexion* 7, Paris, 1986, p. 179 ; Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, *CSEG* 6, Genève, 2000, p. 97-101 « La frontalité dans les reliefs cultuels : un lien avec l'adorateur ».

[19] O. KAPER, *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, *OLA* 119, Louvain, 2003, *passim*.

[20] Particulièrement bien illustré par plusieurs séries de terres cuites, *e.g.* Fr. DUNAND, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*, Paris, 1990, n° 426-432 ; D.M. BAILEY, *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt*, *Catalogue of Terracottas in the British Museum* IV, Londres, 2008, n° 3024-3026 ; G. CLERC, J. LECLANT, *LIMC* 7, 1994, *s. n. Osiris Kanopos*, p. 122-123, n° 41 et 42 et p. 128 pour le commentaire.

[21] E. BRESCIANI, « Iconografia e culto di Premarres nel Fayum », *EVO* 9, 1986, p. 53-54, en citant la terre cuite Ny Carlsberg 505, aujourd'hui M. FJELDHAGEN, *Catalogue. Graeco-roman Terracottas from Egypt. Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague, 1995, n° 56.

[22] J.-Cl. GRENIER, *L'Osiris ANTINOOS*, *CENiM* I, 2008, pl. I, fig. 1-2, pl. II, fig. 1 et p. 6, n. (a) sur la couronne ; les chapitres IV « Antinoos *Rex* » et V « Antinoos dieu politique ».

[23] R.S. BIANCHI, « The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt », dans H. MAEHLER, V.M. STROCKA (éd.), *Das ptolemäische Ägypten. Akten des internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin*, Mayence, 1978, p. 95-102.

qualificatif qui regroupe des personnages de rangs différents ayant réellement vécu et objets, souvent très localement, d'un culte *post mortem* pouvant durer sur de longues périodes [24].

Le geste d'un dieu présentant la main droite levée n'est que très rarement figuré [25]. De façon remarquable, toute une série de terres cuites représente Harpocrate dans cette attitude, attestant à l'évidence la spécialisation de ce geste au dieu enfant [26] ; il paraît cependant difficile – au moins pour le moment – d'en tirer parti ici. Très proche de notre documentation, la stèle Caire JE 28159 déjà citée et qui représente Sobek-Rê en compagnie de Pramarrès, aurait pu fournir un parallèle si son mauvais état de conservation, ajouté à la médiocre sculpture de la scène, n'empêchait de décider si Sobek-Rê et Pramarrès s'adressent le même geste d'accueil, main droite levée, ou au contraire se serrent la main [27].

On le voit, tous les détails, somme toute très particuliers, de l'iconographie du dieu représenté à gauche du tableau constituent un ensemble de caractéristiques qui fournissent suffisamment d'arguments en faveur d'une identification à Pramarrès telle que l'a proposée Klaus Parlasca : le vêtement spécifique des morts glorifiés, les *hesiyou*, le némès signifiant la qualité royale et caractéristique de Pramarrès, la couronne-*tjenenet* que l'on comprend attachée au statut de ces mortels distingués par le destin, le geste de la main droite, enfin, qui place Pramarrès dans un rôle particulier face à Sobek-Rê. Le pharaon divinisé, en effet, est *fils de Rê*, par définition et selon les titres mêmes de sa titulature [28], et l'on pourra comprendre que, tant dans le cas de la stèle Caire JE 28159 que dans celui de notre tableau, le face-à-face de Pramarrès et de Sobek-Rê n'est pas fortuit. Nous serions alors fondés à proposer que la première représente selon le canon égyptien ce que le second a transcrit selon le canon hellénistique.

Ces questions de style, telles qu'elles peuvent être observées et décrites sur le tableau moscovite, appellent plusieurs commentaires en forme de conclusion. En rappelant tout d'abord que le corpus de ces tableaux peints de divinités, qui compte aujourd'hui plus de cinquante documents, constitue l'une des pierres de touche les plus éloquentes sur la diffusion de l'hellénisme en Égypte, dans un territoire et une culture qui gardent la réputation d'y avoir été plus réfractaires que les autres. Les tableaux déjà cités tels qu'Alexandrie musée gréco-romain n° 22978 et Berlin Ägyptisches Museum n° 15978, ou encore Berkeley Phoebe Hearst Museum of Anthropology n° 6.21386 [29] démontrent avec la figure de Soknebtynis qu'un pas fondamental a bien été franchi, puisque l'on consent désormais que dans ces tableaux l'antique Sobek-Geb soit figuré comme un homme barbu, coiffé du chiton et de l'himation, représenté de face et assis sur un trône, avec son crocodile sur le giron tel Zeus son foudre. Or, le tableau du musée Pouchkine a ceci de très original – et à vrai dire d'unique dans le

[24] V. RONDOT, *Le temple de Soknebtynis*, § 129 (avec bibliographie) et n. 123 ; photos 108-111.
[25] On le voit faire à Petensetis, « dieu de Séhel », dans le cintre d'une stèle gravée sur l'un des rochers de l'île, A. GASSE, V. RONDOT, *Les inscriptions de Séhel*, *MIFAO* 126, Le Caire, 2007, SEH 541.
[26] S. SCHMIDT, « Typen und Attribute. Aspekte einer Formengeschichte der Harpokrates-Terrakotten », dans D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontakts*, *OLA* 128, Louvain, 2003, p. 255, n. 11 pour une liste d'exemples.
[27] Guéraud (*ASAE* 40, 1941, p. 557-558) privilégie l'hypothèse du serrement de main. Pour la scène romaine ajoutée au pylône d'Edfou, originale en tous points, et qu'il cite en n. 3, S. CAUVILLE, « L'impossible serrement de main ou la pax romana à Dendara », *RdE* 58, 2007, p. 29-39.
[28] Ainsi qu'en témoignent les deux attestations hiéroglyphiques du culte, mais également une source démotique ou encore l'hymne IV d'Isidoros, G. WIDMER, *loc. cit.*, p. 380, 383 et 386 ; V.F. VANDERLIP, *The Four Greek Hymns of Isidorus and the Cult of Isis*, *ASP* 12, Toronto, 1972, p. 63-65, vers 32 et p. 71 pour le commentaire.
[29] Kl. PARLASCA, *ChronEg* 79/157-158, 2004, p. 324, fig. 1.

corpus – qu'il maintient encore plusieurs des caractéristiques du canon pharaonique : la tête animale et de profil pour Sobek-Rê, la convention du profil égyptien pour Pramarrès. Il n'est pas sûr cependant qu'il faille expliquer cette originalité par un stade intermédiaire ou encore inabouti de l'adoption du canon hellénistique ; le chiton et l'himation dont est vêtu le dieu crocodile, la forme particulière donnée au trône (*solium* romain augmenté d'un dossier à l'égyptienne et avec tabouret de pieds représenté en diagonale, le *scamnum*), les nimbes rayonnants ou non autour des têtes, le style affirmé enfin de la peinture : tout est par ailleurs conforme à l'iconographie en vigueur et aux partis pris hellénisants mis en œuvre dans les autres tableaux. Il se pourrait que la justification de ce maintien d'éléments typiques du canon pharaonique dans une iconographie par ailleurs tout à fait hellénisée soit à chercher dans une tradition propre à la scène représentée et qui apparie Sobek-Rê et Pramarrès. L'existence d'un modèle selon le canon pharaonique et servant de référence, un relief cultuel par exemple, pourrait expliquer que certains traits de détail ou de composition aient été maintenus lors de la fabrication du tableau selon le canon hellénistique en vigueur pour ce type d'objet. Ce point, on l'aura compris, ne peut être démontré pour le moment. Quoi qu'il en soit, le tableau peint du musée Pouchkine Inv. n° I, 1a 6860 vient ajouter un exemple précieux en même temps qu'original à la très courte liste des témoignages dont nous disposons pour connaître l'iconographie du pharaon Amenemhat III divinisé aux époques ptolémaïque et romaine.

Ḥkɔw, *ɔḫw* et *md.t*, éléments essentiels d'un rituel égyptien

Frédéric Rouffet

CEUX QUI SUIVIRENT les cours de M. Grenier se souviendront longtemps de ce monde antique reprenant vie, de ses descriptions ponctuées d'anecdotes et d'envolées rhétoriques. Ils nous ont beaucoup appris. Puisse-t-il accepter ce court article sur la magie en guise de remerciement pour ces années.

Comme le rappela Y. Koenig lors du colloque international sur la magie égyptienne organisé au musée du Louvre en septembre 2000, « de la bonne compréhension de la situation de la pensée magique dans cette culture découle notre perception de la civilisation égyptienne dans son ensemble » [1]. Certains égyptologues avaient déjà abondé en ce sens et l'un des articles majeurs sur cette question est sans aucun doute celui de J.Fr. Borghouts, publié dans les actes du colloque sur la magie égyptienne de Milan [2]. Son argumentation met en avant l'un des problèmes principaux de l'étude des textes magiques égyptiens – si ce n'est le problème principal : celui du vocabulaire actuel appliqué à un système de pensée différent du nôtre :

> Starting the investigation was also prompted to us by a certain uneasiness about the very notion of « magic » in general by Egyptologists. We all seem to know what we have in mind when certain objects are called « magical », such as amulets or Horus-cippi. Or certain texts, such as spells against scorpions and snakes. But there is a large grey area where the term « magic » is applied much more loosely – as an alternative to something which is in need of greater precision but which seems to escape us on account of its elusive nature. Take, for instance, the function of statues and reliefs in an average tomb – are these « magical » ? Or, to be more precise, would the Egyptians have attributed magical functions to them ? [3]

Ainsi notre vision est-elle faussée par l'emploi d'un vocabulaire inadapté. Loin de vouloir répondre aux questions posées par ces deux spécialistes, nous nous proposons, à travers l'étude d'un texte bien connu de la littérature magique, d'apporter quelques éléments nouveaux concernant la magie et le fonctionnement du rituel en Égypte ancienne.

---

[1] Y. KOENIG, « Pour une meilleure prise en compte de la magie », dans *id*. (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition (Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000)*, Paris, 2002, p. 411.

[2] J.Fr. BORGHOUTS, « *ɔḫ.w* (*akhu*) and *ḥkɔ.w* (*hekau*). Two Basic Notions of Ancient Egyptian Magic, and the Concept of the Divine Creative Word », dans A. Roccati, A. Siliotti (éd.), *La Magia in Egitto ai tempi dei Faraoni – Atti convegno internazionale di Studi (29-31 Ottobre 1985)*, Milan, 1987, p. 29-46.

[3] *Ibid*. p. 29.

Présentation des sources

Le point de départ de la présente étude est un passage de la Stèle Metternich (col. 101-125 [10] [4]). Dans sa publication du *Catalogue Général du Caire*, G. Daressy, remarquant sûrement le grand nombre de parallèles présents sur les stèles qu'il devait publier, y fit référence sous l'appellation *Texte A* [5], ce monument étant alors le seul exemple connu présentant la formule dans son intégralité. Ce texte a souvent été traduit [6] mais n'a, à notre connaissance, jamais fait l'objet d'une étude structurelle approfondie. Il est sans aucun doute le texte le plus recopié de la littérature magique égyptienne. Les premières attestations remontent au Nouvel Empire et les plus récentes à l'époque romaine ; soit près de dix-sept siècles pour soixante-sept monuments inscrits (cf. le tableau final) ! Comment expliquer une telle longévité ?

Si une étude d'ensemble de ce texte dépasse le cadre de cet article, il est cependant possible d'en examiner la structure ainsi que certains éléments mis en exergue. Par souci de clarté, on ne considèrera qu'une seule version pour éviter de surcharger tant la traduction que l'analyse. Le choix s'est porté sur celle de la stèle Metternich car il s'agit de l'une des seules à présenter l'ensemble de la formule sans lacune [7], les « éléments perturbateurs » en étant, en outre, absents. En effet, l'analyse permet de mettre en relief un rythme ternaire fondé sur la présence de trois éléments fondamentaux : la magie-*ḥkꜣw*, la magie-*ꜣḫw* et la parole-*md.t*. Or, dès les premières attestations, il arrive que leur soient ajoutés d'autres composants sans pour autant que la structure tripartite en soit modifiée. Il semble donc que ces ajouts n'aient pas de lien logique avec le texte originel de la formule.

La version de la stèle Metternich [8]

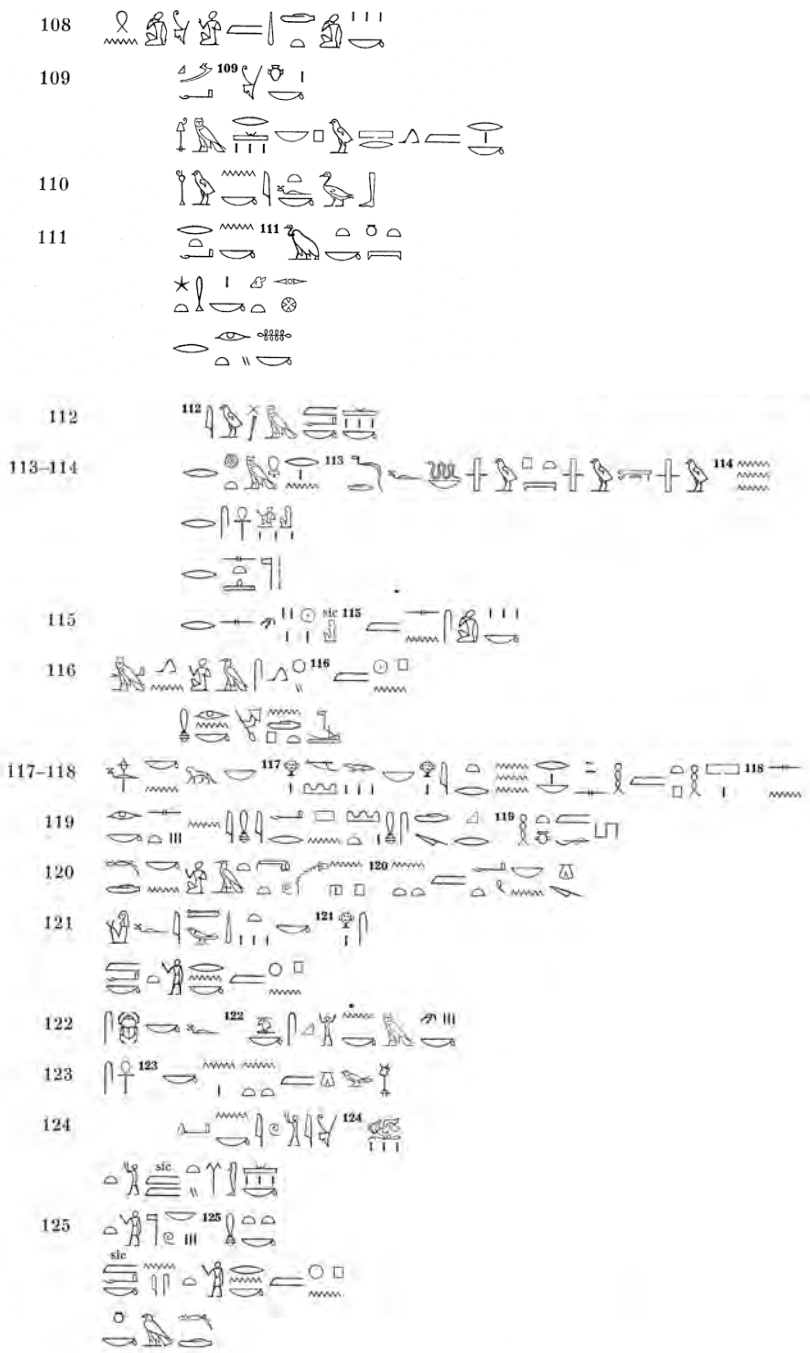
[4] Le nombre inscrit entre crochets indique le numéro de formule selon l'ordre proposé par l'éditeur du papyrus, de l'ostracon ou de la statue en question.

[5] G. DARESSY, *Textes et dessins magiques (CGC N^os 9401-9449)*, Le Caire, 1903, p. 2, n. 1.

[6] J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, Leyde, 1978, p. 83-85 [123] ; L. KÁKOSY, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy*, *CMT Serie Prima* 9, Turin, 1999, p. 24 ; H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen* I, *AgÄbh* 62/1, Wiesbaden, 1999, p. 47 ; A. GASSE, *Stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris, 2004, p. 23 ; J.P. ALLEN, *The Art of Medecine in Ancient Egypt*, *MMA*, New York, 2005, p. 59-60 et R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice* [4], *SAOC* 54, Chicago, 2008, p. 32, n. 144 entre autres.

[7] Les autres attestations portant l'intégralité de la formule sont les textes 14, 19, 23 et 36 du tableau en annexe, soit au total à peine 7 % du corpus.

[8] D'après C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956, p. 51-52.



(J.)nḏ-ḥr=k nṯr sɔ nṯr ! (J.)nḏ-ḥr=k jwʿ(w) sɔ jwʿ(w) ! (J.)nḏ-ḥr=k kɔ sɔ kɔ ms(w)~n jd.t nṯr(.t) ! (J.)nḏ-ḥr=k Ḥr pr(w) m Wsjr ms(w)~n ɔs.t nṯr(.t) ! šd~n=j m ḥkɔw=k, ḏd~n=j m ɜḫw=k, šn~n=j m md.t=k qmɜ(w)~n jb=k – ḥm.t-r(ɔ) nb pw pr(w) m r(ɔ)=k – wḏ(w)~n [9] *n=k jt=k Gb, rd(w)~n* [10] *n=k mw.t=k Nw.t, sbɔ(w~n) <n> ḥm=k Ḫnty-Ḫm r jr sɔ=k, jw(=r) wḥm mk(.t)=k, r ḫtm r(ɔ) n(y) ḏdf nb jm(y)w p.t, jm(y)w tɜ, jm(y)w mw, r sʿnḫ rmṯ, r shtp nṯr.w, r sɔḫ Rʿ m sns.w=k.*

My n=j, ɔs – 2 sp – m hrw pn mj jr(=w) n=k ḫn(w) n(y) dp.t-nṯr ḥsf=k mɔj nb ḥr mr(w), msḥ nb ḥr jtr(w), r(ɔ) nb psḥ(w) m ṯpḥ(.t)=sn ; jr=k s.t n=j mj ʿr n(y) ḫɔs.t, mj sd qrḥ.t m ḫt mrr.t ; šd=k n=j mtw.t nhp(w.t) nt(y).t m ʿ.t nb(.t) n(y.t) ḫry-dm.ṯ – sɔw=f jṯ md.wt=k ḥr=s !

[9] Haplographie.
[10] Cf. note précédente.

Mk, njs=t(w) rn=k m hrw pn sḫpr=k šf(j.t)=k sqɔ~n=k m ɔḫw=k ; sʿnḫ=k n=j nt(y).t m gɔw-ḥty.t. D(=j) n=k jɔw jn rḫy.t, dwɔ(=j) Mɔʿ.t m jrw=k, njs(=j) nṯr nb mjt.t=k.

Mk, njs=t(w) rn=k m hrw pn jnk Ḥr Šd(w).

Salut à toi, dieu fils du dieu ! Salut à toi, héritier fils de l'héritier ! Salut à toi, taureau fils du taureau enfanté par la vache divine ! Salut à toi, Horus issu d'Osiris et enfanté par Isis la divine ! Si j'ai pu conjurer, c'est grâce à ta magie-*hékaou* ; si j'ai pu réciter, c'est grâce à ta magie-*akhou* ; si j'ai pu jeter un sort, c'est grâce à ta parole qu'a créée ta volonté – ce sont toutes ces formules issues de ta bouche –, (magie-*hékaou*) qu'a ordonnée pour toi ton père Geb, (magie-*akhou*) que t'a donnée ta mère Nout et (parole-*médet*) que Khenty-Khem a enseignée à ta majesté dans le but que tu crées ta protection-*sa*, que tu renouvelles ta défense-*meket*, que tu scelles la bouche de tout animal dangereux qui est au ciel, sur terre ou dans l'eau, ainsi que pour faire vivre les hommes, apaiser les dieux et glorifier Rê grâce à tes prières.

Viens à moi, hâte-toi – *bis* – en ce jour comme l'a fait pour toi le navigateur du bateau du dieu pour que tu repousses tout lion du plateau désertique, tout crocodile du fleuve ou toute bouche qui mord dans sa caverne ; (pour que) tu les rendes pour moi tels des cailloux du désert, tels des tessons de jarres le long de la rue [11] et (pour que) tu conjures pour moi le venin virulent qui se trouve dans chacune des parties du corps de la victime – qu'il prenne garde que tes paroles ne s'en emparent !

Vois, on invoquera ton nom en ce jour pour que tu fasses advenir ta crainte respectueuse après que tu t'es élevé grâce à ta magie-*akhou* et (pour) que tu fasses vivre pour moi celui dont la gorge est oppressée. Je veux t'adresser une louange (comme celles qui te sont adressées) par le peuple, je veux adorer Maât sous ta forme et invoquer tous les dieux comme toi.

Vois, on invoquera ton nom en ce jour (car) je suis Horus le Sauveur [12].

Commentaire

Le texte de la formule ne laisse aucun doute quant à sa composition. Les passages qui le constituent se distinguent les uns des autres par leur structure et leur vocabulaire. C'est par exemple le cas des formes *šd~n=j*, *ḏd~n=j* et *šn~n=j* du § 2 ci-dessous qui se font écho, ou encore des groupes *r jr, jw(=r) wḫm* et *r ḫtm* du § 4 formés sur une structure préposition *jw* / *r* + infinitif. Il est donc possible de découper le texte selon des critères précis. On obtient alors le schéma 1 suivant.

La mise en forme proposée permet – au sein de trois sections – de mettre en relief trois types d'énoncés. Le premier se compose des § 1, 7 et 11, le second des § 2-6, 8-10 et 12-13 et le dernier des § 2 *bis* et 10 *bis*. Tous sont complémentaires et ont un impact différent sur l'ensemble de la formule.

Texte A *réagencé structurellement (schéma 1)*

Section I

§ 1 Salut à toi, dieu fils de dieu !

Salut à toi, héritier fils de l'héritier !

Salut à toi, taureau fils de taureau enfanté par la vache divine !

[11] Le signe 𓉔 prend ici la valeur *mrr.t* (*Wb* II, 110, 8-11).
[12] A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis*, *BiEtud* 150, Le Caire, 2010, p. 320-349.

Salut à toi, Horus issu d'Osiris et enfanté par Isis la divine !

§ 2 Si j'ai pu conjurer, c'est grâce à ta magie-*hékaou* ;
si j'ai pu réciter, c'est grâce à ta magie-*akhou* ;
si j'ai pu jeter un sort, c'est grâce à ta parole-*médet* qu'a créée ta volonté
§ 2 *bis* – ce sont toutes ces formules issues de ta bouche –,
§ 3 (magie-*hékaou*) qu'a ordonnée pour toi ton père Geb,
(magie-*akhou*) que t'a donnée ta mère Nout
et (parole-*médet*) que Khenty-Khem a enseignée à ta majesté
§ 4 pour faire que tu crées ta protection-*sa*,
que tu renouvelles ta protection-*méket*,
que tu scelles la bouche de tout animal venimeux
§ 5 qui est au ciel,
sur terre
ou dans l'eau,
§ 6 pour faire vivre les hommes,
apaiser les dieux
et glorifier Rê grâce à tes prières.

Section II

§ 7 Viens à moi, hâte-toi – *bis* – en ce jour comme l'a fait pour toi le navigateur du bateau du dieu
§ 8 pour que tu repousses tout lion du plateau désertique,
tout crocodile du fleuve
ou toute bouche qui mord dans sa caverne ;
§ 9 (pour que) tu les rendes pour moi tels des cailloux du désert,
tels des tessons de jarres le long de la rue ;
§ 10 et (pour que) tu conjures pour moi le venin virulent
qui se trouve dans chacune des parties du corps de la victime
§ 10 *bis* – qu'il prenne garde que tes paroles ne s'en emparent !

Section III

§ 11 Vois, on invoquera ton nom en ce jour
§ 12 pour que tu fasses advenir ta crainte respectueuse
après que tu t'es élevé grâce à ta magie-*akhou* ;
et (pour) que tu fasses vivre pour moi celui dont la gorge est oppressée.
§ 13 Je veux t'adresser une louange (comme celles qui te sont adressées) par le peuple,

Je veux adorer Maât sous ta forme

et invoquer tous les dieux comme toi.

Conclusion

§ 14 Vois, on invoquera ton nom en ce jour (car) je suis Horus le Sauveur.

1. *Présentation de l'allocutaire (groupe 1 : § 1, 7 et 11)*

Tous les paragraphes de ce groupe possèdent la même fonction consistant à introduire chacune des trois sections du texte magique.

Le § 1 présente, dès le début de la formule, la divinité à laquelle s'adresse le magicien, l'allocutaire, de quatre manières différentes. Le praticien fait tout d'abord référence à la nature rituelle (*nṯr*) du dieu, puis à son statut d'héritier (*jwʿ*) pour enfin terminer par un rappel de sa filiation. Celle-ci est mise en avant par deux propositions en relation avec la vache divine puis avec le couple osirien (cf. *infra*).

L'introduction du § 7 est plus réduite. L'allocutaire n'est pas directement nommé, le praticien apostrophant simplement le dieu Horus, lui demandant de venir et rappelant que « Celui qui navigue dans le bateau du dieu » a déjà agi de la sorte pour lui. Cette allusion fait référence à un épisode mythologique bien attesté sur la stèle, mais dans une autre formule [13].

La question soulevée par ce paragraphe est celle de la divinité à laquelle l'épithète *ḫnw n(y) dp.t-nṯr* fait référence [14], peut-être au créateur en personne naviguant dans la barque lors de son trajet quotidien.

Encore plus simplifié, le § 11 ne comporte qu'une seule proposition. L'apostrophe faite au dieu se résume au seul auxiliaire d'énonciation *mk*, « vois », et aucune information nouvelle n'est apportée. La présence de ce paragraphe semble donc n'avoir qu'un seul but : celui d'introduire la section III.

Les trois paragraphes mis en relation permettent donc d'identifier la divinité à laquelle le magicien fait appel lors de son rituel.

[13] Cf. Stèle Metternich [14] : col. 206-207 et 245 : *Wḏ(=w) ꜣs.t, ḫrw=s r p.t, sbḥ=s r wjꜣ n(y) ḥḥ. Sḫn(=w) jtn m-ʿq(ꜣ)=s, n(n) mnmn=f ḥr s.t=f (…). Jnk Ḏḥwty, sms(w) Rʿ, wḏ(w)~n Tm(w) Psḏ.t r snb Ḥr n mw.t=f ꜣs.t*, « Isis s'exprima, sa voix atteignant le ciel, son cri atteignant la barque des millions. Alors le disque aborda en face d'elle, sans bouger de sa place (…). Je suis Thot, l'aîné de Rê, celui qui a été envoyé par Atoum et l'Ennéade pour guérir Horus pour sa mère Isis ». Cf. C.E. SANDER-HANSEN, *op. cit.*, p. 64 et 69, et J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 57-58.

[14] Le *LGG* ne la recense pas (cf. *LGG* 6, 13a-14c). L'épithète *ḫnw* seule fait quant à elle référence à certaines divinités du Livre de l'Amdouat présentes dans la barque divine lors du voyage nocturne du dieu créateur : « Er gehört zu einer Gruppe von zwölf Göttern, die vor der Barke des Sonnengottes stehen. Sie rudern den Sonnengott, bis er im östlichen Torweg des Himmels verweilt » (*ibid.*, 13a-b).

2. *Fonction de la formule (groupe 2 : § 2-6, 8-10 et 12-13)*

La structure des paragraphes le montre, le corps de la formule fonctionne sur un rythme ternaire mis en relief par les formes grammaticales et le vocabulaire. Une telle organisation du propos met en exergue trois éléments : la magie-*hékaou*, la magie-*akhou* et la parole-*médet*.

Dès le § 2, l'emploi de temps seconds permet de mettre l'accent sur celles-ci, les trois formes *šd~nˁj*, *ḏd~nˁj* et *šn~nˁj* ayant pour but de souligner l'importance des vocables qui suivent. Le magicien insiste donc sur ces trois éléments qu'il dit avoir reçus d'Horus lui-même (cf. *infra*).

L'importance de ces derniers au sein de la formule est confirmée par les formes énoncées au début de chacun des paragraphes suivants. En effet, chacune d'elles présente la particularité d'*expliciter une finalité*. Deux groupes s'opposent alors : les propositions du § 3 qui soulignent la provenance des éléments précités, et les autres, qui en formulent la fonction.

La structure même du texte est donc fondée sur la mise en évidence de trois éléments qui vont jouer un rôle distributif pour l'ensemble des paragraphes. En outre, le rythme ternaire dénote un lien entre les trois éléments cités au début de la formule et les propositions de chacun des paragraphes. Nous avons donc émis l'hypothèse suivante : il semble que chacune des propositions des paragraphes fasse référence à l'un des trois éléments. Pour vérifier cette dernière, nous avons attribué une lettre à chacun d'eux, selon le schéma suivant : α = magie-*hékaou*, β = magie-*akhou* et γ = parole-*medet*. Nous avons noté par α', β' et γ' les propositions selon l'élément auquel elles se rapportent. On obtient le schéma ci-dessous.

Références aux éléments rituels dans le* Texte A *(schéma 2)

Section I

§ 1 Salut à toi, dieu fils de dieu !

Salut à toi, héritier fils de l'héritier !

Salut à toi, taureau fils de taureau enfanté par la génisse divine !

Salut à toi, Horus issu d'Osiris et enfanté par Isis la divine !

§ 2 ***Si j'ai pu conjurer, c'est grâce à ta magie-*hékaou *;***	α
si j'ai pu réciter, c'est grâce à ta magie-*akhou *;	β
***si j'ai pu jeter un sort, c'est grâce à ta parole-*médet** qu'a créée ta volonté	γ
§ 2 *bis* – ce sont toutes ces formules issues de ta bouche –,	
§ 3 (magie-*hékaou*) *qu'a ordonnée pour toi ton père Geb,*	α'
(magie-*akhou*) *que t'a donnée ta mère Nout*	β'
et (parole-*médet*) *que Khenty-Khem a enseigné à ta majesté*	γ'
§ 4 *pour faire que tu crées ta protection*-sa,	α'
que tu renouvelles ta protection-méket,	β'
que tu scelles la bouche de tout animal venimeux	γ'
§ 5 qui est au ciel,	
sur terre	
ou dans l'eau,	

§ 6 *pour faire vivre les hommes,* α'
apaiser les dieux β'
et glorifier Rê grâce à tes prières. γ'

Section II

§ 7 Viens à moi, hâte-toi – *bis* – en ce jour comme l'a fait pour toi le navigateur du bateau du dieu

§ 8 *pour que tu repousses tout lion du plateau désertique,* α'
tout crocodile du fleuve α'
ou toute bouche qui mord dans sa caverne ; α'
§ 9 *(pour que) tu les rendes pour moi tels des cailloux du désert,* β'
tels des tessons de jarres le long de la rue ; β'
§ 10 *et (pour que) tu conjures pour moi le venin virulent* γ'
qui se trouve dans chacune des parties du corps de la victime γ'
§ 10 *bis* – qu'il prenne garde que tes paroles ne s'en emparent ! –.

Section III

§ 11 Vois, on invoquera ton nom en ce jour

§ 12 *pour que tu fasses advenir ta crainte respectueuse* α'
*après que tu t'es élevé grâce à ta magie-*akhou *;* β'
et (pour) que tu fasses vivre pour moi celui dont la gorge est oppressée. γ'
§ 13 *Je veux t'adresser une louange (comme celles qui te sont adressées) par le peuple,* α'
Je veux adorer Maât sous ta forme β'
et invoquer tous les dieux comme toi. γ'

Conclusion

Vois, on invoquera ton nom en ce jour (car) je suis Horus le Sauveur.

Deux informations ressortent de ce schéma :

– Les propositions font référence aux éléments dans le même ordre de lecture : α β γ donne α' β' γ' dans chacune des sections.

– Une opposition section I et III / section II a pu être mise en évidence. Dans le premier groupe, chaque proposition fait référence à un élément. Dans la section II, ce n'est plus le cas. L'ordre α' β' γ' est respecté mais c'est ici une répartition par paragraphe que l'on peut observer.

Un tel rapprochement a pu être réalisé en tenant compte tout d'abord des éléments déjà connus. Par exemple, le lien entre *ḥkɔw* et le § 8 est déjà bien établi dans la littérature magique – étant entendu que la magie-*hékaou* sert à « repousser » (*ḫsf*) l'adversaire [15] –, de même que celui qui relie la magie-*akhou* à une modification de la nature des choses [16]. Concernant les autres liens, nous ne pouvons à l'heure actuelle les expliquer, comme par exemple le cas de la relation magie-*hékaou* / protection-*sa* ou magie-*akhou* / défense-*méket*.

Des rapprochements actes / éléments observés dans le schéma précédent peuvent être déduits. Ils sont regroupés dans le tableau suivant :

	***1er élément : magie*-hékaou**	***2e élément : magie*-akhou**	***3e élément : parole*-médet**
§ 2	Conjurer (*šd*)	Réciter (*ḏd*)	Jeter un sort (*šn*)
§ 3	Accordée par le père (*wḏ (j)n jt*)	Héritée de la mère (*rdj (j)n mw.t*)	Enseignée (*sbɔ*)
§ 4	Créer une protection-*sa* (*jrj sɔ*)	Redoubler une défense-*méket* (*wḥm mk.t*)	Sceller une bouche (*ḫtm r(ɔ)*)
§ 6	Faire vivre les hommes (*sʿnḥ rmṯ*)	Apaiser les dieux (*shtp nṯr.w*)	Glorifier Rê (*sɔḫ Rʿ*)
§ 8	Repousser (*ḫsf*)	**§ 9** Rendre pareil à (*jrj mj*)	**§ 10** Conjurer (*šd*)
§ 12 [17]	Faire advenir la crainte (*shpr šfj.t*)	S'élever (*sqɔ*)	Faire vivre (*sʿnḥ*)
§ 13	Effectuer une louange (*rdj jɔw*)	Adorer Maât (*dwɔ Mɔʿ.t*)	Invoquer (*njs*)

L'étude complète de la formule exigerait donc une recherche en trois étapes : premièrement une étude de chaque entrée afin de mettre en relief le lien acte-élément. Puis une analyse de chaque colonne du tableau pour comprendre la nature et la fonction de chaque élément. Enfin, une étude globale et comparée de chaque colonne pour souligner les complémentarités et disparités qui les unissent ou les séparent.

3. *Les gloses de certains passages (groupe 3 : § 2* bis *et 10* bis*)*

Ces deux paragraphes auraient très bien pu ne pas être intégrés dans la formule magique. C'était d'ailleurs peut-être le cas dans le texte originel. Leur présence dans le texte dénote donc un choix délibéré du premier rédacteur de la formule.

Ainsi, la première glose succède directement au § 2 et exprime l'origine « physique » des trois éléments mentionnés. Ceux-ci semblent en effet pouvoir être regroupés sous l'appellation *ḥm.t-r(ɔ)*, terme générique dont la traduction est difficile – peut-être « formule ».

---

[15] Par exemple : « Horus l'a repoussé de sa magie-*hékaou* » (*ḫsf(=w) sw Ḥr m ḥkɔw=f*) ; Fr. ROUFFET, « Le "Venin éconduit" ou les dangers de son expulsion (O. DeM 1046) », *ENiM* 2, 2009, p. 1-8.

[16] Cf. « J'entrerai dans ton ventre comme une mouche et je regarderai ton ventre de l'intérieur, je ferai que ton avant soit ce qui est derrière toi et que l'avant de ton pied devienne ton talon » (*Jw=j (r) ʿq ḫ.t=k m ʿf(f) ° mtw=j mɔɔ ḫ.t=k m-ḫnw=f ° jw=j (r) jr.t ḥr=k m nɔ ḥɔ=k ° ḥɔ.t-rdw=k m tbs=k*) ; A.W. SHORTER, « A magical ostracon », *JEA* 22, 1936, p. 165-168.

[17] Noter l'emploi de trois causatifs.

En revanche, le texte indique que la magie-*hékaou*, la magie-*akhou* et la parole-*médet* ont toutes suivi un parcours bien défini puisque qu'elles sont sorties de la bouche (*r(ɔ)*) après avoir été créées par la volonté (*jb*). Cette idée est par ailleurs déjà bien connue dans la littérature égyptienne [18].

Par cette simple proposition, le rédacteur de la formule rappelle au lecteur / praticien d'où proviennent les éléments dont il va user.

Le § 10 *bis* possède quant à lui une valeur autre. Loin de mettre en exergue et d'expliciter un passage du texte, il s'agit plutôt d'une sorte de recommandation à l'attention de celui qui va lire la formule. La difficulté de cette proposition réside dans l'accumulation de pronoms suffixes : *sɔwꜥf jṯ md.wtꜥk ḥrꜥs*. Le premier semble renvoyer à *ḫry-dm.t*, seul vocable masculin situé à proximité. Par le *ꜥk*, le praticien semble s'adresser à celui qui va produire des *md.wt*, c'est-à-dire au magicien lui-même. Enfin, le *ꜥs* ne peut renvoyer qu'au terme *ꜥ.t*.

Par conséquent, le rédacteur originel de la formule rappelle au magicien que, lorsqu'elles vont être prononcées, certaines paroles peuvent être dangereuses pour les parties du corps du patient. C'est pourquoi celui-ci doit être vigilant.

Cet aspect de prévention et de prise de conscience d'un danger potentiel lors de l'acte rituel a déjà été mis en évidence dans un article précédent [19]. Nous avons alors pu mettre en avant le fait que le praticien égyptien avait pleinement conscience des dangers potentiels que pouvaient provoquer ses actes. Ce texte rappelle donc que les actes ne sont pas les seuls à pouvoir être dangereux, la parole peut l'être tout autant pour le corps du patient.

Conclusion

Si l'on se penche sur chacun des paragraphes composant la formule elle-même, on peut remarquer que tous relèvent d'un « type » de rituel particulier. Par exemple, le § 4 renvoie aux rituels de protection fondés sur la mise en place d'une défense particulière (*sɔ*, *mk.t*) et l'impossibilité d'agir de l'adversaire (*ḫtm r(ɔ)*). Dans le même esprit, le § 6 semble faire référence aux rituels journaliers et ainsi de suite. Bref, on s'aperçoit que l'ensemble des rituels effectués soit par le pharaon, soit par les prêtres sont présents dans le texte [20]. Leur universalité est donc sous-entendue. Par conséquent, quel que soit le rituel que le praticien

[18] Pensons par exemple à la Stèle de Chabaka (= Document de théologie memphite, stèle BM EA 498), col. 56 : « C'est cette dernière (= la conscience) qui fait émerger toute compréhension et c'est le langage qui traduit (litt. « qui répète ») ce que pense la conscience » (*ntf dd(w) pr ꜥrqy.t nb. Jn ns wḥm kɔw.t(~n) ḥɔty*). Voir J.H. BREASTED, « The Philosophy of a Memphite Priest », *ZÄS* 39, 1901, p. 39-54, pour le texte hiéroglyphique, A. EL-HAWARY, « New Findings about the Memphite Theology », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Actes du Neuvième Congrès international des égyptologues* I, *OLA* 150/1, Louvain, 2007, p. 567-574 pour les derniers travaux et M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* I, *The Old and Middle Kingdoms*, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1973, p. 51-57 pour la traduction.

[19] Fr. ROUFFET, *op. cit.*, p. 1-8.

[20] Pour les devoirs du pharaon, voir J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriest. Ein kosmographischer Begleittext zur kultishen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*, *ADAIK* 7, 1970, p. 22, où l'on retrouve le passage suivant : *Jw rd~n Rꜥ n(y)-sw.t N (…) ḫr wḏꜥ rmṯ, ḫr sḫtp nṯr.w, ḫr sḫpr Mɔꜥ.t, ḫr sḫtm Jsf.t. Jwꜥf d<ꜥf> ḥtp.w n nṯr.w, pr.t-ḫrw.w n ɜḫ.w. Jw rn n(y) n(y)-sw.t N m p.t mj Rꜥ*, « Rê a placé le roi N (…) pour juger les hommes, apaiser les dieux, faire advenir la Maât et anéantir Iséfet. (Ainsi), il donne (régulièrement) des offrandes aux dieux et des offrandes invocatoires aux esprits-*akhou*. Le nom du roi N est au ciel comme (celui de) Rê ». Celui-ci n'est pas sans rappeler certains passages du texte étudié (notamment le § 6). Je remercie vivement H.W. Fischer-Elfert pour cette référence.

désire effectuer, seule l'action conjointe de la magie-*hékaou*, de la magie-*akhou* et de la parole-*médet* lui permettra de le mener à bien.

En outre, une deuxième approche est perceptible dès le début du texte. En effet – la question a été soulevée plus haut –, pourquoi présenter le dieu Horus sous quatre appellations différentes ? La réponse devient évidente si l'on admet que derrière la figure divine se profile la personne du roi. En effet, chacun des aspect « divins » énoncés pourrait se rapporter au roi : tous deux sont des « êtres » ritualisés ou ritualistes (*nṯr*), des héritiers (*jwʿ*) de la fonction royale, tous deux ont été mis au monde simultanément par la vache divine et le couple osirien. Mais qu'est-ce que cela implique pour notre formule ?

Il convient, pour répondre à cette question, de s'interroger sur la personne du magicien ; la formule apporte un début de réponse. En effet, si le magicien a reçu de la divinité, donc du roi, ces trois éléments (*ḥkɔw*, *ɜḫw*, *md.t*), c'est pour pouvoir mener à bien son rituel. Or, le roi est le seul véritable ritualiste du Double-Pays. Les officiants sont donc ses délégués et agissent en son nom. C'est bien ce dont nous avons ici la preuve : le praticien du *Texte A* indique bien, « au second degré », qu'il agit parce que Pharaon lui a accordé d'user de « pouvoirs » qu'il ne possède pas en tant que simple mortel.

Enfin, on l'a vu, les deux « magies » (*ḥkɔw* et *ɜḫw*) ne sont pas exclusivement employées dans les rituels magiques, mais bien dans l'ensemble des rituels égyptiens et sont indissociables de la parole. Le *Texte A* apparaît donc comme un exposé dogmatique du rituel égyptien, tout entier tourné vers l'impératif d'efficacité.

Liste non exhaustive de monuments portant le *Texte A*

	Texte	Datation (donnée par les éditeurs)	Publication
Nouvel Empire			
1	O. DeM 1680	Époque ramesside	A. Gasse, *DFIFAO*
2	Stèle Louvre E 20021	Époque ramesside	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 42-43
3	Stèle CGC 9403	Remonte à la XIX^{e} dynastie	G. Daressy, CGC, p. 11-13
4	Base Turin suppl. 18356	1re moitié du IX^{e} siècle av. J.-C.	L. Kákosy, *Healing Statues*, p. 162
Troisième Période intermédiaire			
5	Stèle Caire JE 47280	XXI^{e}-XXII^{e} dynasties	G. Daressy, *ASAE 22*
6	Philadelphia Inv. n^{o} E 12.514	Osorkon I (XXII^{e} dynastie)	H. Sternberg el-Hotabi, p. 124, pl. VIb
7	Stèle Louvre AF 12690	XXI^{e}-XXVI^{e} dynasties	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 45-50
Basse Époque			
8	CGC 9405	XXVI^{e} dynastie	G. Daressy, CGC, p. 15-17
9	CGC 9409	XXVI^{e} dynastie	G. Daressy, CGC, p. 21-23
10	CGC 9413	XXVI^{e} dynastie	G. Daressy, CGC, p. 28-29
11	CGC 9431	XXVI^{e} dynastie (époque bubastide ?)	G. Daressy, CGC, p. 39-40
12	Stèle Moscou Kat.-Nr. 187	Basse Époque (époque perse ?)	H. Sternberg el-Hotabi, p. 136, pl. XV
13	Stèle Metternich	Nectanébo II (XXX^{e} dynastie)	C.E. Sander-Hansen, *AnAeg* 7, p. 51-53
14	Statue de Djed-Hor le sauveur	XXX^{e} dynastie	E. Jelínková-Reymond, *BiEtud* 23, p. 56-62
15	Stèle Edimbourg Inv.-Nr. A 1965.348	Basse Époque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 129, pl. IX
16	Stèle UC 16547	Basse Époque	H.M. Stewart III, p. 14-15 et pl. 20 [46] et 48

Époque ptolémaïque			
17	Stèle Louvre E 5858	XXX^{e} dynastie ou début de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 80-81
18	Stèle Louvre E 20008	XXX^{e} dynastie ou début de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 86-95
19	Stèle Turin Cat. 3030	Très probablement IV^{e} siècle av. J.-C.	L. Kákosy, *Healing Statues*, p. 75-77
20	Stèle Turin Cat. 3031	Très probablement IV^{e} siècle av. J.-C.	L. Kákosy, *Healing Statues*, p. 96
21	Stèle Turin suppl. 9 + Florence 8707	Très probablement IV^{e} siècle av. J.-C.	L. Kákosy, *Healing Statues*, p. 43-44
22	Stèle Florence 1788	Probablement IV^{e} siècle av. J.-C.	L. Kákosy, *Healing Statues*, p. 112
23	CGC 9401	Début de l'Époque ptolémaïque	G. Daressy, CGC, p. 1-3
24	CGC 9404	Époque des premiers Ptolémée	G. Daressy, CGC, p. 13-15.
25	Stèle Louvre AF 12540	Début de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 82-85
26	Stèle Louvre E 10779	Début de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 96-97
27	Metropolitan Museum, (60.73)	Début de l'Époque ptolémaïque	H. Jacquet-Gordon, *BrookMusA* VII, 1966
28	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4468	Probablement début de l'Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 246-249 [181]
29	Stèle Edimbourg Inv.-Nr. A 1955.179 (= Stèle Aksum)	Milieu de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 148, pl. XXVII
30	Stèle Louvre E 20009	Milieu de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 111-114
31	Stèle Louvre E 22443	Milieu de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 98-99
32	Stèle Louvre N 4468	Milieu de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 100-103
33	Stèle Louvre N 4221	Milieu de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 104-108
34	Stèle Hanovre Inv.-Nr. 1935.200.691	Milieu de l'Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 147, pl. XXVI
35	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4474	Milieu de l'Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 255-258 [186]
36	CGC 9402	Époque ptolémaïque	G. Daressy, CGC, p. 3-11
37	CGC 9406	Époque ptolémaïque	G. Daressy, CGC, p. 17-18.
38	CGC 9407	Époque ptolémaïque	G. Daressy, CGC, p. 18-19.

39	Stèle Florence Inv. 368	Epoque ptolémaïque	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 58-60 [51]
40	Stèle Florence Inv. 374	Epoque ptolémaïque	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 60-61 [52]
41	Stèle Florence Inv. 12316	Epoque ptolémaïque	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 62 [53]
42	Stèle Florence Inv. 13269	Epoque ptolémaïque	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 62-63 [54]
43	Stèle Louvre AF 12 674	Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 115-122
44	Stèle Louvre E 3372	Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 72-74.
45	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4466	Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 259-260 [187]
46	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4960	Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 260 et 263 [188]
47	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4971	Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 261 et 263 [189]
48	Stèle Pushkin Museum I.1.a.4483	Époque ptolémaïque	O. Berlev, Sv. Hodjash, p. 262-263 [190]
49	Stèle Baltimore Kat.-Nr. 741	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 183-184, pl. XLV
50	Stèle Baltimore Kat.-Nr. 740	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 190, pl. LI
51	Stèle Berlin ÄM 10.270	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 191, pl. LII
52	Stèle Bologne KS 242	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 150-155, pl. XXIXa-f
53	Stèle Durham Inv.-Nr. R2347/1936	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 158-161 et pl. XXXIa-d
54	Stèle Edimbourg Inv.-Nr. A 1905.428	Fin de l'Époque ptolémaïque	H. Sternberg el-Hotabi, p. 192, pl. LIII
55	Stèle Louvre E 8428	Fin de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 159-163
56	Stèle Louvre E 20011	Fin de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 137-139
57	Stèle Louvre E 20013	Fin de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 127-134
58	Stèle Louvre E 20015	Fin de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 135-136
59	Stèle Louvre N 4220	Fin de l'Époque ptolémaïque	A. Gasse, *Stèles du Louvre,* p. 123-126
60	Stèle Louvre E 20017	I^{er} s. av. J.-C.	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 154-156

61	CGC 9414	Époque ptolémaïque ?	G. Daressy, CGC, p. 29-30
Époque romaine			
62	CGC 9419	Fin de l'Époque ptolémaïque – début de l'Époque romaine	G. Daressy, CGC, p. 32
63	Stèle Florence Inv. 348	Fin de l'Époque ptolémaïque – début de l'Époque romaine	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 63-64 [55]
64	Stèle Florence Inv. 367	Fin de l'Époque ptolémaïque – début de l'Époque romaine	S. Bosticco, *Stele egiziane* III, p. 64-65 [56]
65	Stèle Louvre N 4247	Fin de l'Époque ptolémaïque – début de l'Époque romaine	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 157-158
66	CGC 9418	Époque romaine	G. Daressy, CGC, p. 31
67	Stèle Louvre E 930	Époque romaine (?)	A. Gasse, *Stèles du Louvre*, p. 163-166

Bibliographie

BERLEV (O.), HODJASH (Sv.), *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Leningrad, 1982.

BOSTICCO (S.), *Le Stele egiziane* III. *Le Stele egiziane di epoca tarda*, Rome, 1972.

DARESSY (G.), *Textes et dessins magiques (CGC N^os^ 9401-9449)*, Le Caire, 1903.

DARESSY (G.), « Description des monuments épigraphiques trouvés à Karnak en 1921-1922 », *ASAE* 22, 1922, p. 266-268 [5].

GASSE (A.), *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el-Médina IV/1 [N^os^ 1676-1774]*, *DFIFAO* 25, Le Caire, 1990.

GASSE (A.), *Stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris, 2004.

JELÍNKOVÁ-REYMOND (E.), *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-Sauveur*, *BiEtud* 23, Le Caire, 1956.

KÁKOSY (L.), *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, *CMT Serie Prima, Monumenti e testi* 9, Turin, 1999.

SANDER-HANSEN (C.E.), *Die Texte der Metternichstelle*, *AnAeg* 7, Copenhague, 1956.

STERNBERG EL-HOTABI (H.), *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen* II, *ÄgAbh* 62/2, Wiesbaden, 1999.

STEWART (H.M.), *Egyptian Stelae Reliefs and Painting from the Petrie Collection. Part Three : The Late Period*, Warminster, 1983.

Toponymie, idéologie et mythologie [1]

Pierre Sauzeau

L'ONOMASTIQUE et la toponymie [2] ont du mal à se remettre des abus étymologiques du passé – pratiques que C. de Simone comparaît à un « délire bacchique [3] », d'autant plus incontrôlable qu'il s'agit de langues mal connues ou de substrats inidentifiables. L'absence de contexte et la pauvreté des données ont longtemps autorisé les hypothèses invérifiables... D'autant que le nom de lieu entre dans la catégorie du nom propre (NP) qui, après avoir régné dans l'Antiquité comme le Nom par excellence, joue depuis Saussure le rôle du parent pauvre de la linguistique : la théorie dominante faisait des NP de simples étiquettes extérieures au système de la langue, *désignant une référence unique sans rien signifier* [4].

Que les toponymes disent quelque chose

Ainsi, l'onomastique et la toponymie ont souffert, et souffrent encore, à la fois des abus étymologiques du passé – recherche incontrôlable d'une signification originelle –, et de leur mise à l'écart aux marges de la linguistique pour absence de signification. Cette mise à l'écart a été maintenue par prudence méthodologique, mesure naguère indispensable sans doute, mais qui n'est plus tout à fait à l'ordre du jour. Car, il faut le reconnaître, la question sémantique avait été trop vite tranchée ; et il a fallu revenir sur la question du *sens* du nom propre, les toponymes en particulier méritant toute l'attention, toute la prudence encore, et

---

[1] Ce texte, issu d'une communication au colloque sur la Mappa di Soleto (Montpellier, 2005), a fait en 2009 l'objet d'une conférence à l'Université de Belgrade, à l'invitation du Pr. Aleksandar Loma.

[2] S. AKIN, *Noms et re-noms : la dénomination des personnes, des populations, des langues et des territoires*, Rouen, 1999.

[3] C. DE SIMONE, « La lingua messapica : tentativo di una sintesi », dans *Le genti non-greche della Magna Grecia*, Tarente, 1971, p. 128.

[4] F. DE SAUSSURE, *Cours de linguistique générale*, Paris, 1964, p. 237, parle de ces « mots isolés, tels que les noms propres, spécialement les noms de lieu, qui ne permettent aucune analyse et par conséquent aucune interprétation de leurs éléments... ». Voir encore la définition du NP chez É. BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale* II, Paris, 1974, p. 200. Pour la « redécouverte » du NP, cf. par exemple M.-N. GARY-PRIEUR, *Grammaire du nom propre*, Paris, 1994 ; K. JONASSON, *Le nom propre. Constructions et interprétations*, Louvain-la-Neuve, 1994 ; M. NOAILLY (éd.), *Nom propre et nomination*, Paris, 1995 ; R. CAPRINI, « The Semantics of proper Names », dans R. Svamek, D. Kremer (éd.), *Onomastik*, Tübingen, 2000, p. 31-35 ; A. KRISTOL, « Motivations et remotivations des noms de lieux : réflexions sur la nature linguistique du nom propre », dans J.-N. Pelen (éd.), *Récit et toponymie*, *Rives* 11, 2002, (http://rives.revues.org/121). Sur la toponymie, cf. N. KADMON, *Toponymy: the Lore, Laws and Language of Geographical Names*, New York, 2001 ; pour l'Antiquité, *La Toponymie antique, Actes du colloque de Strasbourg, 12-14 juin 1975*, Strasbourg, 1977 ; P. JACOB, « Notes sur la toponymie grecque de la côte méditerranéenne de l'Espagne antique », *Ktèma* 10, 1985, p. 247-272 ; R. CHEVALLIER, « La toponymie, reflet des mentalités dans la Rome antique », dans S. Gély (éd.), *Sens et pouvoir de la nomination* II, Montpellier, 1992, p. 79-111 ; Ch. JACOB, *L'empire des cartes, approche théorique de la cartographie à travers l'histoire*, Paris, 1992.

toute la finesse du sémanticien – et de l'historien. Car, selon un vœu déjà formulé par Vendryès [5], les deux devraient travailler ensemble, ce qu'ils font trop rarement.

Il est clair que, comme tout nom propre, avant de devenir une « étiquette », un toponyme, à sa création, est *motivé*, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas de *désigner* un lieu, mais comporte un sens [6]. Les linguistes contemporains, sous l'influence des ethnologues comme Cl. Lévi-Strauss, ont montré que le NP permet de *classer le réel* selon des catégories conceptuelles (les prénoms sont masculins ou féminins ; le mont Blanc peut difficilement être une rivière...).

Le toponyme tire d'ailleurs souvent (mais non toujours, bien entendu) son origine d'un nom commun, simple ou composé, ou d'un groupe NC + déterminant, ou bien encore d'une épithète substantivée. Bien des toponymes gardent des siècles durant le sens clair qu'ils avaient à leur création : par exemple le toponyme grec *Neapolis*, ou bien *Kallipolis* étaient parfaitement lisibles pour un grec, comme en français Villeneuve.

Il est vrai que, le temps passant, les Villeneuve sont bien souvent médiévales et les Ponts Neufs fort décrépits, le nom ne convenant plus guère à son référent... En toponymie, « l'arbitraire du signe linguistique est au second degré », comme le disait P. Veyne [7], d'autant qu'un fleuve ou une source peut, par une sorte de métonymie, donner son nom à une ville (cf. Platon, *Lois*, IV, 704a) : c'est le cas de *Taras*, de *Gela*, d'*Akragas* (Thucydide, I, 6, 4) ou de *Siris*, hydronymes devenus noms de cités ; le nom de *Thourioi* est adapté d'une source locale « impétueuse », *Thouria* (Strabon, VI, 1, 13), elle-même homonyme d'une cité de Messénie, d'une autre en Béotie.

Une preuve qu'un toponyme peut avoir un sens perçu par les locuteurs, c'est le symbole monétaire : pour Zancle, un dauphin qui plonge dans un port en forme de faucille : *to zanklon* est un mot sicilien pour la faucille ; pour Sélinonte (*Selinous*) une feuille de céleri (*selinon*) ; pour Himéra un coq (jeu avec *hemēra* « jour », cf. Platon, *Cratyle*, 418c). Il arrive que les « autres » le *traduisent* : par exemple le port et la ville de *Luna*, que les Grecs appellent *Selēnē* (Strabon, V, 2, 5) ; ou bien, en sens inverse, l'île sicilienne nommée « *Aspis*, appelée aujourd'hui *Klupea* », c'est-à-dire « bouclier » en grec et en latin (Strabon, VI, 2, 11).

Le toponyme peut être issu d'un nom commun générique comme « la montagne » ou « la source », éventuellement non défini, les acteurs de la dénomination ne s'intéressant qu'à un environnement limité – un emploi à la limite du nom générique et du nom propre. Mais, le plus souvent, le générique s'accompagne d'un déterminant qui lui donne un sens plus spécifique, ce déterminant tendant à éliminer le générique : la (mer) Méditerranée. Dans un environnement aux horizons plus larges, le toponyme joue un rôle de repère, d'où son caractère *descriptif*, évoquant par exemple la *forme* d'une île ronde : « l'île de *Strongulē* "la Ronde" doit son nom à sa forme » (Strabon, VI, 2, 11) – il s'agit de Stromboli.

Ce repérage fonctionne par rapport aux intérêts et aux activités du groupe social responsable de la nomination : tel arbre, telle colline, telle grotte sert de point de repère, d'amer, de borne etc. Dans des sociétés où la cueillette joue un rôle économique ou religieux, le lieu peut être caractérisé par sa flore, éventuellement comestible : à Marathōn on cueillait du fenouil (*marathon*), à Sélinonte du céleri (*selinon*). Parmi les îles éoliennes, « deux portent les noms d'*Erikussa* et de *Phoinikoussa*, dérivés des plantes qu'on y trouve » (Strabon, VI, 2, 11) – la bruyère arborescente *erikē*, et le palmier *phoinix*. L'île d'Ischia se caractérisait par sa faune :

[5] J. VENDRYÈS, *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris, 1952, p. 75.
[6] Voir sur le processus de nomination des lieux, Ch. JACOB, *L'empire des cartes*, p. 262-263.
[7] P. VEYNE, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, 1979, p. 74.

Pithēkousa, « l'île aux singes » ; *Ortugia*, l'« île aux cailles » (à Syracuse, mais aussi un nom de Délos), *Kerkinitis* (en Mer Noire), la « cité du crabe », etc.

La pratique de la navigation entraîne un usage technique du toponyme de repérage. Les marins recherchent les points d'eau : d'où le nom actuel de l'île d'*Hudra* (pourtant bien aride dans son ensemble) et celui d'*Hudrous*, nom grec d'Otrante. « Un bon mouillage » : *Panormos* est le nom de nombreux ports en Attique, en Achaïe, en Ionie et, bien sûr, en Sicile (cf. *Odyssée*, XIII, 195).

La description peut passer par une métaphore, c'est-à-dire se charger d'une signification plus riche, celle du comparant. Comme plusieurs ports grecs sont nommés *Drepanon* (par ex. en Sicile, la future *Trapani*) et Corfou *Drepanē*, le port de *Zagklē* (sur les monnaies *Dankle*) est nommé « la faucille » en langue sicule [8] – et cette faucille métaphorique s'associe à celle que tenait Kronos pour châtrer le ciel (Callimaque, fr. 43 Pf.) : comme le soulignait Ch. Guittard, il ne s'agit pas seulement d'une figure poétique, mais d'un ancrage religieux dans la nomination et dans la conception du réel [9]. Brindisi (*Brentesion*) tirerait son nom (selon Strabon, VI, 3, 6) d'un mot messapien, *brention*, désignant la « tête de cerf », en raison de la forme de son port.

On a tort, en tout cas, de s'arrêter presque toujours au caractère *descriptif*. Un toponyme n'a pas pour fonction sociale de *décrire* la réalité comme le ferait Chateaubriand, mais de la *caractériser* par un trait jugé spécifique et finalement de lui *donner un sens* pour organiser l'espace. Les toponymes, dans le savoir partagé d'une population, fonctionnent comme éléments *structurants* d'une « carte » virtuelle, désignant les référents réels avec leur valeur topographique et leur fonction utilitaire ; mais aussi leurs significations associées (« revoir Paris », « revoir Romorantin » et « faire un tour à Pigalle », cela ne suggère pas le même tourisme...).

Les noms de pays ou de villes ont, pour leur part, une origine, un sens et une évidente fonction socio-politiques, c'est-à-dire de l'ordre du symbolique. Ils sont souvent liés aux noms de peuples (ethnonymes), eux-mêmes liés à l'idéologie de la société en question. Les *Dauni* (nom dérivé de *Daunus* < **dhaunos* cf. lat. *Faunus*) ont donné leur nom à la région qu'ils habitent, la Daunie. Ils pourraient bien, comme d'autres peuples indo-européens, comme les Romains eux-mêmes, fils de la louve, et comme les *Hirpinoi*, avoir été des « loups », des « fauves » [10], mais le nom devait rester opaque aux Grecs – le nom de Lecce, *Loupia(e)*, quelle que soit sa véritable étymologie [11], devait suggérer le loup à une oreille romaine.

---

[8] Thucydide VI, 4. Strabon (VI, 2, 2) est moins clair, passant par le dérivé ζάγκλιον. Cf. G. VALLET, *Rhégion et Zancle*, Paris, 1958, p. 102, n. 1.

[9] Ch. GUITTARD, « Recherches sur la nature de Saturne des origines à la réforme de 217 av. J.-C. », dans R. Bloch (éd.), *Recherches sur les religions de l'Italie antique*, Genève, 1976, p. 68-69.

[10] C. DE SIMONE, « La lingua messapica : tentativo di una sintesi », p. 170. Sur les peuples-loups, cf. B. SERGENT, *Les Indo-Européens*, Paris, 1995, p. 203-204. L'explication de *Hirpinoi* est donnée précisément par Strabon, V, 4, 12. Mais on a pensé que, dans le cas des *Hirpini*, il s'agissait plutôt de « boucs ». Voir aussi L. CERCHIAI, dans *Mito e Storia in Magna Grecia : atti del trentaseiesimo convegno di studi sulla Magna Grecia, Taranto, 4-7 ottobre 1996*, Tarente, 1997, p. 125-130.

[11] O. PARLANGÈLI, « Il nome di Lecce », dans *Atti e memorie del VII Congresso int. di Scienze onomastiche*, Florence, 1963, p. 287-312.

Deux remarques s'imposent : l'auto-nomination d'un peuple suppose une certaine unité politico-culturelle. Elle suppose également que le peuple en question ait une nette conscience de celle-ci.

Virtualités symboliques

Tout toponyme descriptif possède une *virtualité symbolique*, sur les plans religieux ou politique. De nombreux toponymes relèvent directement du religieux, noms propres dont la signification est au moins perceptible ; qu'on songe à nos innombrables hagiotoponymes, aux toponymes théophores si nombreux en Scandinavie [12], et pour le monde grec aux *Apollonia*, aux *Heraklea*, à *Poseidonia*.

La moderne Volcano, l'île *Thermessa* (« chaude », épithète substantivée, toponyme descriptif) devient au V^e^ siècle *Hiera* (« sacrée », toponyme religieux). Les hydronymes, les oronymes peuvent évoquer la fonction du lieu dans le domaine socio-religieux. Par exemple le mont *Parthenion* (limite occidentale de l'Argolide) évoque les chœurs de jeunes filles supposées gambader dans la montagne comme les filles de Proïtos ; dans la même région, s'élève l'*Artemision*. Ces montagnes frontalières entre Argolide et Arcadie sont *du côté d'Artémis*. Les rivières *Acherōn*, en Thesprotie, ou *Stux* dans le Péloponnèse), inscrivent dans le réel la géographie de l'Autre Monde. À Lesbos, le golfe *Kalloni* évoque peut-être la beauté d'Héra...

Les deux catégories (descriptive / symbolique) sont ainsi beaucoup moins éloignées qu'on le croirait : la démonstration s'impose quand il s'agit de la *couleur* du lieu désigné. Le mont Blanc de nos Alpes rappelle les *Leuka orē* de Crète ou l'*Argaion oros* (*Argaius mons)* « la montagne rayonnante de blancheur », en Anatolie – un toponyme adapté par les Grecs du nom hittite *harkis*, fondé sur la même base indo-européenne *$h_2$erg- « rayonnement blanc-rapide ». Les caps Blancs sont présents en Grèce et en Grande Grèce comme ailleurs. Près de Rhègion, « le navigateur range le cap de *Leukopetra*, appelé ainsi à cause de sa couleur » (Strabon, VI, 1, 7), et le cap Iapyge (*akra Iapugia*) se présente sous le nom de *ta Leuka* – les Romains l'appellent *Leucopetrai Tarentinorum*, un quasi-homonyme du toponyme fameux en Grèce, où *Leukas* désigne une île caractérisée par la longue falaise blanche de son cap *Leukatas*.

Dès l'*Odyssée* (XXIV, 11), la falaise blanche (*Leukas petrē*) de Leucade est chargée d'une symbolique du passage entre un monde et l'autre. Le cap quasi-homonyme de Iapygie, dont la fonction de « *discrimen* fra il mondo greco di Occidente e la Grecia [13] » est soulignée par les Anciens, est le « cap blanc » pour les navigateurs grecs, mais c'est également un haut lieu religieux pour les Messapiens (probablement la Roche Sacrée qu'évoque Antoninus Liberalis, 31, 3). La grotte dite *Porcinara* y abritait un culte du dieu *Batas*, un Jupiter qui tient de Zeus et de Poséidon, qui semble à identifer avec Zis, c'est-à-dire l'équivalent de Zeus *kataibatēs* des Tarentins. Selon Strabon (VI, 3, 5), le cap Iapyge est à égale distance des monts *Keraunia* (montagnes d'Illyrie) et du cap *Lakinion* (sur le territoire de Crotone). Les premiers portent le nom de la foudre – ils évoquent donc Zeus, le dieu tonnant –, le second est consacré à Héra.

[12] J. DE VRIES, « La toponymie et l'histoire des religions », *RHR* 145, 1954, p. 207-230.
[13] G. NENCI, « Per una definizione della IAPUGIA », *ASCNP*, 1978, p. 44-45.

Toponymes conservateurs, substrats et remotivation

Ce qui surtout singularise le toponyme, c'est sa tendance au conservatisme, plus marquée que celle des autres noms propres. Il peut franchir les millénaires. Les toponymes sont ainsi les témoins privilégiés des substrats linguistiques : comme de nombreux noms de fleuves français ont une origine celtique, voire préceltique, beaucoup de toponymes grecs sont les témoins d'un patrimoine linguistique préhellénique (citons les exemples fameux des toponymes en *–nth-* ou en *–ss-*, quelle que soit leur véritable origine). C'est pourquoi les toponymes ont suscité tant d'intérêt chez certains linguistes tentés par la « substratomanie ».

Mais le témoignage des toponymes, si précieux soit-il, se présente souvent sans contexte, il évoque une préhistoire dont l'archéologie est périlleuse, parce que les strates linguistiques ne sont pas aussi clairement lisibles que les couches archéologiques. Il doit en conséquence n'être utilisé dans une perspective diachronique qu'avec méthode et réserve.

L'évolution, voire la disparition du contexte linguistique, entraîne un phénomène bien connu des linguistes, mais particulièrement important dans le cas qui nous occupe. Le NP se conserve mais perd sa transparence sémantique ; le voilà devenu un signe arbitraire, très conforme à la théorie saussurienne, déjà entrevue dans l'Antiquité. Ainsi notre *Neapolis* transparente devient une *Napoli* ou une *Naplouse* sémantiquement opaque (qui reconnaît une *Alexandria* dans la *Kandahar* afghane ?). Une « étiquette » dont l'étymologie elle-même se perd dans une obscurité souvent irrémédiable (c'est le cas de notre bonne ville de Montpellier), et en tout cas une étiquette dépourvue de signification pour les gens qui l'utilisent. Le phénomène est encore plus brutal, bien entendu, quand un envahisseur de langue différente s'empare d'un pays.

Mais les choses ne vont pas ainsi bien longtemps. Les hommes en général, et les Grecs plus particulièrement, ont horreur du vide sémantique. Le toponyme tend à retrouver un sens, à se « remotiver », et souvent se transforme pour s'adapter à ce nouveau signifié. Voici, parmi des millions, un exemple poétique : la grotte salentine *Poesia* fut à l'époque byzantine la grotte *Posia* « où l'on boit (de l'eau douce) ».

Ce phénomène, général et universel, a été longtemps méprisé et englobé dans le concept d'*étymologie populaire*, dont il convient de se débarrasser. En Grèce surtout, l'étymologie (la recherche du « vrai sens », confondu avec celui des origines) relève du jeu de mots, un jeu poétique, bien attesté depuis Homère, mais un jeu sérieux, qui peut toucher au sacré, et que les érudits pratiqueront avec délectation tout au long de l'Antiquité – et bien après ! Cette conception peut avoir pour nous quelque chose de ridicule ; il convient pourtant de considérer cette pratique de l'étymologie comme une production positive de l'intelligence, et de lui donner en conséquence un nom dépourvu de péjoration, comme « étymologie *contextuelle* » ou « *synchronique* [14] ». C'est ainsi que le sens et l'imaginaire s'engouffrent dans le vide sémantique provoqué par la fonction de désignation et les évolutions linguistiques. Le phénomène est sans doute universel ; mais nous pouvons faire confiance aux Grecs pour le pratiquer avec une insistance extrême.

Les poètes et les érudits de l'Antiquité se sont plu à l'explication des toponymes, en recherchant des homonymes ou, le plus souvent, des paronymes parfois très approximatifs, susceptibles d'apporter du sens. Voici quelques exemples glanés chez Strabon : en V, 4, 4, il

[14] *Étymologie diachronique et étymologie synchronique en grec ancien, Actes du Colloque de Rouen, 21-22 Nov. 91*, *RPh*, 65/1, 1991.

fait allusion à certains auteurs qui font venir le nom de *Kūmē* des vagues (*ta kūmata*) ; en V, 4, 10, la ville de *Capua* (Capoue) porte bien son nom, « étant réellement la tête » (lat. *caput*) de la Campanie. En VI, 1, 6, le nom de *Rhēgion* s'explique par l'arrachement (*aporrhagēnai*) de la Sicile au continent, et l'explication s'appuie sur un vers d'Eschyle lui-même. Mais Strabon semble préférer une explication alternative par le latin *rēx* [15]. Un oracle adressé aux Italiotes (VI, 1, 1) utilise l'homonymie entre le fleuve (et la cité) *Lāos* et le mot grec signifiant « peuple en mouvement (pour la guerre) [16] ».

On imagine les complications créées par le jeu étymologique au sein d'une tradition littéraire qui entend rendre compte à sa façon de phénomènes linguistiques et de situations politico-culturelles de toute façon complexes.

Cette complexité, issue d'une proto-histoire et d'une histoire inconnues ou mal connues, s'est trouvée accrue par les phénomènes de migrations, de conquêtes ou de colonisations, c'est-à-dire par la rencontre de peuples de langues différentes sur un territoire donné, dont le patrimoine onomastique va se trouver pour partie conservé, pour partie réinterprété, pour partie concurrencé par la langue de nouveaux venus, qui charrie elle-même des conceptions, des traditions, et se met au service de leurs cultes, de leurs ambitions et de leurs projets. « Tout pouvoir est toponymique et instaure son ordre des lieux en nommant [17]. »

Les toponymes récurrents et la mythogénèse

Le principe du nom propre est de désigner de manière unique un individu ou un objet, un lieu unique. Ce principe est fait pour être violé : beaucoup d'ânes s'appellent Martin. Le phénomène des toponymes homonymes et récurrents, ressenti comme une sorte de scandale logique, suscite l'explication imaginaire, la création étiologique. Il a joué un grand rôle dans le développement des légendes dans l'aire méditerranéenne, surtout à l'époque archaïque.

Il faut en théorie distinguer trois cas, qui dans la réalité sont souvent indécidables et confondus :

1- les récurrences à l'intérieur d'une aire linguistique-géographique donnée, dont les exemples sont en Grèce très nombreux : Argos, Pylos, les fleuves Érasinos, Inachos, etc.

2- Les récurrences attestées dans des domaines linguistiques différents, dont le type serait *Pisa* en Élide et en Toscane : une rencontre onomastique qui a suscité, ou du moins facilité, une élaboration légendaire ancienne. Ces récurrences, dont certaines renvoient à un substrat commun, et d'autres sont des faits de hasard, doivent d'ailleurs être vérifiées attentivement, car elles ont pu être « inventées », ou arrangées à partir de paronymes (du type Cortona-Gortuna).

3- Les toponymes transportés par des colons, et souvent précisés par un déterminant distinctif, du type *New York*. Cf. Corcyre *Melaina* (mod. Curzola, en Dalmatie, fondée au V^e^ s. par les Corcyréens et des Cnidiens), Megara *Hyblaea*, etc.

---

[15] Hypothèse par une langue italique (à partir de **rēg-*), que les modernes retiennent favorablement : G. VALLET, *Rhégion et Zancle*, p. 102. Cf. *Regium* en Émilie.

[16] M. CASEVITZ, « Sur le concept de peuple », dans Fr. Létoublon (éd.), *La langue et les textes en grec ancien*, Amsterdam, 1992, p. 193-199.

[17] M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, Paris, 1980 p. 226.

Pour rendre compte de la récurrence des toponymes, les savants modernes font appel à la diachronie et à l'histoire, celle-ci bien souvent conjecturale : la conservation d'un substrat, généralement inconnu, les migrations de peuples (comme les Pélasges ou les Tyrrhéniens), la domination ou la colonisation par une puissance extérieure, comme la thalassocratie crétoise. La dérive de cette méthode conduit à *localiser* de façon quasiment maniaque des peuples de substrat pour une part issus de l'imaginaire. Ou bien l'on recourt à la synchronie : on ne s'étonne pas de rencontrer un peu partout un toponyme descriptif. Il faudrait envisager bien plus souvent les explications *fonctionnelles* du domaine symbolico-religieux.

De nombreuses légendes des *apoikiai* de Grande-Grèce s'organisent autour des données religieuses et cultuelles : on en trouvera un bon exemple chez Strabon (VI, 1, 15) troublé par la récurrence des Athéna « troyennes ». Il faut rappeler un caractère trop souvent négligé de la toponymie, à savoir sa fonction de *structuration symbolique de l'espace* : « L'espace est une société de lieux dits, comme les personnes sont des points de repère au sein du groupe [18]. »

Laissons leur place au hasard et aux cas d'espèce. Fondamentalement, les noms de lieu marquent dans le paysage une structure de sens. J'emprunterai un exemple frappant à la fameuse vallée des Merveilles, cette haute vallée alpine dont les roches sont gravées d'innombrables signes et représentations protohistoriques. Cette vallée, dominée par le mont Bego (d'étymologie opaque), voit le mont Sainte-Marie faire face à la cime du Diable. En principe, il ne faudrait jamais étudier le sens d'un toponyme isolément. Une structure symbolique de ce type, dont on trouverait en Grèce et en Grande-Grèce (comme partout ailleurs) de nombreux exemples [19], reflète un mythe fondamental : elle est une légende en puissance.

La famille étymologique d'*Argos* permet de démontrer l'existence d'un nom commun, **to argos*, qui signifiait « rayonnement, éclat de blancheur rapide ». Par une évolution fonctionnelle, commencée probablement assez tôt, le terme en question a tendu à se fixer comme nom propre, comme toponyme, « le pays rayonnant de lumière » ; phénomène qui paraît avoir été répandu dans les substrats indo-européens et dans les langues de la région, d'où la fréquence du toponyme en Grèce elle-même, mais aussi dans les Balkans et en Anatolie. Ces toponymes, ou d'autres comprenant le même radical, désignent non seulement des villes, mais des fleuves ou des montagnes.

Argos a beau fonctionner comme toponyme, le signifié, « le pays rayonnant de blancheur, de lumière », avec toutes ses associations symboliques, lui est attaché, chez Homère, bien avant lui et sans doute beaucoup plus tard.

Argos Hippion est, selon toute vraisemblance, une « invention » étymologique, elle-même liée au mythe de Diomède. Le « vrai » nom (qui a tout l'air d'un mot grec) de la cité est *Argurippa*, composé transparent au sens « (cité) du cheval d'argent » : solution fondée pour une part sur le cheval blanc sacrifié à Diomède par les Hénètes, près d'un sanctuaire d'Héra *Argeia* (Strabon, V, 1, 9 ; 215 C).

L'élément clef de cette affaire est le lien triangulaire entre le cheval (blanc), *Argos hippoboton* et Diomède, fondateur d'Argos *Hippion* et d'*Equum Tuticum*, époux d'une *Euippē*. Tout se passe comme si la Daunie, ou peut-être la Iapygie prise dans son ensemble, revendiquait le rôle d'Argos, « pays rayonnant de lumière » par définition lié à l'élevage du

[18] Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 222.
[19] Voir P. SAUZEAU, *Les partages d'Argos*, Paris, 2005.

cheval. Le concept étant largement répandu chez les peuples indo-européens, il est fort probable qu'il s'agit là d'une représentation italique et messapienne qui rencontre une conception grecque. Nous ne pouvons revenir ici longuement sur le culte de *Juno Argiua* en Italie centrale ; mais tout me paraît conduire à y lire la même rencontre fondée sur l'héritage idéologico-religieux des Indo-Européens.

Signalons la possibilité de lire le composé *Argurippa* « au cheval d'argent » dans le sens « aux chevaux blancs-rapides ». Le nom de l'argent, dans plusieurs langues i.-e., est un dérivé de $*h_2erg$-. Il suffit de songer à rapprocher deux composés homériques : *argipodes* « aux pieds rapides (blancs) » et *arguropeza*, « aux pieds d'argent », épithète de Thétis, la mère d'Achille « aux pieds rapides ». Le nom de la déesse, dans la tradition poétique, permet d'associer l'image de l'écume au concept de rapidité. Rappelons que les chevaux *lukophoroi* des Henètes « étaient plus remarquables pour leur *rapidité* que pour leur beauté » (Strabon, V, 1, 9) [20].

À peine a-t-il dépassé le *Templum* [...] *Minervae* qu'Énée aperçoit quatre chevaux blancs (Virgile *Én.*, III, 537-538) :

> *Quattuor hic, primum omen, equos in gramine uidi*
> *Tondentis campum late, candore niuali...* [21]
>
> Je vis là, premier présage, quatre chevaux dans l'herbe, paissant au large dans la plaine, d'un éclat comparable à la neige... (trad. J. Perret).

*

* *

Les toponymes, quoi qu'on en dise, ont une *signification*, ou en retrouvent une. Cette signification, qui relève de la construction mentale du monde, n'est complètement lisible qu'au sein d'un ensemble toponymique structuré.

Ils doivent être lus « en contexte », et non isolément. Ainsi les toponymes actualisent leur virtualité symbolique. Indissociables des sociétés humaines qui les ont soit *créés* soit *interprétés*, ils reflètent leur idéologie ; pour les Grecs de l'Antiquité, il s'agit le plus souvent d'une symbolique politico-religieuse. Au croisement du réel géographique, de la langue et de la société, ils conservent ou suggèrent des histoires fondatrices, c'est-à-dire des *mythes* à partir desquels naît l'histoire imaginaire.

Bref, les toponymes ne sont pas des étiquettes, mais des papillons posés sur le réel par l'imaginaire des hommes, puis fixés à la carte, et dont la parole mythique fait battre les ailes.

---

[20] Les chevaux iapyges étaient élevés en grand nombre : on peut le déduire de l'*ex voto* des Tarentins à Delphes (Pausanias, X, 13, 10) et des razzias d'Hannibal dans la région (Tite-Live, 24, 20, 16), et ils ont joui d'un prestige incontestable, dont témoigne Virgile (VII, 691 ; XI, 678).

[21] Anchise interprète ces chevaux comme un présage de guerre (le cheval est par excellence l'animal de seconde fonction), puis envisage d'autres significations plus pacifiques. On notera la prière à *Juno Argiua* (v. 547). Voir aussi Pausanias X, 10, 6-8.

Atteindre le temps et l'éternité

À propos des épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t*

Frédéric Servajean

Les épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* ponctuent les hymnes religieux avec une certaine fréquence. La première ne semble attestée que depuis le Nouvel Empire [1] et la seconde depuis le Moyen Empire [2]. Elles ne sont, à ma connaissance, jamais employées conjointement comme si elles s'excluaient mutuellement mais, on le verra, ce n'est pas le cas. Elles sont en effet complémentaires, illustrant chacune une phase spécifique d'un processus temporel cyclique. Il existe d'ailleurs des libellés combinant *nḥḥ* et *ḏ.t* derrière un unique participe *sbb(w)* [3].

Sbb(w) nḥḥ désigne essentiellement la divinité solaire sous plusieurs de ses formes, Osiris, sous plusieurs de ses formes également, Ounnenefer, Sokar, Ptah et Osiris-Ptah-Sokar. *Sbb(w) ḏ.t* renvoie globalement aux mêmes divinités, qu'il s'agisse du soleil, d'Osiris, d'Orion, ou de Ptah-Sokar-Osiris.

Deux groupes se dessinent donc, l'un ouranien, constitué des différentes désignations du dieu-soleil, l'autre chthonien, en relation avec Osiris, Ptah ou Sokar, voire avec la forme composite Osiris-Ptah-Sokar ou Ptah-Sokar-Osiris. Cette double dimension n'a rien de surprenant, on la retrouve, par exemple, avec une autre épithète : *jwʿw nḥḥ*, l'« héritier du temps », qui a pour fonction de souligner un autre aspect du même processus temporel cyclique [4].

Le présent travail se situe dans le prolongement de notre enquête sur les mécanismes du temps au sens large (*nḥḥ* + *ḏ.t*), plus précisément sur le lien qui, dans la pensée des Anciens Égyptiens, unit étroitement les deux notions. Ce lien dynamique est l'un des processus les plus mystérieux de la nature : celui qui caractérise son aptitude à vivre, mourir et renaître sans cesse [5].

Les deux épithètes sont construites avec le participe actif imperfectif du verbe *3-inf. sbj* suivi soit du substantif *nḥḥ*, soit du substantif *ḏ.t*, employés comme compléments d'objet direct. Il

---

[1] Du moins d'après le *LGG* 6, 234c-235a.

[2] Le *LGG* 6, 237b, consignant une seule attestation du Moyen Empire (elle est analysée plus loin, cf. *infra*, doc. 11).

[3] Sous la forme *sbb(w) nḥḥ ḏ.t* (*LGG* 6, 235b), *sbb(w) nḥḥ ḥnʿ ḏ.t* (*LGG* 6, 235b), *sbb(w) nḥḥ ḏ.t m n(y)-sw.t Dwȝ.t* (*LGG* 6, 235b), voire *sbb(w) ḏ.t nḥḥ* (*LGG* 6, 237b).

[4] Fr. Servajean, « L'"héritier du temps". À propos de l'épithète *jwʿw nḥḥ* », *ENiM* 3, 2010, p. 1-21.

[5] *Id*., *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, *OrMonsp* 18, Montpellier, 2007 ; *id*., « À propos du temps (*neheh*) dans quelques textes du Moyen Empire », *ENiM* 1, 2008, p. 15-28 ; *id*., « Le cycle du *ba* dans le *Rituel de l'Embaumement* (P. Boulaq III, 8, 12-8, 16), *ENiM* 2, 2009, p. 9-23 » ; et *id*., *ENiM* 3, p. 1-21.

ne peut donc s'agir que de l'emploi transitif du verbe *sbj* [6]. Les documents analysés plus bas permettront d'en préciser le sens dans le contexte qui nous occupe.

Avant de commencer l'analyse, il est nécessaire de s'arrêter quelques instants sur la composition funéraire connue sous la désignation « Livre de parcourir l'éternité » (*mḏȝ.t n(y).t sb nḥḥ*) [7], d'époque tardive [8]. Le syntagme *mḏȝ.t n(y).t sb nḥḥ* a été traduit de différentes manières [9]. Fr.R. Herbin écrit à son propos : « Littéralement, la traduction du titre est (…) : *Livre de vivre tout au long de l'éternité*. Si elle n'est pas *traversée* au sens strict du mot [10] (il exprime en effet un passage et un aboutissement, ce qui n'est pas le cas ici), l'éternité est *parcourue*, c'est-à-dire vécue dans son intégralité » [11]. Fr.R. Herbin fait du mot *nḥḥ* l'« éternité ». Mais son analyse aurait été encore plus éclairante s'il l'avait traduit par « temps » car ce texte comporte une évidente dimension calendérique [12]. Les cycles les plus complets couvrent la totalité d'une année, en mentionnant différentes fêtes mensuelles [13]. Pour ne considérer qu'un exemple, le 2e cycle renvoie à des fêtes célébrées au cours des mois suivants : Thot, Paophi, Athyr, Khoiak (?), Tybi, Méchir, Phaménoth, Pharmouti, Pachons, Payni, Epiphi, Mésorê suivi du 1er jour épagomène [14]. C'est donc de l'ensemble des mois égyptiens qu'il est question. *Nḥḥ* désigne donc le « temps » comme cycle annuel, et non l'« éternité ». Il s'agirait donc de « parcourir / traverser le *temps* », plus précisément parcourir / traverser un cycle temporel *neheh* annuel complet, sachant qu'il s'agit de cycles récurrents, liés à la crue et à Osiris. Le défunt est ainsi soumis aux mêmes cycles que la divinité funéraire. C'est d'ailleurs l'une des finalités de ce texte, d'où « l'importance particulière accordée aux rites de Khoiak qui célèbrent la résurrection du dieu » [15].

Cependant, comme le souligne Fr.R. Herbin, le titre *mḏȝ.t n(y).t sb nḥḥ* « n'est pas présent dans toutes les versions du texte et ne paraît pas rendre compte de l'intégralité de son contenu. Sa place même dans la partie introductive du livre telle que l'expose le P. Leyde T 32, n'est pas celle que l'on attend d'un titre authentique, normalement disposé soit au-dessus ou en marge de la page initiale, soit au verso du papyrus. En revanche, on observe en ces endroits l'existence de deux notices quasi semblables, rédigées en démotique, qui définissent l'ensemble du texte comme le *(Livre) d'adorer l'akh de N (pȝ dwȝ ỉyḫ n N)*. L'une et l'autre sont suivies de courtes indications rituelles. Elles ne se retrouvent dans aucune des autres versions, et sont d'ailleurs sans rapport avec le contenu du texte (…). Il est donc difficile de considérer ces notices – absentes des autres documents – comme de véritables titres » [16]. Fr.R. Herbin résume à la suite tous les cas de figure : « Si certaines (versions) n'offrent aucun titre (…), le P. Berlin 3155 est au contraire titré au verso : *Livre II des Respirations de l'Hathor N* (*tȝ šʿt 2 n snsn n Ḥw.t-Ḥr N*), et reçoit, non plus dans l'introduction mais dans le

---

[6] *Wb* III, 431, 5-28.
[7] Fr.R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, Louvain, 1994.
[8] Entre la fin du Ier siècle av. J.-C. et le IIe après (*ibid*., p. 376-377).
[9] Cf., à ce sujet, *ibid*., p. 284-285 ; et J.-Cl. GOYON, « La littérature funéraire tardive », dans *Textes et langages de l'Égypte pharaonique* III, *BiEtud* 64/3, Le Caire, 1974, p. 76 ; S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1990, p. 195.
[10] C'est-à-dire *sbj*.
[11] Fr.R. HERBIN, *op. cit*., p. 284 (les passages en italique ont été soulignés par Fr.R. Herbin).
[12] *Ibid*., p. 296-326 ; et, surtout, p. 332-364.
[13] Cf., à ce sujet, le tableau calendérique, *ibid*., p. 340-350.
[14] *Ibid*., p. 341-344.
[15] *Ibid*., p. 377.
[16] *Ibid*., p. 283.

corps même du texte, la désignation de *mḏꜣ.t ḥr* (sic) *sb nḥḥ* » [17]. La fonction de ce titre, en raison de son emplacement – dans le corps du texte –, est difficile à saisir. Il semble que le début du texte fournisse quelques indications indirectes à ce propos. Les premières phrases après l'introduction conduisent le défunt « de l'obscurité du tombeau (…) à la lumière solaire » [18] ; il s'agit de la « sortie au jour » et de l'« union au disque » [19], le défunt rejoignant donc le monde céleste siège de *neheh*. Après avoir récupéré ses facultés, son *ba* est libre de se déplacer à sa guise. Comme l'écrit Fr.R. Herbin, « dans ces quelques lignes [20], on ne compte (…) pas moins de vingt-cinq verbes de mouvement (…) » [21]. Cette aptitude à se déplacer permet également au *ba* de gagner le monde souterrain. Bref, c'est de l'ensemble du cycle des corps célestes auquel le défunt s'est en quelque sorte identifié qu'il s'agit ; ce que le texte met parfaitement en relief avec le passage suivant [22] :

(**Doc. 1**) *ḫnm~nꜥk nḥḥ ḫft wbnꜥf m hrw, ḏ.t ḫft ʿqꜥf m grḥ !*

Tu rejoins le temps (*neheh*) lorsqu'il (= le soleil) se lève dans / pendant le jour, l'immuabilité (*djet*) lorsqu'il entre dans la nuit !

Neheh renvoie à la dimension temporelle du monde céleste et *djet* à celle du monde souterrain, les deux espaces étant parcourus par le soleil. Un cycle solaire *neheh* complet – en considérant ce terme du seul point de vue de sa dimension temporelle quotidienne – équivaut à la durée du parcours céleste de l'astre à laquelle il faut ajouter la durée du parcours souterrain au cours de laquelle il se régénère [23]. Autrement dit, le soleil parcourt le ciel dont la dimension temporelle est *neheh* – en tant que siège des phénomènes produisant le temps – et le monde souterrain dont la dimension temporelle est *djet*. Par conséquent, en tenant compte de ce qui vient d'être dit et du nombre important de références calendériques annuelles qui ponctuent ce texte, la traduction de *mḏꜣ.t n(y).t sb nḥḥ* pourrait être « Livre de parcourir / traverser le temps (*neheh*) » (considéré comme un cycle annuel). On verra cependant que, dans ce contexte temporel, le verbe *sbj* signifie surtout « atteindre » [24], « rejoindre » [25], comme le montre l'attestation suivante, provenant du temple d'Edfou [26] :

(**Doc. 2**) *(...) bꜣ špss, psḏ(w) m jtnꜥf, jꜣw rnpj,* ***sb(w) nḥḥ****, msw sw (...).*

(…) *ba* auguste (= Horus), qui brille dans son disque, vieillard rajeuni, **qui a atteint *neheh*** et qui s'est mis au monde (lui-même) (…).

L'épithète qui nous occupe, formulée avec un participe perfectif (*sb(w)*), est insérée entre deux autres épithètes – « vieillard rajeuni » et « celui qui s'est mis au monde lui-même » – qui renvoient au jaillissement matinal de l'astre se projetant dans les espaces célestes et « rejoignant *neheh* ». En s'auto-(ré)générant, Horus impulse donc un nouveau cycle temporel diurne.

---

[17] *Loc. cit.* Les Livres I et II des Respirations sont également d'époque tardive (entre le IV^e^ siècle av. J.-C. et le II^e^ siècle ap. J.-C.).
[18] *Ibid.*, p. 287.
[19] *Ibid.*, p. 287-288.
[20] Celles qui suivent la « sortie au jour » et l'« union au disque ».
[21] *Ibid.*, p. 288.
[22] P. Leyde T 32, I, 23-24 (= *ibid.*, p. 401 [A]).
[23] Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 3, p. 8-9.
[24] *AnLex* 78.3416 ; voir également 79.2490.
[25] « Rejoindre l'éternité (*sbj r nḥḥ n ḏ.t*) » (*AnLex* 77.3474).
[26] *E* II, 38, 1-2.

On le voit également avec le passage suivant du P. Berlin 3049 (XVIII[e] dynastie) [27] :

> (**Doc. 3**) *Jnḏ-ḥr=k, bꜣ, sṯn(w) ḫprw, jtn sšp(w) ḥḏḏw.t, nb ḫʿw, ṯḥn(w) jrw, nṯr nṯry, ms(w) sw ḏs=f, j(w) m nṯr wʿ, jrr(w) m ḥḥ(.w), ḫpr(=w) nṯr nb ḥr-sꜣ=f, jmn(w) wr, nn rḫ=t(w) sšmw=f, ḥr(y)-tp Psḏ.t mj-qḏ=sn, wbny n p.t, ḏ=f stw.t=f, sḥḏ=f tꜣ m nbw, jw(=w) dwꜣw, sḫrd(=w) sw n-mꜣw(.t), rnp(w) **sbb(w) nḥḥ**, bs(=w) m Nw.w, jw tꜣ m smꜣwy ; dg=tw m {n} mꜣw(.t) n(y.t) ḥwn.t=f, pr(=w) nṯr.w m r(ꜣ)=f rmṯ m jr.t=f (...) !*
>
> Salut à toi, (ô) *ba*, celui à la manifestation élevée (dans le ciel), disque à la lumière brillante, maître des apparitions, à la forme éclatante, dieu ritualisé (*nṯr nṯry*), qui s'est mis au monde lui-même, qui est venu en tant que dieu unique, établi des millions (de fois), chaque dieu s'étant manifesté après lui, l'ancien caché – son image ne sera jamais connue –, chef de l'Ennéade tout entière, celui qui se lève pour le ciel, en dispensant ses rayons et en illuminant la terre avec de l'or lorsque le matin est venu et qu'il s'est rajeuni lui-même à nouveau, le rajeuni **qui rejoint *neheh***, après avoir émergé du Noun, lorsque la terre était dans les ténèbres ; on voit grâce aux rayons de sa pupille ; les dieux sont sortis de sa bouche et les hommes de son œil (…) !

Il s'agit d'un hymne au soleil du matin. Celui-ci est présenté comme le *ba* de la divinité solaire (« Salut à toi, (ô) *ba*, celui à la manifestation (*ḫprw*) élevée, disque à la lumière brillante, etc. »). Après avoir mis en relief la nature lumineuse et exclusive du disque – d'un point de vue rituel (*nṯr nṯry*) [28] – en tant que manifestation de la divinité solaire, ainsi que la récurrence du phénomène céleste (« établi des millions (de fois) »), le texte insiste sur l'« instant » du jaillissement solaire : « celui qui se lève pour le ciel (*n p.t*) (…) lorsque le matin est venu ». L'épithète qui nous occupe – *sbb(w) nḥḥ* – est insérée dans cette partie du texte où elle se combine avec l'idée de « rajeunissement » : « le rajeuni qui rejoint *neheh* (*rnp(w) sbb(w) nḥḥ*) ». Les deux circonstancielles qui suivent apportent quelques précisions temporelles à propos de ce mouvement vers *neheh*, le « rajeuni » ne rejoignant le temps (*neheh*) qu'« (…) après avoir émergé du Noun, lorsque la terre était dans les ténèbres (*bs(=w) m Nw.w, jw tꜣ m smꜣwy*) ». Il s'agit donc clairement du *début* du nouveau cycle temporel (*neheh*) diurne du soleil. Il faut, par conséquent, écarter, ici, l'idée de « parcours » ou de « traversée » de *neheh* que le verbe *sbj* pourrait exprimer car il s'agit bien pour le soleil d'« atteindre », de « rejoindre » *neheh*, au moment de son lever.

Par conséquent, et pour en revenir au titre *mḏꜣ.t n(y).t sb nḥḥ*, la traduction la plus appropriée semble être « Livre d'*atteindre* le temps (*neheh*) », c'est-à-dire d'entamer un nouveau cycle calendérique annuel complet.

« Celui qui atteint le temps »

Neheh peut renvoyer à des cycles plus courts, quotidiens. Deux passages du P. Caire CG 58032 (XXI[e] dynastie) décrivent ceux-ci tout en apportant un complément d'information géographique. Dans le premier, il n'est pas question de l'épithète *sbb(w) nḥḥ*, mais le terme *nḥḥ* est employé de manière à permettre une explicitation du cadre géographique [29] :

---

[27] Sv.A. GÜLDEN, *Die hieratischen Texte des P. Berlin 3049*, *KÄT* 13, Wiesbaden, 2001, p. 9, col. II, l. 2-6.

[28] Pour l'épithète *nṯr nṯry* désignant une divinité ritualisée de manière exclusive à un moment donné, D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon de l'Égypte ancienne », *RHR* 205/4, 1988, p. 439-440.

[29] W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques n[os] 58001-58036*, CGC, Le Caire, 1927, p. 171-172, l. 5-12. Pour une autre traduction, A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, Paris, 1980, p. 257-258. Remarquons que ce texte possède un parallèle dans le P. Caire CG 58033 (XXI[e] dynastie), cf. W. GOLENISCHEFF, *op. cit.*, p. 197-199.

(**Doc. 4**) *ḫpr(=w) ḫprw nb n ḫprw=f šȝʿ(=w) ḫpr, nn wpw ḥr=f, sḥḏ(w) tȝ m sp tpy, jtn wr, ḥȝy stw.wt, d=f sw, ʿnḫ ḥr nb.w, ḏȝy ḥr.t nn n=f wrd, dwȝw sp sn, ntʿ=f mn(=w) : nḫḥ(=w), nhp=f m ḥwn jny ḏrw.w nḥḥ, pḫr(w) ḥr.t, ḫns(w) Dwȝ.t r sḥḏ tȝ.wy qmȝ(w.w)~n=f, nṯr nṯry, nb(w) sw ḏs=f, jry p.t tȝ m jb=f, jȝw jȝw.w, ʿȝ ʿȝ.w, wr, wr=f r nṯr.w, kȝ rnpj dm(w) ḥnw.ty, sdȝdȝ(=w) tȝ.wy m rn=f wr, jw=w nḥḥ ḫr wsr=f, jny pḥ.wy n(y) ḏ.t (...).*

Toute manifestation advint parce que sa manifestation commença à advenir alors qu'il n'y avait rien sauf lui, qui a illuminé la terre lors de la première fois, le disque vénérable (*wr*), celui aux rayons éclatants – lorsqu'il se montre, la vie est sur tous les hommes –, celui qui traverse (*ḏȝy*) le ciel lointain sans se fatiguer, chaque matin sa course étant établie : ayant vieilli, il se lève le matin tel un jouvenceau qui a atteint les confins de *neheh*, qui traverse le ciel lointain et qui parcourt la Douat pour illuminer le Double-Pays qu'il a créé, dieu ritualisé [30], qui s'est façonné lui-même, qui a fait le ciel et la terre selon son désir, ancien des anciens, grand des grands (*ʿȝ ʿȝ.w*), vénérable (*wr*), il est vénérable (*wr*) plus que (tous) les dieux, jeune taureau aux cornes aiguisées, le Double-Pays a tremblé à cause de son grand nom (*rn wr*) – *neheh* étant venu sous sa puissance –, celui qui a atteint (*jny*) les limites de l'éternité (*djet*) (…).

Le début du passage est fortement connoté d'un point de vue cosmographique : « Toute manifestation (*ḫprw*) advint (*ḫpr*) parce que sa manifestation (*ḫprw*) commença à advenir (*ḫpr*), etc. ». Le texte décrit ensuite le processus qui nous occupe. Celui-ci est introduit par la proposition : « chaque matin sa course (est) établie » ; et les modalités de cette course sont ensuite explicitées : « vieilli, il (= le soleil) se lève le matin tel un jouvenceau qui a atteint les confins de *neheh*, qui traverse le ciel lointain et qui parcourt la Douat pour illuminer le Double-Pays qu'il a créé (…) ». On retrouve par conséquent le thème du viellissement / rajeunissement. Avant son jaillissement matinal, le soleil est un vieillard (*nḫḥ*). La régénération achevée, il se lève le matin tel un jouvenceau (*ḥwn*) [31] qui atteint les « limites de *neheh* » (*ḏrw.w nḥḥ*). Il quitte donc le monde souterrain *djet* et rejoint l'horizon sur lequel repose le ciel, siège des phénomènes produisant le temps (*neheh*). Les *ḏrw.w nḥḥ* semblent désigner l'« horizon oriental ». Le soleil poursuit sa course dans le ciel lointain (*ḥr.t*) qu'il traverse. Il parcourt enfin la Douat après s'être couché. C'est donc le cycle solaire quotidien complet – céleste puis souterrain – qui est décrit par ces épithètes.

D'autres épithètes suivent et le passage se termine par « (…) le Double-Pays a tremblé à cause de son nom vénérable – *neheh* étant venu sous sa puissance –, celui qui a atteint (*jny*) les limites de l'éternité (*djet*) (…) ». Le « grand nom » (*rn wr*) [32] du dieu agit sur le Double-Pays en créant une crainte respectueuse. Ce grand nom renvoie au nom même d'Amon [33] mais il renvoie également à l'un des noms de la titulature royale, voire à la titulature dans son ensemble [34]. Il semble bien que la notion de « grand nom » recouvre ici l'ensemble de ces possibilités et que le nom d'Amon soit considéré comme celui qui l'institue seigneur et roi du Double-Pays, l'un des effets de cette royauté étant de produire un tremblement de frayeur parmi les habitants de l'Égypte. On peut se demander pourquoi le nom en question a fait « trembler » (*sdȝdȝ* [35]) le « Double-Pays ». La suite du texte en apporte peut-être l'explication. La proposition qui nous occupe est suivie de la circonstancielle « *neheh* étant venu sous sa (= Amon) puissance (*wsr*) » (*jw=w nḥḥ ḫr wsr=f*). Le « gouvernement » du soleil a donc pour

[30] Pour l'épithète *nṯr nṯry*, cf. *supra*, n. 28.
[31] Dont on sait par d'autres textes qu'il est l'« héritier du temps » (*jwʿw nḥḥ*) (Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 3, p. 1-21).
[32] Il est difficile de comprendre ce que recouvre l'alternance, fréquente dans ce passage, des termes *ʿȝ* et *wr*.
[33] *Wb* II, 427, 22 ; *AnLex* 77.2381, 79.1750.
[34] M.-A. BONHÊME, « Les désignations de la "titulature" royale au Nouvel Empire », *BIFAO* 78, 1978, p. 374.
[35] *Wb* IV, 366-367, 9 ; *AnLex* 79.2873.

fonction – entre autre – de produire du temps (*neheh*). Cette circonstancielle est également géographiquement connotée, la venue de *neheh* s'effectuant *sous* (*ḫr*) sa puissance (*wsr*). Le soleil, en tant que corps céleste, est tourné *vers la terre*, tous les effets de son « gouvernement », plus précisément de sa puissance *wsr*, se trouvant *sous* (*ḫr*) lui, c'est-à-dire entre la terre et le corps céleste. Or, l'institution du temps (*neheh*) eut pour conséquence de faire advenir la mort, en tant que fin d'un cycle terrestre humain [36], et, par conséquent, la crainte ; c'est pourquoi le « grand nom » d'Amon « a fait trembler » les vivants.

Pour en revenir au processus qui nous occupe, la fin du passage rapporte que la divinité atteint (à la fin de son parcours céleste) les « limites de *djet* » (*pḥ.wy n(y) ḏ.t*), c'est-à-dire l'horizon occidental. Ce point géographique est le lieu d'entrée dans le monde souterrain caractérisé par son immuabilité *djet*. Il est intéressant de noter l'opposition *ḏrw.w nḥḥ* / *pḥ.wy n(y) ḏ.t*, logiquement équivalente aux oppositions suivantes : horizon oriental / horizon occidental, lieu d'entrée dans le ciel / lieu de sortie du ciel. Cet ensemble de données peut être synthétisé de la manière suivante :

Ḏrw.w nḥḥ	*Pḥ.wy n(y) ḏ.t*
Horizon oriental	Horizon occidental
Lieu d'entrée dans le ciel	Lieu de sortie du ciel
Lieu de sortie du monde souterrain et de début du parcours céleste	Lieu d'entrée dans le monde souterrain et aboutissement du parcours céleste

Le deuxième passage de cet hymne, dans lequel l'épithète *sbb(w) nḥḥ* est bien mentionnée, insiste sur le début du cycle *neheh* tout en soulevant un certain nombre de questions au sujet du verbe *sbj*, mentionné deux fois sous la forme d'un participe [37] :

> (**Doc. 5**) *(...) jmnty=f jꜣbty=f jtn jʿḥ, p.t tꜣ ꜣbḫ(=w) m nfrw=f, n(y)-sw.t mnḫ, jwty nn(w) wrḏ jb n wbn(=w) ḥtp(=w), pr(=w) rmṯ m nṯr.ty=f, nṯr.w m tpy.w-r(ꜣ)=f, jr(w) kꜣw, šꜣʿ(w) ḏfꜣw, qmꜣw wnnw nb, nḥy sbby rnp.wt nn ḏrw.w ʿḥʿ(w)=f, jꜣw rnpj* ***sbby nḥḥ****, nḫḫ jrrw jḥwn=f (...).*
>
> (…) son (= Amon) œil droit et son œil gauche sont le soleil et la lune, le ciel et la terre ont rejoint sa perfection lumineuse ( ), roi efficient, dépourvu de lassitude et dont le cœur ne sera pas las parce qu'il s'est levé et s'est couché, les hommes étant sortis de ses yeux divins et les dieux de ses discours, créateur de la nourriture, initiateur des aliments, façonneur de tout ce qui existe, le *Néhy* qui traverse les années sans limitation de son temps de vie, le vieillard rajeuni **qui atteint *neheh***, le vieux qui produit sa (propre) jeunesse (…).

Le début du passage présente une incontestable dimension cosmographique. Amon est un dieu cosmique dont les deux yeux sont le soleil et la lune. La création et tout ce qui en elle est bénéfique sont issus de la lumière produite par les deux luminaires. Est abordée ensuite la dimension cyclique de cette lumière en désignant l'astre comme un *Néhy*, . Cette épithète complexe est consignée dans le *LGG* [38] mais les occurrences qui y sont regroupées

[36] Fr. SERVAJEAN, *Djet et Neheh*, p. 57.
[37] W. GOLENISCHEFF, *op. cit.*, p. 173, l. 17-22 ; pour une autre traduction, A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, p. 258-259.
[38] *LGG* 4, 271a-b.

demandent une étude à part qu'il est impossible d'effectuer ici [39]. Elle est à son tour accompagnée de la désignation *sbby rnp.wt*. S'agit-il de « celui qui parcourt les années » ou de « celui qui atteint les années » ? Cette épithète est suivie d'une circonstancielle soulignant que le « temps de vie » (*ḥʿ(w)*) du dieu n'est pas limité. Par conséquent, la traduction de la séquence *sbby rnp.wt nn ḏ rw.w ḥʿ(w) =f* est vraisemblablement : « celui (= Amon) qui *traverse* les années sans limitation de son temps de vie ». Le fait que dans un texte un même mot – ici, le participe *sbb(w)* – puisse être polysémique n'a rien de surprenant. Il s'agit d'un cas d'ambiguïté linguistique courant que l'auditeur égyptien solutionnait, du moins pour le texte qui nous occupe, en prenant connaissance des compléments d'objet du participe en question et du contexte.

Ce qui est mis en exergue avec l'épithète *sbb(w) rnp.wt* est l'ensemble des cycles annuels du soleil. La somme des années n'est pas déterminée, la création n'ayant pas atteint son terme. Cette somme « illimitée » constitue le « temps de vie » du dieu. C'est pourquoi il est spécifié que ce temps n'est pas limité (*nn ḏrw.w ḥʿ(w)=f*). Il correspond au cycle *neheh* le plus long, celui qui englobe tous les autres et qui renvoie à la totalité des années (*rnp.wt*) de la création [40].

Le cadre temporel établi, les dernières épithètes mettent en relief l'existence, au sein même du cycle long du « temps de vie (*ḥʿ(w)*) » du démiurge, de cycles bien plus courts, quotidiens, caractérisés par l'alternance du vieillissement et du rajeunissement de l'astre : « le vieillard rajeuni qui atteint *neheh*, le vieux qui produit sa (propre) jeunesse (*jɔw rnpj sbby nḥḥ, nḥḥ jrrw jḫwn=f*) ». Ce n'est donc pas l'ensemble du cycle qui est ici thématisé mais ce qui est le plus difficile à comprendre : comment peut-on rajeunir après avoir vieilli ? On voit bien, à nouveau, que la seule traduction possible pour l'épithète *sbby nḥḥ*, est « celui qui atteint *neheh* », c'est-à-dire « celui qui, *ayant rajeuni* et provenant du monde souterrain, se trouve en mesure d'atteindre l'horizon oriental comme entrée des espaces célestes pour commencer un nouveau parcours ».

Un autre point doit être souligné : la mention du « temps de vie » ne peut être neutre ; elle thématise nécessairement et indirectement – en négatif – le « temps de vie » des hommes et, par voie de conséquence, la mort. L'aptitude du démiurge solaire à produire le temps et à disposer d'un temps de vie englobant tous les autres fait naturellement de lui un *nb ḥʿ(w)* comme le montre le court passage suivant provenant de la TT 23 (XIX^{e} dynastie) [41] :

---

[39] Pour cette épithète en relation avec Ptah-Taténen, cf. H.A. SCHLÖGL, *Der Gott Tatenen*, *OBO* 29, Fribourg, Göttingen, 1980, p. 73-74.

[40] Le temps de vie des dieux, s'il est limité, c'est-à-dire possédant un début et une fin, reste néanmoins un temps long. Les textes égyptiens expriment cela de différentes manières (D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, Paris, 1995, p. 108, avec bibliographie). Mais les formulations qui reviennent le plus souvent renvoient aux « millions d'années », comme dans le passage suivant de la formule 1130 des Textes des Sarcophages (*CT* VII, 467e), où le « Maître du tout (*Nb-r-ḏr*) » (*CT* VII, 461d) fait allusion au « temps » de la création : « J'ai établi des millions d'années entre moi et ce fameux fatigué, le fils de Geb (...) » (*Jw jr~n=j ḥḥ.w m rnp.wt jmytw=j r wrḏ-jb pf, sɔ Gb (...)*). De même, dans la formule 175 du Livre des Morts, lorsque le défunt ayant gagné l'au-delà demande à Atoum quelle sera la durée de son temps de vie, celui-ci lui répond (R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*, San Francisco, 1994, pl. 29 [droite], col. 3) : « Tu es destiné à des millions de millions (d'années), un temps de vie de millions (d'années) » ; le terme de cette très longue durée étant la fin du monde, ce que le texte de la formule décrit à la suite (S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, Fribourg, Göttingen, 1994, p. 228-231).

[41] J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* 1, Mayence, 1983, p. 14, texte 16, col. 14.

(**Doc. 6**) *[...] sʿnḫw tɜ nb m kɜ=f, ntk jɔw, **sbb(w) nḥḥ**, nb ʿḥʿ(w), sḫpr(w) rnn.t, ṯɔw m [ʿ=k ...].*

[…] qui fait vivre (= le soleil) toute la terre grâce à son *ka*, car tu es le vieillard **qui atteint *neheh***, le maître du temps de vie, qui fait advenir la destinée, le souffle est dans [ta main …].

L'absence de référence au « rajeuni » n'implique pas que l'astre ne se soit pas régénéré, bien au contraire : le thème du vieillard atteignant *neheh* le montre bien. Le texte ajoute que le soleil est le « maître du temps de vie (*nb ʿḥʿ(w)*) », c'est-à-dire celui qui produit le temps et, par conséquent, préside à la destinée des êtres humains. C'est d'ailleurs ce que le texte énonce de manière explicite, l'astre y étant désigné comme celui qui « fixe / fait advenir la destinée (*sḫpr(w) rnn.t*) » [42]. La construction du passage a pour but d'aboutir à l'idée que le soleil maîtrise tout ce qui relève de l'existence des hommes. Il commence, en effet, par l'affirmation générale qu'il est « celui qui fait vivre toute la terre grâce à son *ka* ». Affirmation immédiatement explicitée par un énoncé introduit par le pronom indépendant *ntk* (« *car tu es* le vieillard qui atteint *neheh*, etc. ») dans lequel il est justement question du « temps de vie » et de la « destinée », c'est-à-dire des modalités de la vie en tant que processus temporellement limité et borné.

Ce qui dans le flux temporel *neheh* pose problème au penseur de l'Antiquité – et à tout homme en général – est qu'il soit borné, qu'il ait un début et une fin, bref que ce qui lui est soumis soit destiné à mourir. S'il perçoit aisément qu'il a pouvoir sur les événements se trouvant au sein même de la durée *neheh* dès lors qu'il respecte la maât, il se rend bien compte, en revanche, que le début (= la naissance) et la fin de cette durée *neheh* (= la mort) lui échappent. De ce point de vue, les divinités se distinguent des êtres humains par le fait qu'elles possèdent la maîtrise du temps, c'est ce qu'exprime la construction même de l'épithète *sbb(w) nḥḥ*, avec un participe imperfectif ayant pour fonction de souligner la récurrence du phénomène. La maîtrise du temps est sous-jacente dans tous les passages où cette désignation est mentionnée. Ainsi, dans l'inscription suivante provenant d'un graffito (période gréco-romaine) inscrit « en beaux hiéroglyphes rehaussés de couleur, au nord-est de la grande cour » [43] du temple de Louqsor [44] :

(**Doc. 7**) *J Jmn-Rʿ, n(y)-sw.t nṯr.w, Jmn(w) rn=f r nṯr.w, ḏsr(w) ɔḫ.ty, Pɔwty tɜ.wy, ḏsr(w) ʿ, jr(w) nt(y.t), qmɜ(w) wnw.t, nṯr špsꜥ sḫḏ(w) tɜ.wy p.t, jr(w) tɜ mj-qd=f, bɜ wr n(y) nṯr.w, nṯr ʿɜ n-ḏr-ʿ, **sbb(w) nḥḥ** (...).*

Ô Amon-Rê, roi des dieux, dont le nom est caché aux dieux [45], celui dont les deux horizons sont sacrés, le Primordial du Double-Pays, dont le bras est sacré, qui a fait ce qui est et qui a créé ce qui a existé, dieu auguste qui illumine le Double-Pays et le ciel, qui a fait la terre entière, *ba* vénérable des dieux, dieu grand depuis le commencement, **qui atteint (régulièrement) *neheh***(…).

---

[42] Le mot *rnn.t*, « destinée », est rédigé . Pour la personnification divine de cette dernière, cf. J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, Louvain, 1975, p. 152-154 ; D. MEEKS, « Génies, anges, démons en Égypte », dans *Génies, anges et démons*, *SourcOr* 8, Paris, 1971, p. 42-43.

[43] G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 14, 1893, p. 33.

[44] *Ibid*., p. 33 (LIV), col. 10-12 ; M. ABDER-RAZIQ, « Ein Graffito der Zeit Alexanders des Grossen im Luxortempel », *ASAE* 69, 1983, p. 212 (col. 10-12), pour le texte, et p. 214, pour la traduction. Ce graffito a été republié en partie par K. JANSEN-WINKELN, « Ein Priester als Restaurator. Zu einer ptolemäischen Inschrift am Luxortempel », *ZÄS* 132, 2005, p. 35-39, pl. XV-XVI.

[45] Épithète attestée dès le Nouvel Empire (*LGG* 1, 346a).

C'est la dimension primordiale et unique d'Amon-Rê qui est mise en exergue dans cette inscription. Les lieux par lesquels il circule sont également uniques, comme l'indique l'épithète « celui dont les deux horizons sont sacrés (*ḏsr(w) ꜣḫ.ty*) », le terme *ḏsr* renvoyant à l'idée de « séparation », de « singularisation », de « distinction » [46]. On peut se demander en quoi l'éloignement de ces « deux horizons » aboutit justement à une « singularisation ». Ces deux régions sont inaccessibles au commun des mortels, le soleil étant le seul à pouvoir les franchir. C'est pourquoi elles sont *ḏsr*, « distinguées », « singularisées ». Il ne s'agit pas de points géographiques uniques mais bien de deux régions sablonneuses – correspondant chacune au signe hiéroglyphique 𓊌 –, que le soleil franchit en des points différents selon le moment de l'année [47].

La dimension primordiale du dieu est également mise en relief avec l'épithète *nṯr ꜥꜣ n-ḏr-ꜥ*, « grand dieu depuis le commencement » [48]. Cette dernière renvoie, à son tour, à celle qui nous occupe, *sbb(w) nḥḥ*, les deux induisant – l'une sur un plan cosmographique (*nṯr ꜥꜣ n-ḏr-ꜥ*), l'autre sur un plan plus spécifiquement temporel (*sbb(w) nḥḥ*) – l'aptitude à entamer, à impulser un mouvement initial – la cause première –, ce que seul le démiurge peut faire. Ces deux dimensions sont à l'évidence liées parce que l'impulsion initiale a justement pour but de déclencher le flux du temps mais aussi parce que le début de chaque cycle *neheh*, que le dieu déclenche en étant *sbb(w) nḥḥ*, équivaut à une recréation du monde.

La possibilité d'entamer un nouveau cycle temporel va de pair avec l'aptitude à se régénérer dans les profondeurs chthoniennes. On le voit bien avec l'attestation suivante provenant d'une inscription cryptographique de Médinet-Habou, plus précisément du début du texte de l'inscription sud [49] :

> (**Doc. 8**) *ꜥnḫ Ḥr-ꜣḫ.ty, kꜣ nḫt,* ***sb(bw) nḥḥ*** *ḏ.t, nṯr nṯry, ḫpr(w) ḏs=f, ꜥnḫ(w), Ḫprj ḫꜥ(w) m ꜣḫ.t, sḥḏ(w) tꜣ.wy, ḏꜣ(w) p.t rꜥ nb (...) !*
>
> Que vive Horakhty, taureau puissant, qui **atteint *neheh*** éternellement (*djet*), dieu ritualisé, qui s'est manifesté de lui-même, le vivant, Khépri, qui est apparu dans l'horizon, qui illumine le Double-Pays, qui a traversé le ciel chaque jour (…) !

L'aptitude à se régénérer est ici formulée de la manière la plus simple en désignant Horakhty comme celui « qui s'est manifesté de lui-même (*ḫpr(w) ḏs=f*) ». La récurrence du phénomène est bien soulignée par le libellé légèrement différent de l'épithète qui nous occupe ; celui-ci est en effet complété par le mot *ḏ.t* : *sbb(w) nḥḥ ḏ.t*. Deux analyses sont possibles. On pourrait, tout d'abord, considérer que le mot *djet* est le deuxième complément d'objet direct du participe ; avec le sens « qui atteint *neheh* et *djet* (l'immuabilité) ». L'épithète *sbb(w) ḏ.t*, on le sait, est bien attestée. Elle a pour fonction de mettre en relief la deuxième partie – souterraine – du cycle solaire (cf. *infra*). Cependant, après les deux premières désignations (« Horakhty, taureau puissant ») et la séquence qui nous occupe (*sbb(w) nḥḥ ḏ.t*), suivie de la mise en relief du caractère d'exclusivité de la divinité (*nṯr nṯry*) [50] à laquelle s'adresse l'hymne, c'est le début du cycle qui est mis en exergue : « celui qui s'est manifesté de lui-

[46] Pour les spécificités que recouvre le terme *ḏsr*, cf. D. MEEKS, Compte rendu de l'ouvrage de J.K. Hoffmeier, *Sacred in the Vocabulary of Ancient Egypt*, *OBO* 59, Fribourg, Göttingen, 1985, dans *JEA* 77, 1991, p. 199-202.
[47] Ch. KUENTZ, « Autour d'une conception égyptienne méconnue : l'*Akhit* ou soi-disant horizon », *BIFAO* 17, 1920, p. 150-173 ; P. LACAU, *Sur le système hiéroglyphique*, *BiEtud* 25, Le Caire, 1954, p. 26-27.
[48] Pour cette épithète bien attestée, mais assez tardivement, cf. *LGG* 4, 417a-b.
[49] Inscription de Pinedjem I^er^ à Médinet-Habou, É. DRIOTON, « Recueil de cryptographie monumentale », *ASAE* 40, 1940, p. 331-332.
[50] Pour la désignation *nṯr nṯry*, cf. *supra*, n. 28.

même, le vivant, Khépri, qui est apparu dans l'horizon », Khépri étant la forme matinale d'Horakhty. Une autre analyse – la plus probable – consiste à faire de *djet* un adverbe qui aurait justement pour fonction de mettre en relief la récurrence de l'entrée dans les espaces célestes [51]. La création n'est pas soumise à un temps linéaire infini la soumettant à une mutation et à un vieillissement sans fin. Certes, le temps existe et il soumet les choses au changement et à la corruption mais sa dimension cyclique permet néanmoins de retrouver, à intervalles réguliers, la jeunesse des premiers temps de la création. Cette idée se retrouve dans la conception grecque du temps ; elle est admirablement résumée par H.-Ch. Puech : « Le temps est solidaire d'un ordre cosmique, dont il est, à son niveau propre, un effet et une expression : s'il se déroule en cercle, c'est qu'il imite, à sa façon, le cours cyclique des astres dont il dépend. Sa perpétuité, la répétition des conjonctures qu'il ramène, sont, sous forme mobile, les images de l'ordre immuable et parfait d'un univers éternel et éternellement réglé par des lois fixes, dont le ciel, avec l'uniforme révolution de ses astres, offre une image plus sublime encore » [52].

La fréquence des attestations mettant en relief la maîtrise du temps par le démiurge et son aptitude à se régénérer montre que l'« impulsion initiale » est ce qu'il y a de plus difficile à penser. C'est l'acte mystérieux par excellence. S. Bickel écrit à ce propos : « La question de l'origine de l'existence même, de la vie, est au moins aussi importante pour les Égyptiens que de savoir comment le monde et ses composants ont été créés » [53]. Le mouvement premier, à l'origine du monde et du temps, est le fait du démiurge solaire, d'où la juxtaposition fréquente des deux idées [54] : l'aptitude à gagner *neheh* présentée comme l'aptitude du démiurge à se créer lui-même. *Neheh* et la création sont indissociables. Il est en effet impossible de penser concrètement les êtres et les choses sans tenir compte de leur devenir, c'est-à-dire en dehors du temps. Dans cette perspective, le passage suivant, provenant du temple d'Edfou, met en relation la capacité à s'auto-(ré)générer de l'astre avec son aptitude à (re)commencer un cycle temporel [55] :

> (**Doc. 9**) *Ḏd mdw jn Ḥḥ.t : « ꜥq(=k) m Nn.t m jɔw,* ***sb(bw) nḥḥ****, prꜣk m ḫy, ꜥnḫ(w) ms(w).wt ! »*
>
> Paroles dites par Héhet : « Puisses-tu (= la divinité solaire) entrer dans Nénet en tant que vieillard **qui atteint (régulièrement)** ***neheh***, et sortir en tant qu'enfant, celui qui vit de (ses) naissances [56] ! »

Le rajeunissement et la mise au monde sont évoqués de trois manières différentes : tout d'abord par le thème du « vieillard » qui, malgré son âge, « atteint (régulièrement) *neheh* » ; ensuite, par la mention de Nénet, contrepartie féminine du monde primordial, dotée des aptitudes procréatrices essentielles ayant permis à la création d'advenir ; enfin, par le fait que l'énonciateur de cette formule soit Héhet dont on sait qu'elle participe à la mise au monde du nouveau soleil [57]. La dernière épithète met bien en relief la récurrence du phénomène, la divinité solaire « vivant de ses naissances (quotidiennes) ».

---

[51] Pour cet emploi du vocable *djet*, cf. Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 3, p. 20.
[52] H.-Ch. PUECH, *En quête de la Gnose* I. *La Gnose et le temps*, Paris, 1978, p. 222 ; cf. également, Fr. SERVAJEAN, *Djet et Neheh*, p. 56, et p. 86-97.
[53] S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, p. 34-35.
[54] Ainsi, par exemple, dans les documents 3 et 7 analysés plus haut.
[55] *E* III, 51, 16-17.
[56] Épithète difficilement traduisible, répertoriée dans le *LGG* 2, 146b-c, qui désigne essentiellement la divinité solaire sous plusieurs de ses formes.
[57] Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 3, p. 12, n. 68.

Dans le document suivant s'ébauche une réflexion sur le processus de « fabrication » de la nouvelle divinité solaire et sur le matériau dont elle est faite ; il s'agit d'un passage de la stèle BM 826 (XVIII[e] dynastie) [58] :

> (**Doc. 10**) *Dwꜣ Jmn ḫft wbn=f m Ḥr-ꜣḫ.ty jn N. N., ḏd=sn : « Jnḏ-ḥr=k, Rʿ nfr n(y) rʿ nb, wbn(w) (d)wꜣw, n jr(w)=f ꜣbw, Ḫprj wrd(w) m kꜣ.wt, stw.t=k m ḥr, n rḫ=tw=s, ḏʿmw, nn sw mj jm(ꜣ)w=k, ptḥ(w) tw, nb=k ḥʿw=k, mss(w) jwty ms=tw=f,* ***sbb(w) nḥḥ****, ḥry wꜣ.wt m ḥḥ.w ḫr sšm=f (...) ! »*
>
> Prier Amon quand il se lève en tant que Horakhty par N. et N., qui disent : « Salut à toi, le Rê parfait de chaque jour, qui se lève le matin sans cesse [59], Khépri qui se fatigue en travaux, tes rayons sont sur le visage mais on ne les connaîtra pas, l'électrum, il n'est pas comme ton éclat, (tu es) celui qui se façonne, tu fonds ton corps, (ô) modeleur qui ne peut être modelé, **qui atteint *neheh***, qui se trouve sur les chemins en tant que millions sous sa conduite (…) ! ».

Dans cet hymne au soleil levant, l'irruption du nouveau disque solaire dans le temps *neheh* céleste est précédée d'un travail d'auto-régénération dans le monde souterrain, présenté comme un travail artisanal du métal (« tu fonds ton corps »). On sait que le métal est la matérialisation minérale et éternelle de la lumière qui s'active lors du jaillissement matinal de l'astre [60]. Il s'agit aussi d'un travail de modelage (« modeleur qui ne peut être modelé ») évoquant la « fabrication » du nouveau soleil dans le Livre de la Nuit [61]. En toile de fond de cette régénération : Ptah, l'artisan, dont on verra plus bas qu'il entretient d'étroites relations avec l'épithètes *sbb(w) nḥḥ*, et Khnoum, le modeleur par excellence.

« Celui qui atteint l'éternité »

Il est aisé de comprendre que l'épithète *sbb(w) ḏ.t* fait allusion au début de la deuxième partie – souterraine – du cycle et que *djet* désigne ici, sinon la terre, du moins la dimension immuable de celle-ci. Soulignons d'emblée que cette épithète est moins fréquente en contexte solaire, les hiérogrammates ayant préféré souligner la dimension chthonienne du phénomène en mettant en scène des divinités liées au sol.

L'occurrence la plus ancienne de *sbb(w) ḏ.t* consignée dans le *LGG* (plus ancienne même que l'attestation la plus haute de *sbb(w) nḥḥ*) date du Moyen Empire. Elle a été étudiée dans un précédent travail [62]. On reprend ici la traduction ainsi que les principales conclusions. Il s'agit d'un passage de la formule 759 des Textes des Sarcophages [63] :

> (**Doc. 11**) *Jr(=w) n=j wꜣ.t, N. gr(.t) ʿnḫ(w), jwʿw nḥḥ,* ***sbb(w) ḏ.t****, rd(w)~n Rʿ m ḥr(y)-tp=ṯn !*
>
> Un chemin a été établi pour moi (= le défunt), car N. (que je suis) est vraiment un vivant, l'héritier du temps, **qui atteint *djet***, et que Rê a placé en tant que votre supérieur (ou en tant que celui qui est au-dessus de vous) !

L'allusion au « chemin » fait référence aux routes suivies par les corps célestes produisant le temps. La mention de l'« héritier du temps » (*jwʿw nḥḥ*) a pour fonction de souligner que le

---

[58] Époque d'Amenhotep III, I.E.S. EDWARD, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* VIII, Londres, 1939, p. 24, et pl. 21 (texte central, l. 3). Pour ce texte voir également la traduction de A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Ancienne Égypte*, p. 187-191.
[59] Litt. : « tandis qu'il ne fera pas d'interruptions ».
[60] Fr. SERVAJEAN, « Le cycle du *ba* dans le *Rituel de l'Embaumement* », *ENiM* 2, 2009, p. 16-17, p. 21.
[61] *Id.*, *ENiM* 3, p. 12-16.
[62] *Id.*, *ENiM* 3, p. 4, doc. 3.
[63] *CT* VI, 389f-h.

défunt est doté d'un cycle temporel complet lui permettant, après avoir parcouru les espaces célestes, de gagner le monde souterrain pour s'y régénérer. C'est pourquoi il est indiqué, juste après, que cet « héritier » est également « celui qui gagne *djet* » (*sbb(w) d.t*). Le terme *djet* est d'ailleurs écrit de telle sorte (𓊃) qu'il renvoie simultanément à l'immuabilité en tant que telle et à l'immuabilité des espaces terrestres.

Parce que la régénération nocturne du soleil est un phénomène invisible et mystérieux, elle a donné lieu à de multiples explications. Ainsi, dans les deux documents suivants qui proviennent d'Esna, l'astre se trouve simultanément dans la Douat et dans le ventre de Nout [64] :

> (**Doc. 12**) *Ḫprj jɜw rnp(w),* ***sbb(w) d.t****, ḥtp(w) m Dwɜ.t r ḫ.t Nw.t.*
>
> Khépri, le vieillard qui rajeunit, **qui atteint *djet***, qui repose dans la Douat et dans le ventre de Nout.

La mention du « vieillard qui rajeunit » est, on l'a vu, fréquente. Elle ne signifie pas que le soleil, sur le point de pénétrer dans le monde souterrain, à l'ouest, ait rajeuni à ce moment précis de son parcours mais qu'il est l'être rajeunissant par excellence. Cette épithète peut sembler banale mais elle thématise un élément d'importance : Khépri, parce qu'il atteint *djet*, fonctionne en « sens inverse » ; il ne vieillit pas comme tout être ou chose soumis au temps : il rajeunit. D'une certaine manière, lorsqu'il gagne le monde souterrain, son devenir semble être extérieur au temps *neheh* qu'il produit lorsqu'il se trouve dans le ciel. Comment les hiérogrammates ont-ils expliqué cette particularité ? En réalité, l'aptitude à rajeunir de Khépri n'est pas due à un devenir extérieur à *neheh* mais au fait que ce dieu est intimement lié à l'infinité de cycles quotidiens *neheh* qu'il produit, la fin de chacun d'entre eux le ramenant à un état proche de celui de la Première Fois. C'est donc la dimension cyclique du temps qui fait du soleil – ici, Khépri – un être capable de rajeunir perpétuellement.

Après avoir mentionné cette épithète, le texte se poursuit avec celle qui nous occupe (*sbb(w) d.t*), elle-même accompagnée de la précision suivante : « (Khépri) repose dans la Douat et dans le ventre de Nout (*ḥtp(w) m Dwɜ.t r ḫ.t Nw.t*) ». Le monde souterrain – la Douat – et le ventre de Nout sont placés en situation de parallélisme : le fait d'avoir atteint *djet* permet à Khépri de « reposer » (*ḥtp*) dans la Douat et donc de se régénérer dans le « ventre de Nout » (*ḫ.t Nw.t*).

Le deuxième passage est du même type [65] :

> (**Doc. 13**) *Jɜw rnp(w),* ***sbb(w) d.t****, Jtm(w) pw m ɜḫ.t jmnt(y).t ; sšd Rʿ s(w) m Dwɜ.t r ḫ.t Nw.t rʿ nb.*
>
> Le vieillard qui rajeunit, **qui atteint *djet***, c'est Atoum dans l'horizon occidental ; Rê le fait se retirer de la Douat et du ventre de Nout chaque jour.

Aussi bref et semblable au précédent soit-il, ce passage apporte des précisions précieuses et explicites. Le dieu auquel il est fait référence n'est pas explicitement mentionné ; il est simplement question du « vieillard qui rajeunit et atteint *djet* », c'est-à-dire « Atoum dans l'horizon occidental ». Le texte met donc clairement en relief l'extrême fin du parcours céleste ; il met également en relation *djet* avec l'« horizon occidental », comme porte d'entrée du monde souterrain immuable, éternel, *djet*. La suite du passage souligne la dimension récurrente du phénomène dans les profondeurs terrestres et / ou dans le ventre de Nout, les

[64] *Esna* IV, n° 416, 4.
[65] *Esna* IV, n° 437, 6.

deux se trouvant à nouveau en situation d'analogie, à l'instar du document précédent : « Rê le (= le soleil) fait se retirer de la Douat et du ventre de Nout *chaque jour* ».

Le passage suivant, consigné dans le papyrus Chester Beatty IV, exprime la même idée mais en insistant, d'une part, sur la dimension géographique du phénomène et, d'autre part, sur le caractère singulier de l'être divin « qui atteint *djet* » [66] :

> (**Doc. 14**) (**a**) *Ḏsr=w tw ḥr jmy-wr.t, Rˁ, nb ḥtpw, sš~n=k sbȝ.w Msq.t : Ḥr mȝˁ(=w)-ḫrw, Wnn-nfr šsp~n=f ȝw.t-jb, nb.w Dwȝ.t m ḥb, Jgr.t m jhhyw n ḥḏw(.t)=k ˁny(.t) !*
>
> (**b**) *Ḏsr=w tw ḥr jmy-wr.t, Rˁ, pȝ* ***sb(bw) ḏ.t*** *! Jw spr.w dmd=sn ḫr=k, pȝ wpp(w) Mȝˁ.t, nṯr ˁȝ, sšm n(y) sbȝ, pḫr(w) n sbḥ(w) n=f, ḥḏ-tȝ njk~n=f ḫfty.w ˁwn.w m tm(w) wnn, wḏ=f mḫrw Mȝˁ.t r ḫr(y).t-nṯr !*
>
> (**a**) Combien distingué (*ḏsr*) es-tu à l'occident, (ô) Rê, seigneur des offrandes ; tu as ouvert les portes de *Méseqet* : Horus est justifié, Ounnenefer, il a saisi la joie, les seigneurs de la Douat sont en fête, l'*Igéret* est dans la jubilation en raison de ta lumière agréable !
>
> (**b**) Combien distingué (*ḏsr*) es-tu à l'occident, (ô) Rê **qui atteint *djet*** ! Les suppliques sont rassemblées auprès de toi, (ô) Celui qui révèle la Maât [67], dieu grand, gouverneur [68] de la porte, celui qui retourne vers celui qui l'appelle ; le matin, il a puni les ennemis cupides en en faisant ce qui n'existe pas [69], tout en décrétant la sollicitude pour la Maât dans la nécropole !

Le passage a été divisé en deux paragraphes (**a** et **b**) pour en faciliter l'analyse, le premier étant plus spécifiquement axé sur les dieux qui peuplent la Douat, les « seigneurs de la Douat » (*nb.w Dwȝ.t*), le second sur les humains. On commencera par la lecture du paragraphe (**b**) dans lequel se trouve la mention de *sbb(w) ḏ.t*. Rê est parvenu à l'ouest du ciel. Il s'y trouve « séparé », « éloigné » – c'est-à-dire *ḏsr* –, dans une position unique [70]. Le caractère extraordinaire de cette région est ici souligné par la juxtaposition de l'épithète qui nous occupe et du terme *ḏsr*, juxtaposition naturelle puisque c'est par cet endroit mystérieux que la divinité solaire quitte *neheh* pour gagner *djet* : « Combien distingué (*ḏsr*) es-tu à l'occident, (ô) Rê, qui atteint *djet* (*sbb(w) ḏ.t*) ! ».

Le paragraphe (**a**) commence de la même manière : « Combien distingué (*ḏsr*) es-tu à l'occident, (ô) Rê (…) ». L'épithète qui suit la mention de Rê est différente : *nb ḥtpw*, « seigneur des offrandes » [71]. Puis il est question de ce qu'effectue Rê à l'occident du ciel : il ouvre « les portes de *Méseqet* ». Pour Gardiner, il s'agit d'une région qui pourrait désigner l'horizon [72] et pour Gauthier d'une « région du monde funéraire, qui était munie de deux portes » [73]. On voit bien avec ce passage que *Méseqet* se trouve à l'horizon et qu'il s'agit soit d'une région purement horizontaine, soit d'une région située au-delà, au tout début du monde

---

[66] A.H. GARDINER, *Hieratic Papyri in the British Museum* II. *Plates*, Londres, 1935, pl. 17, r° 11, 1-6 (pour le texte hiéroglyphique) ; *id.*, *Hieratic Papyri in the British Museum* I. *Text*, Londres, 1935, p. 34 (pour la traduction).

[67] Pour cette épithète, *AnLex* 77.0896.

[68] Pour reprendre la traduction de Gardiner.

[69] L'expression « ce qui n'existe pas » a été écrite avec l'« oiseau du mal » ( ).

[70] Cf. *supra*, doc. 7.

[71] *LGG* 3, 706a-c.

[72] « A region in the sky, to judge from the occasional determinative , may well designate the horizon » (*ibid.*, p. 34, n. 1).

[73] H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques* III, Le Caire, 1926, p. 61 ; région à mettre probablement en relation avec une *jȝ.t Msq*, ( ) « butte de *Méseq(et)* ? » (*ibid.*, II, 1925, p. 26).

souterrain *djet*, dont les portes se trouvent sur l'horizon lui-même. Rê ayant réussi à y pénétrer, Horus est justifié et Ounnenefer joyeux.

Le document suivant, d'époque tardive, apporte des précisions quant au lieu du franchissement horizontain. Il décrit également l'ensemble du parcours solaire, céleste et souterrain [74] :

> (**Doc. 15**) *Jɔw nᵊk ḫᶜ(w) m ḥɔy.tᵊf ! Jtmw pw, jt nṯr.w, jɔw m mšrw, sšp(w) tɔ pn, ᶜq(w) ws r sḥḏ mswᵊf, nb jmɔḫ, mḥ(w) bw ᶜq~nᵊf, ḥɔy ḥr.w m ḥḏḏw.tᵊf, bɔ.w jmnty.t šsp(w.w) ḥmᵊk m ḥᶜᶜw.t r sḫdᵊk r ɔḫ.t mɔnw, kḥkḥ(w) mnḫ ᶜq(w) ḫ.t n(y).t mw.tᵊf, jɔw n(y) nḥḥ, **sb(bw) ḏ.t**, rnp(w) r nwᵊf m ḫj ḫpr(w) msḫᶜ, wbn(w) m bɔḫw m nhpw !*
>
> Louange à toi, celui qui apparaît dans sa chapelle ! C'est Atoum, le père des dieux, le vieillard au moment du crépuscule, celui qui éclaire cette terre et qui entre par la fenêtre pour illuminer ses enfants, le possesseur de vénération qui emplit le lieu (où) il est entré, qui illumine les hommes au moyen de ses rayons ; les *baou* de l'occident qui reçoivent ta majesté sont en liesse jusqu'à ce que tu te retournes dans l'horizon du couchant, patriarche [75] efficient qui entre dans le ventre de sa mère, vieillard de *neheh*, **qui atteint *djet***, qui rajeunit en son temps en tant qu'enfant dont l'éclat se manifeste, qui se lève à l'orient au matin !

Atoum est le « vieillard au moment du crépuscule » (*jɔw m mšrw*). Lorsqu'il revient sur terre pour « illuminer ses enfants », il entre dans le monde céleste et perceptible *neheh* par une fenêtre (*ws*). On songe évidemment à la « fenêtre du ciel » qui sert de communication entre le haut et le bas, sachant qu'il en existe d'autres : « fenêtre de la Douat » et « fenêtre du Noun » [76]. Ici, la fenêtre est l'endroit du passage horizontain situé à l'orient du ciel. On peut supposer qu'un lieu du même type se trouve à l'occident mais il n'en est pas question dans le texte. Lieu de communication par excellence, cette fenêtre permet à la divinité d'« illuminer ses enfants (… et) les hommes au moyen de ses rayons (…) ». Parvenu à l'ouest du ciel, il gagne « l'horizon du couchant » (*ɔḫ.t mɔnw*) en tant que « patriarche efficient qui entre dans le ventre de sa mère ». Puis viennent les deux épithètes suivantes qui complètent et explicitent la précédente : « vieillard de *neheh*, qui atteint *djet* ». Les deux sont aisées à comprendre. Atoum est parvenu à la fin de son cycle céleste au moment où il se prépare à entrer dans le « ventre de sa mère » (*ḫ.t n(y).t mw.tᵊf*). Il n'est donc plus le jouvenceau qui entamait le cycle *neheh* (*sbb(w) nḥḥ*) mais celui qui est devenu un « vieillard de *neheh* » (*jɔw n(y) nḥḥ*). En tant que tel, il « atteint le monde souterrain *djet* » (*sbb(w) ḏ.t*). Le texte se poursuit en décrivant tout d'abord le devenir du soleil dans le monde inférieur, Atoum ayant rajeuni « en son temps (*nw*) en tant qu'enfant » [77], puis la sortie à l'orient du ciel : « celui dont l'éclat se manifeste, qui se lève à l'orient au matin ».

---

[74] *D* IV, 98,12-99, 3.

[75] Pour reprendre la traduction de S. Cauville et distinguer *jɔw* et *kḥkḥ*.

[76] Voir à ce sujet la longue analyse de D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, *MIFAO* 25, Le Caire, 2006, p. 249-251 ; voir également S. SAUNERON, *Villes et légendes d'Égypte*[2], *BiEtud* 90, Le Caire, 1983, p. 158-160, § 45, plus particulièrement p. 159.

[77] Le processus de rajeunissement commence au moment adéquat, c'est ce que signifie la mention *r nwᵊf*, « en son temps », « au moment adéquat », « au bon moment ». Le mot *nw* signifie généralement « moment », « laps de temps », « instant » ; mais il peut aussi renvoyer au « moment adéquat » (*Wb* II, 219, 1-15 ; *AnLex* 77.2025, 78.2017 ; 79.14186 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 494).

Cycles des corps célestes et du fleuve

Ce processus temporel cyclique, signifié par l'emploi de l'une ou l'autre de ces épithètes (*sbb(w) nḥḥ* ou *sbb(w) ḏ.t*), ne caractérise pas exclusivement le soleil lors de ses mouvements quotidiens et annuels. Il s'agit en fait de l'essence même du temps *neheh* en relation avec l'éternité / immuabilité *djet*. Il est donc logique de retrouver cette conception du temps en relation avec d'autres phénomènes. L'intérêt des deux documents suivants est d'en juxtaposer deux de nature très différente : le cycle du soleil et celui de la crue. Le premier provient du P. magique Harris, daté de la XIX^e^ ou de la XX^e^ dynastie [78] :

> (**Doc. 16**) *Jnḏ-ḥr=k, Wᶜ ; j jrrw sw m ḥḥ.w, ɔww wsḫ.t=f nn {n} ḏr.w=f, sḫm spḏ, mss(w) sw ḏs=f, jᶜr.t, tɔ ᶜɔ(w.t) nby, Wr.t-ḥkɔw, štɔ(w) jrw, bɔ štɔ, jrry n=f šfy.t, n(y)-sw.t bjty (Jmn-Rᶜ), ᶜ.w.s., ḫprw ḏs=f, ɔḫty, Ḥr jɔbt(y).t wbny, ḥḏ(w), sšp(w), ɔḫw(y), ɔḫ(w) r nṯr.w, jmn=k tw m Jmn, Wr, jtn=k m ḫpr j(r)w=k m Jtn, Tɔ-tnn sṯnw sw r nṯr.w, jɔw{t} rnp(w), **sbb(w) nḥḥ**, Jmn mn(w) m ḥ.t nb.t, nṯr pn šɔᶜ(w) tɔ m sḫr.w=f, mj jr=k n=j hɔy nb, ᶜ.w.s., nṯr.w !*
>
> Salut à toi, l'Unique, ô celui qui se fait lui-même en tant que millions, celui dont la largeur s'étend sans limites, pouvoir efficace, qui se met au monde lui-même, uræus, la grande de flamme, Ourethékaou [79], à la forme inconnaissable, *ba* inconnaissable, celui pour qui est créée la crainte respectueuse, roi de Haute et de Basse-Égypte (Amon-Rê), v.p.s., qui est advenu de lui-même, celui des deux horizons, Horus de l'Orient qui se lève, celui qui brille, qui éclaire, le lumineux, utile plus que les dieux, tu te caches tel Amon, le Vénérable, tu t'éloignes [80] lorsque ta forme advient en tant qu'Aton, Taténen [81] qui s'élève vers les dieux, l'ancien qui a rajeuni, **qui atteint *neheh***, Amon qui demeure en toute chose, ce dieu qui initia la terre d'après ses desseins, viens donc à moi, ô seigneur, v.p.s., des dieux !

Ce texte met en relief avec force le caractère primordial d'Amon-Rê, notamment sa capacité à se manifester dans le ciel en tant que disque Aton (« tu t'éloignes lorsque ta forme advient en tant qu'Aton ») mais également de manière chthonienne en tant que Taténen (« Taténen qui s'élève vers les dieux »). On remarquera d'emblée que cette double mention – Aton et Taténen –, en relation avec l'aptitude à s'éloigner vers / dans le ciel pour le premier et à s'élever vers les dieux pour le second, est immédiatement suivie des deux épithètes *jɔw rnp(w)* (« l'ancien qui a rajeuni ») et *sbb(w) nḥḥ*. Si la logique de l'énoncé en relation avec le disque Aton est simple à saisir dans la mesure où elle ne diffère pas de celle qui sous-tend les documents précédents, elle reste en revanche plus difficile à comprendre lorsqu'il est question de Taténen.

Taténen, ancien dieu memphite, personnifie le tertre émergeant lors de la création [82]. C'est ce que signifie le nom même du dieu qui se combine, ici, avec un jeu de mots et d'allitérations

---

[78] P. BM 10042 r° IV, l. 1-6 = Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, Londres, 1999, pl. 15, et p. 36, pour une traduction.

[79] Cette épithète, très fréquente, peut désigner l'uræus, mentionnée juste avant (*LGG* 2, 494a [68 et 100]).

[80] Pour cette traduction verbale de *jtn*, avec un jeu de mots et d'allitérations sur *jmn* « (se cacher ») / *Jmn* (« Amon ») et *jtn* (« s'éloigner ») / *Jtn* (« Aton »), voir J. ASSMANN, *Re und Amun*, *OBO* 51, Fribourg, Göttingen, 1983, p. 209, et n. 64.

[81] Le temple d'Hibis reprend une partie de ce passage en le réaménageant : « (…) Amon qui demeure en toute chose, ce dieu auguste qui "commença" la terre d'après ses desseins, Taténen qui s'élève vers les dieux, l'ancien qui a rajeuni, qui atteint *neheh* (…) » (*(...) Jmn mn(w) m ḥ.t nb.t, nṯr pn špss šɔᶜ(w) tɔ m sḫr.w=f, Tɔ-tnn sṯnw (sw) r nṯr.w, jɔw rnp(w), sbb(w) nḥḥ (...)*), cf. N. de G. DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis* III. *The Decoration*, *MMAEE* 17, New York, 1953, pl. 33, registre 2, col. 4-5.

[82] Pour ce dieu, cf. l'ouvrage de H.A. SCHLÖGL, *Der Gott Tatenen*, notamment p. 70-71 (pour la terre émergeant des eaux primordiales), et les p. 118-121 (pour ce dieu en général) ; voir, également, J.P. ALLEN, *Genesis in*

fondé sur l'utilisation des consonnes *t*, *ṯ* et *n*, et des groupes de consonnes *tn* et *ṯn* : ***Tꜣ-tnn sṯnw sw r nṯr.w***, littéralement « la Terre-qui-se-soulève et qui s'élève vers les dieux ». Les dieux en question sont probablement les corps célestes, diurnes et nocturnes. La terre qui se soulève fait allusion au tertre émergeant du Noun lors de la création mais aussi, de manière plus prosaïque, à la terre émergeant des eaux de la crue. Cette réapparition périodique du sol lors du retrait des eaux fait évidemment songer au tertre de la Première Fois. Ce phénomène, on le sait, est, d'un point de vue calendérique, la crue – du moins la crue idéale – se manifestant et se retirant progressivement toujours au même moment, l'ensemble du phénomène – crue et décrue – durant approximativement tout l'été. La crue et, par conséquent, la disparition et la réapparition consécutive de « la terre qui se soulève » suivent un cycle annuel similaire, quant à sa structure, à celui du soleil. Lorsque Taténen se soulève et réapparaît, il regagne le monde perceptible qui se trouve sous le soleil, il « rejoint *neheh* » (*sbb(w) nḥḥ*) ; en revanche, lorsqu'il disparaît sous les eaux et que, d'une certaine manière, il regagne le Noun, il quitte le monde soumis à *neheh* pour atteindre *djet* (*sbb(w) ḏ.t*).

Cette idée est capitale car elle permet de déduire un élément essentiel de la conception du monde des Anciens Égyptiens : lorsque le monde se trouvait contenu à l'état indifférencié dans le Noun, il était immuable et éternel, *djet*. Et c'est là tout le paradoxe car au sein même de cette immuabilité et de cette éternité, se trouvait en germe la possibilité même du temps, c'est-à-dire du devenir, de *neheh* [83]. De même que le Noun contenait virtuellement et de manière indifférenciée l'ensemble des éléments du monde à venir, l'immuabilité *djet* contenait aussi le temps *neheh* à l'état virtuel. *Le Noun est donc djet et le monde qui s'en extrait* – du moins en partie [84] – *est neheh* ; et, sur un plan annuel, le retour périodique de la crue marque le retour de *djet* ; tandis qu'à la fin de l'inondation, l'émergence des buttes et des terres à cultiver signifie l'arrivée de *neheh*, le sol s'extrayant de l'inondation comme *neheh* s'extrait de *djet*.

C'est la même idée qui préside au document suivant provenant de l'Hymne à Ptah de Berlin (copie de la XXII[e] dynastie d'un texte peut-être plus ancien [époque de Ramsès IX]) [85] :

> (**Doc. 17**) *Mj.w jr=tn, jr=n n=f hnw, d=n jꜣw n tj.t=f šps m rn(.w)=f nb.w nfr.w : nḥḥ jmy ḏrw.w nḥḥ ! Mj.w jr=tn, jr=n n=f hnw, d=n jꜣw n tj.t=f šps m rn(.w)=f nb.w nfr.w : jꜣw* ***sbb(w) ḏ.t*** *!*
>
> Venez donc afin que nous lui fassions une louange *hnw* et donnions une louange *jꜣw* à son image auguste au moyen de chacun des ses noms parfaits : ancien qui se trouve aux limites du temps (*neheh*) ! Venez donc afin que nous lui fassions une louange *hnw* et donnions une louange *jꜣw* à son image auguste au moyen de chacun des ses noms parfaits : Vieillard **qui atteint *djet*** !

Même si cet hymne est dédié à Ptah, divinité au caractère chthonien, le texte possède une indéniable dimension solaire [86]. Cependant, dans le passage ci-dessus, une lecture complémentaire doit être effectuée. À la fin du premier paragraphe, Ptah est désigné comme

---

Egypt, *YES* 2, New Haven, 1988, p. 41 ; J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 531-532.

[83] Fr. SERVAJEAN, *Djet et Neheh*, p. 58-59.

[84] Car certains éléments de la création restent soumis à *djet* : la terre elle-même, la fonction royale, l'intérieur des temples (*ibid*., p. 105).

[85] P. Berlin 3048 ; W. WOLF, « Der Berliner Ptah-Hymnus (P 3048, II-XII) », *ZÄS* 64, 1929, p. 34-35 (1-12). Pour une autre traduction, A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, p. 401-402.

[86] *Ibid*., p. 390. Deux lignes du P. Berlin 3048 se retrouvent d'ailleurs dans le P. Berlin 3050 qui comporte un grand hymne à Rê-Horakhty (S. SAUNERON, « L'hymne au soleil levant des papyrus de Berlin 3050, 3056 et 3048 », *BIFAO* 53, 1953, p. 66).

l'« ancien qui se trouve aux limites de *neheh* » (*nḫḫ jmy ḏrw.w nḥḥ*). On a vu plus haut (cf. *supra*, doc. 4) que les *ḏrw.w nḥḥ* pouvaient désigner la partie de l'horizon oriental par laquelle le nouveau disque solaire quittait le monde souterrain pour se projeter dans le ciel. Dans ce passage, les *ḏrw.w nḥḥ* étaient opposés aux *pḥ.wy n(y) ḏ.t*, considérés comme la partie de l'horizon occidental donnant accès au monde inférieur *djet*. Ces deux désignations renvoyaient surtout, plus qu'à deux lieux géographiques spécifiques, à leur dimension temporelle au sens large (temps ou éternité). Il semble, ici, que les *ḏrw.w nḥḥ* fassent surtout allusion à l'événement permettant à un être divin – Ptah – de quitter *neheh* pour gagner *djet*. C'est pourquoi, il est désigné comme l'« ancien (*nḫḫ*) qui se trouve aux limites de *neheh* », c'est-à-dire comme quelqu'un ayant achevé le cycle *neheh* concerné. Dans la mesure où Ptah est très souvent assimilé à Taténen, cette mention pourrait très bien renvoyer à la fin de la saison Chémou, période de l'année où la « terre » – et donc le monde –, « vieillie » et située à la fin du cycle *neheh*, disparaît sous les eaux au moment de la crue, retournant ainsi dans le monde primordial *djet*. La fin du deuxième paragraphe exprime la même idée différemment, Ptah étant un « vieillard (*jɔw*) qui atteint *djet* ».

La juxtaposition de ces idées – butte émergeant régulièrement de l'inondation et voyage quotidien du soleil –, en relation avec les épithètes qui nous occupent, s'explique, on vient de le voir, par l'alternance régulière d'une partie du processus soumise à *neheh* et d'une autre à *djet*. C'est peut-être avec Sokar ou avec les formes composites de ce dieu que cette idée est exprimée de la manière la plus complète. Car les cycles du temps – *neheh* s'extrayant de *djet* et y retournant à intervalles réguliers – dépassent l'unique cadre du voyage du soleil : il s'agit tout simplement du mécanisme naturel du temps.

Dans le document suivant, d'époque tardive [87], c'est à nouveau un cycle annuel qui est mis en exergue en relation avec Sokar-Osiris, mais il est possible que le cycle quotidien du soleil soit également suggéré car cette entité divine intervient dans le processus journalier de régénération du soleil [88] :

> (**Doc. 18**) (Sokar-Osiris) : *(...) nṯr pn šps [...] ḥqɔ ḫpr(w) m sp tp(y), wḥm(w) msw.tzf n tr ḫr tr, jɔw n(y) nḥḥ,* ***sb(bw) ḏ.t****, spr(w) jhqs m jgr.t, rnp(w)~n nrj m bɔ, nṯr ʿnḫ.*
>
> (Sokar-Osiris) : (…) ce dieu auguste […], souverain de ce qui s'est manifesté la Première Fois, qui renouvelle sa naissance périodiquement, vieillard de *neheh*, **qui atteint *djet***, qui a atteint le monde inférieur, dont l'année a rajeuni en tant que *ba*, dieu vivant.

L'entité divine Sokar-Osiris est présentée de manière primordiale : « souverain (*ḥqɔ*) de ce qui s'est manifesté la Première Fois » ; elle est présentée également comme présidant à un phénomène récurrent : « (dieu auguste) qui renouvelle périodiquement ses naissances ». Puis est mise en relief la notion de « passage » qu'implique justement cette récurrence, le dieu étant un « vieillard de *neheh* » (*jɔw nḥḥ*), c'est-à-dire un être parvenu au terme d'un cycle temporel *neheh* et se préparant, de ce fait, à regagner *djet*. C'est pourquoi l'épithète suivante est *sb(bw) ḏ.t*, « celui qui atteint *djet* » ; il faut remarquer qu'elle est elle-même accompagnée d'informations intéressantes puisque le texte se poursuit en précisant que « celui qui atteint *djet* » est aussi « celui qui atteint le monde inférieur » (*spr(w) jhqs m jgr.t*). Ayant gagné ce monde inaccessible au commun des mortels, Sokar-Osiris est celui « dont l'année (*nrj*) a

[87] *E* IV, 115, 3-4.
[88] C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire* I. *Textes*, *GOF* IV/28, Wiesbaden, 1994, p. 14-17.

rajeuni en tant que *ba* ». Le terme *nrj*, s'il peut n'être qu'un simple synonyme de « année » [89], semble également véhiculer l'idée de « moment (précis) » à l'intérieur d'un flux temporel plus important [90]. On peut se demander si, ici, il n'est pas justement question d'un « moment précis » de l'année – ou d'un autre cycle, quotidien, par exemple –, celui où se produit justement le rajeunissement dont le siège est tout naturellement le monde souterrain.

Ce processus peut se rapporter simplement à Sokar, en tant que divinité funéraire qui participe à la régénération de l'astre. Par exemple, dans le passage suivant provenant d'une inscription de la TT 263 (ép. de Ramsès II) [91] :

> (**Doc. 19**) *Skr ḥr(y)-jb Šty(.t),* ***sbb(w) nḥḥ****, ḥqꜣ Dwꜣ.t, nb ḫr(y).t-nṯr, n(y)-sw.t ḥr(y)-jb ḏbꜣ.t, dꜥf (...) !*
>
> Sokar qui réside dans la Chétyt, **qui atteint *neheh***, souverain de la Douat, seigneur de la nécropole, roi qui réside dans le sarcophage [92], puisse-t-il faire en sorte de (…) !

Le texte ne développe pas et ne décrit pas les caractéristiques du processus temporel. Il se borne à juxtaposer deux épithètes renvoyant chacune à l'un des deux volets – céleste et souterrain – du parcours temporel : *sbb(w) nḥḥ, ḥqꜣ Dwꜣ.t*. La première fait allusion au parcours solaire à venir de Sokar, après avoir été régénéré par Nout [93], la seconde à sa dimension naturellement chthonienne.

Les mentions conjointes de *nḥḥ* et de *ḏ.t*

On a vu plus haut (cf. *supra*, doc. 8) que le libellé *sbb(w) nḥḥ ḏ.t* pouvait être ambigu en raison du statut grammatical de *ḏ.t* : substantif ou adverbe ? Il faut néanmoins souligner que cette épithète est rare. Trois occurrences sont consignées dans le *LGG* [94]. Une manière pour les hiérogrammates de contourner la difficulté consiste à intervertir l'ordre des deux compléments. C'est le cas dans l'attestation suivante provenant d'un bloc trouvé non loin du temple de Mout. Devant Amon-Rê assis sur son trône, en face duquel officie Nitocris, on lit [95] :

> (**Doc. 20**) *Jmn-Rꜥ, sb(bw) ḏ.t nḥḥ, nb rnp.wt.*
>
> Amon-Rê, qui atteint (régulièrement) l'éternité (*djet*) et le temps (*neheh*), possesseur d'années.

Cette série d'épithètes (trois au total) décrit en termes très simples la totalité de la révolution solaire au cours d'une journée : Amon-Rê gagne régulièrement le monde souterrain (*sbb(w) ḏ.t*) où il se régénère (n° 1). Il se projette ensuite dans le monde céleste (*sbb(w) nḥḥ*), siège de

---

[89] A.M. BLACKMAN, H.W. FAIRMAN, « The Myth of Horus at Edfu – II », *JEA* 29, 1943, p. 23-25 ; c'est ainsi, d'ailleurs, qu'il est répertorié, avec également la traduction « moment », en *AnLex* 77.2131 et 78.2142.
[90] *Wb* II, 279, 11-12 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, p. 527.
[91] J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, p. 308, texte 224, TT 263, col. de gauche.
[92] Épithète consignée à l'entrée *ḥr(y)-jb ḏbꜣ.t* du *LGG* 5, 355c-356a.
[93] C. GRAINDORGE-HÉREIL, *op. cit.*, p. 344-346.
[94] *LGG* 6, 235b.
[95] Une seule occurrence en *LGG* 6, 237b = R.A. FAZZINI, « A Monument in the Precinct of Mut with the Name of the God's Wife Nitocris I », dans H. De Meulenaere, L. Limme (éd.), *Artibus Aegypti*, Bruxelles, 1983, p. 51, pour l'emplacement du bloc ; p. 59, côté droit, devant le visage du dieu, pour l'épithète ; p. 53-54, pour quelques remarques de l'auteur au sujet des épithètes construites avec les termes *ḏ.t* et *nḥḥ* en relation avec Amon et Amon-Rê.

la production du temps (n° 2), dans lequel il est, tout naturellement et en raison de l'éternelle récurrence du phénomène, un « possesseur d'années (*nb rnp.wt*) » (n° 3).

Un autre moyen consiste à introduire la préposition *ḥnʿ* dans le libellé : *sbb(w) nḥḥ ḥnʿ ḏ.t* [96]. Dans ce cas, *ḏ.t* ne peut être qu'un substantif, l'épithète décrivant alors la totalité du cycle solaire.

*

* *

Dans le cadre d'une conception cyclique du temps, le devenir des êtres divins dont il a été question dans les pages qui précèdent est fait de deux périodes bien distinctes : une première dans le monde soumis au temps (*neheh*), visible et perceptible ; une seconde dans le monde invisible et imperceptible, immuable et éternel, soumis à *djet*. C'est dans ce dernier que s'effectue la régénération permettant la récurrence des cycles temporels. Les épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* font référence à deux instants précis et temporellement limités de ces cycles : l'entrée dans le monde céleste pour la première, la disparition dans le monde « souterrain » pour la deuxième, et cela quel que soit l'être divin considéré. Les tertres émergeant après la crue – autant de manifestations de Taténen – se « projettent » d'une certaine manière dans un monde aérien, alors que leur disparition sous les eaux de la crue équivaut à une disparition dans le monde immuable – *djet* – de la Première Fois, matérialisé par le retour du Noun.

Ces épithètes se combinent dans les textes funéraires ou dans les hymnes avec d'autres désignations ayant pour fonction d'insister sur ce qui, dans ce processus cyclique, reste le plus difficile à comprendre : la « cause première », la force mystérieuse qui permet à ce qui vient de mourir de renaître, de revenir à la vie. Cette « cause première » n'agit pas dans le monde soumis à *neheh* – celui des hommes – mais dans le monde immuable et éternel soumis à *djet*. L'explication apportée par les hiérogrammates pour expliquer la récurrence des phénomènes cycliques est la nécessité de retourner dans l'éternité et l'immuabilité primordiales – *djet* –, c'est-à-dire de revenir à un état identique à celui de la création lors de la Première Fois, pour « recommencer » le monde.

[96] Une seule occurrence, d'époque saïte, dans le *LGG* 6, 235b = THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Reliefs and Inscriptions at Karnak* III, *OIP* 74, Chicago, 1954, 22, 6.

Domitien victime de l'Histoire ?

La construction littéraire de l'empereur maudit confrontée aux autres types de sources

Marie Susplugas

À Jean-Claude Grenier,
maître devenu ami,
en souvenir des moments partagés à Rome,
piazza Navona, avec Annie G.

DERNIER DES DOUZE CÉSARS de Suétone, Domitien intrigue. Assassiné, frappé de *damnatio memoriae*, il porte encore aujourd'hui les marques d'une terrifiante réputation, comme en témoigne l'utilisation de qualificatifs maintes fois repris, tant dans des revues grand public que dans des ouvrages destinés à l'enseignement supérieur. Classé parmi les empereurs maudits, les tyrans sanguinaires, il figure en bonne place aux côtés de Caligula et Néron.

Or l'étude approfondie de l'œuvre de Domitien à travers le prisme de sa politique religieuse permet d'aller au-delà des épithètes peu gratifiantes ou accusatrices. La confrontation des sources – littéraires, numismatiques, archéologiques et épigraphiques – révèle que Domitien eut du pouvoir impérial une vision précise. Il mit progressivement en place une idéologie très élaborée, fondée sur des convictions profondes et diffusée par les monnaies romaines, les monuments construits dans Rome et les jeux. Tout au long du règne les écrivains de la cour furent, à travers leurs écrits, de véritables vecteurs de la « communication » impériale.

Enfin, Domitien fit de Rome le reflet de sa conception du pouvoir impérial, l'urbanisme devenant un véritable instrument de propagande.

Une damnation tenace. L'image négative de Domitien dans la littérature, de l'Antiquité à nos jours

Fils de Vespasien, frère cadet de Titus, Domitien appartient à la dynastie flavienne. Il régna à la fin du I^er^ siècle, de 81 à 96.

Nous connaissons des aspects de son règne par les flatteurs intéressés de sa cour, les poètes Martial, Stace et Silius Italicus, ainsi que par le rhéteur Quintilien. À l'opposé, l'image négative que certains auteurs anciens ont transmise de Domitien est le reflet de leur opposition à un régime qui devint de plus en plus autocratique, d'une haine personnelle ou encore d'un souci de flatter Trajan, puis Hadrien aux dépens de leur prédécesseur : c'est le cas de Juvénal, Pline le Jeune, Tacite ou encore Suétone. Enfin, une autre image, tout aussi

négative, nous est donnée d'un Domitien persécuteur par les auteurs chrétiens tardifs. Sans oublier une accusation de persécuteur de Juifs…

Suétone donne le ton dès le premier chapitre de son portrait. D'après lui, sous le règne de son père, le jeune Domitien « se permit toutes les violences, comme un véritable tyran, et montra dès cette époque ce qu'il devait être un jour ». Suivent des critiques parce qu'il séduisait des femmes mariées, ou parce qu'il cherchait à rivaliser avec son frère Titus en se lançant dans une expédition militaire inutile. Suétone le décrit comme un être fourbe feignant la modération, un comploteur contre son frère dont il « déchira plus tard la mémoire ».

Selon son habitude, Suétone décrit ensuite les actes de Domitien dans une partie plus événementielle et reconnaît de bonnes mesures, mais, assez vite, le couperet retombe : l'empereur devint cruel et cupide (chap. X/XXIII). La liste de ses victimes est longue, dont de nombreux sénateurs, exécutés pour des motifs jugés futiles, mais qui, en réalité, avaient un sens pour l'empereur. Suétone l'accuse aussi de barbarie. Il rapporte ensuite les abus de Domitien dans le registre du culte impérial, lui qui osa imposer qu'on le désignât dans les écrits officiels par le titre de « *dominus et deus noster* », « notre maître et notre dieu » (XIII).

Conséquence d'un tel comportement tyrannique et autocratique : Domitien, « devenu un objet de terreur et de haine pour tous, fut enfin victime d'une conjuration » tramée par ses amis, ses affranchis et même sa femme.

Le portrait dans son ensemble est donc plutôt effrayant, dans la droite ligne des biographies de Caligula et de Néron.

Mais Suétone se trahit dans ses dernières lignes en insistant sur le désintéressement et la modération des empereurs suivants – Nerva, Trajan et Hadrien –, qualités qui engendrèrent, affirme-t-il, « une période plus heureuse et plus prospère ». N'oublions pas que Suétone écrivit sous Hadrien dont il était le secrétaire et qu'il avait tout intérêt à le valoriser.

Rappelons aussi que Suétone eut comme protecteur Pline le Jeune, issu du parti sénatorial, qui fut d'autant plus hostile à Domitien qu'il s'employait à flatter Trajan. L'accusation portée par Pline est notamment sans appel lorsqu'il rapporte, dans ses *Lettres* [1], la condamnation à mort par Domitien de la Grande Vestale Cornélia. Accusée d'adultère, elle fut jugée par le collège des pontifes présidé par Domitien et condamnée à périr selon la coutume des ancêtres, c'est-à-dire enterrée vivante. Scandalisé, Pline blâme Domitien pour sa cruauté. Si on se contente de son témoignage, Domitien passe évidemment pour un monstre. Cependant, l'étude approfondie du rôle du grand pontife et des devoirs de la Grande Vestale permet d'avoir une autre vision de ce procès. Car la chasteté des Vestales était nécessaire à la survie de la cité et Cornélia avait déjà été mise en cause sous Vespasien et Titus qui avaient fermé les yeux [2].

De son côté, le poète satiriste Juvénal se moque de Domitien qualifié de « Néron chauve ». Tacite accuse le jeune Domitien de profiter de son statut de fils d'empereur pour commettre des stupres et des adultères et de ne pas être digne de son rang.

La liste des griefs recensés par les auteurs anciens est longue…

Parallèlement, Domitien est classé parmi les empereurs persécuteurs des chrétiens et des Juifs. Dion Cassius rapporte que l'empereur condamna son cousin le consul Flavius Clemens et son

[1] PLINE, *Lettre* 4, 11.
[2] SUÉTONE, *Dom.*, 8, 4-5.

épouse Flavia Domitilla, accusés d'impiété « pour laquelle furent condamnés aussi plusieurs citoyens, coupables d'avoir embrassé la religion judaïque et dont les uns furent exécutés à mort, les autres privés de leurs biens » [3]. Plus loin, Dion Cassius précise que Nerva abolit des mesures répressives de Domitien : « il ne permit plus de porter des accusations pour crime d'impiété ou de vie à la juive » [4].

D'après certains textes chrétiens, comme les *Actes apocryphes* de saint Jean, Domitien aurait appris que Rome était pleine de Juifs et ordonné de les chasser de la Ville [5]. Des textes rabbiniques contiennent des passages révélant l'hostilité d'un empereur envers les Juifs : ainsi le Talmud mentionne-t-il un César ennemi des Juifs qui condamna à mort un sénateur juif ; un *midrash* rapporte que les Juifs auraient été menacés d'extermination par un décret sénatorial [6]. D'après Stéphane Gsell, ce dernier récit a un caractère légendaire mais, bien que Domitien ne soit jamais désigné nommément, l'identification de cet empereur hostile au judaïsme avec Domitien est généralement acceptée [7].

Or cette accusation reste incertaine dans la mesure où la religion juive était alors légalement reconnue. Depuis la destruction du Temple de Jérusalem en 80, les Juifs devaient même payer un impôt annuel au temple de Jupiter Capitolin, le *fiscus Judaicus*.

Une étude approfondie du sujet ne permet pas de conclure que Domitien a persécuté les Juifs. Car les sources juives restent vagues. Et les témoignages des auteurs anciens doivent être replacés dans une vision d'ensemble de la politique de Domitien. En effet, ces mesures en apparence antijudaïques – évoquées par Suétone et Dion Cassius – avaient pour origine la poursuite de ceux qui cherchaient à frauder le fisc ou la punition de Romains convertis aux coutumes juives et, par là, coupables d'impiété envers la religion romaine traditionnelle et le culte impérial.

La tradition chrétienne fait aussi de Domitien un persécuteur de chrétiens, une mauvaise réputation qui persiste jusqu'à nos jours. Or les sources, subjectives, manquent parfois de précision [8]. L'ensemble des témoignages suggère un climat tendu entre Domitien et les chrétiens, mais rien ne permet d'affirmer qu'il y eut persécution.

En revanche, sous Trajan, empereur qui a très bonne presse, une politique répressive contre les chrétiens se mit véritablement en place, appliquée notamment par Pline le Jeune dans la province de Bithynie, en Asie Mineure [9].

À cause de l'hostilité des auteurs anciens, l'image négative de Domitien a marqué et marque encore de nombreux écrits de notre temps. Certains auteurs ont utilisé trop rapidement des sources sans faire d'étude exhaustive et comparative ; d'autres ont dressé un portrait de Domitien à partir d'anecdotes tirées de Suétone et ont versé dans la psychologie. Résultat :

---

[3] DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LXVII, 5.
[4] *Ibid*., LXVIII, 1, 2.
[5] Ces sources, tardives et peu fiables, ont déjà été réfutées par St. Gsell, premier historien qui étudia le règne de Domitien : *Essai sur l'Empereur Domitien*, Paris, 1894, p. 291-292.
[6] Voir dans le Talmud, *Aboda Zara*, 10b ; *Debarim raba*, chap. II ; *Midrash Ialkout* sur *Psaume* XVII, 10 ; E. SMALLWOOD, « Domitian's Attitude toward the Jews and Judaism », *CPh* 51 /1, 1956, p. 1-13.
[7] St. GSELL, *Essai*, p. 292. M.H. WILLIAMS, « Domitian, the Jews and the "Judaizers" – a simple Matter of *Cupiditas* and *Maiestas* ? », *Historia* 39/2, 1990, p. 196-211.
[8] EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, III, 20. Voir aussi CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, 1, 1 ; 7, 1. Le texte fait allusion à de prétendues persécutions antichrétiennes.
[9] PLINE LE JEUNE, *Lettres*, 10, 96.

dans des articles ou des ouvrages sur la période flavienne accessibles aux enseignants et aux étudiants, des erreurs parfois grossières sont véhiculées. Sans parler des articles destinés au grand public.

Voici quelques morceaux choisis. Surnommé « l'Auguste ridicule » [10], Domitien apparaît comme un « dévot de Minerve », témoignant d'une « dévotion tapageuse » pour la déesse [11]. C'est un empereur au « naturel tourmenté et retors » et à « l'esprit malade » capable de condamnations expéditives guidées par ses « phobies paranoïaques », par son esprit inquiet, sa « perversité sadique »… analyses tirées d'anecdotes piochées dans Suétone et sorties du contexte. La porte de la psychanalyse est grande ouverte quand on lit des commentaires tels que : « l'angoisse pathologique de Domitien est favorisée par un égocentrisme excessif ». Ou encore la « méfiance hypertrophiée de Domitien et sa jalousie pathologique », etc. [12]. Son gouvernement serait le résultat de « l'initiative égoïste d'un orgueilleux » [13].

Or, que révèle l'étude comparative des sources quant à l'idéologie de Domitien ? Quelles furent les manifestations officielles de cette idéologie ?

L'idéologie de Domitien et la propagande impériale à travers les monuments, les monnaies et les jeux

Que ce soient les monuments construits et implantés dans la Ville, les monnaies émises par l'atelier de Rome ou encore les Jeux offerts par l'empereur, tous les documents officiels révèlent que Domitien fonda son pouvoir sur trois piliers :

– une élection divine par Jupiter ;

– sa légitimité dynastique ;

– le charisme personnel de l'empereur victorieux.

Domitien eut très tôt une conception bien précise du pouvoir impérial et l'étude exhaustive et chronologique des sources démontre qu'il en posa les premiers jalons avant même d'être empereur. Les sources montrent aussi qu'au fil des années, il renforça son pouvoir en s'appuyant sur des événements clefs :

– tout d'abord, son sauvetage miraculeux au cours de la guerre civile de 69, sauvetage qu'il attribua à Jupiter Capitolin ;

– puis sa première victoire militaire sur la Germanie en 83.

Ces événements déterminent deux grandes périodes :

– 1re période : de 69 (année de l'accession de Vespasien à l'Empire) à 83 (année où Domitien remporta sa 1re victoire militaire) ;

---

[10] R. SABLAYROLLES, « Domitien, l'Auguste ridicule », *Pallas* 40, 1994, p. 113-144.

[11] J.-L. GIRARD, « Domitien et Minerve : une prédilection impériale », *ANRW* II, 17/1, 1981, p. 203-232. J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* I. *La politique religieuse des Antonins (96-192)*, Paris, 1955, p. 93.

[12] Voir le portrait de Domitien que dresse Catherine Salles (*La Rome des Flaviens*, Paris, 2002, p. 121-138) où elle mêle les textes accablants de certains auteurs plus tardifs et des appréciations personnelles infondées.

[13] J. BEAUJEU, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, p. 75-76.

– 2e période : de 83 à la fin du règne, période au cours de laquelle on observe un crescendo vers la monarchie absolue de droit divin.

1re période. 69-83 : Domitien appuie son pouvoir sur deux bases essentielles, son élection divine par Jupiter et sa légitimité dynastique

1- *L'élection divine de Domitien par Jupiter*

L'élaboration de l'idéologie politique et religieuse de Domitien prit naissance sur le Capitole lors des combats de décembre 69 opposant, en pleine guerre civile, les partisans de Vespasien à ceux de Vitellius, tous deux prétendants à l'Empire.

Les faits sont les suivants : alors que le sanctuaire de Jupiter Capitolin brûlait, incendié par les Vitelliens, Domitien, âgé de 18 ans, réussit à survivre en se cachant dans la loge du gardien du temple. Peu après, Domitien éleva sur le Capitole, en l'honneur de Jupiter Conservateur, *Iuppiter Conseruator*, une chapelle où un bas-relief commémorait ses aventures [14]. En même temps, sur des monnaies frappées en son nom furent gravés des symboles joviens : par exemple, la chèvre Amalthée, nourrice de Jupiter enfant, ou encore l'aigle, animal emblématique du dieu [15].

Peu à peu se dévoilait l'idée que le jeune prince, convaincu d'avoir été sauvé par Jupiter, était prédestiné à régner en tant que « lieutenant » du dieu sur terre. Même s'il dut, au retour de Vespasien à Rome, se contenter d'une position secondaire derrière son frère Titus, Domitien avait une haute idée de son statut. Et il n'avait pas hésité à proclamer sa prédestination divine par l'architecture et le monnayage.

Après douze ans d'attente, Domitien accéda à l'Empire en 81, après la mort de Titus. Sa piété envers Jupiter et le rôle central que jouait le dieu dans l'idéologie impériale éclatèrent aussitôt dans le monnayage. L'étude chronologique des types monétaires émis par l'atelier de Rome montre que Jupiter fut représenté avec constance durant tout son règne [16].

Heureux hasard ou coïncidence provoquée, Titus mourut le 13 septembre 81, laissant l'Empire à Domitien le jour anniversaire de la dédicace du temple de Jupiter Capitolin en 509. Le jour de son accession au pouvoir (*dies imperii*) se confondait donc avec le jour anniversaire du temple de Jupiter (*dies natalis* du Capitole) [17]. De quoi conforter sa conviction

---

[14] TACITE, *Hist*., III, 74, 2.

[15] *BMC* II, p. 47, p. 66, p. 237, p. 239, p. 249, p. 251 (chèvre) ; *RIC* II, p. 97, n° 102 (aigle ; *as* émis en 73, lorsque Domitien était consul pour la deuxième fois). Le motif de la chèvre continua d'être émis sur des deniers de Domitien sous Titus (*BMC* II, p. 237, n° 239).

[16] M. SUSPLUGAS, « Les monnaies romaines de Domitien, témoins de sa politique », *Latomus*, 62/1, 2003, p. 78-109.

[17] On sait comment Auguste et ses successeurs jouèrent avec le *dies natalis* des sanctuaires à des fins politiques, associant notamment celui-ci à un anniversaire à caractère dynastique, ce qui permettait de rattacher le monument à la *gens Iulia* qui s'en trouvait sanctifiée. Auguste n'hésitait pas à changer le *dies natalis* d'un temple restauré par ses soins, acte empreint d'une portée idéologique et significatif de l'importance politique du sanctuaire. Ainsi, on célébra le *dies natalis* du temple de Jupiter *Libertas* lors des calendes de septembre, jour de consécration du temple de Jupiter *Tonans*, la grande construction olympienne du règne. Auguste voulait à la fois donner de l'importance au vieux sanctuaire de la liberté et instituer un culte jovien personnel. De la même façon, il attribua aux temples restaurés de la zone *in circo* (Apollon, Mars et Jupiter) le 23 septembre, jour de sa naissance, pour une complète assimilation entre l'État et le Prince. La dédicace du temple de Mars *Ultor* du *Forum Augustum* célébrait quant à elle l'entrée du jeune César dans Alexandrie, le 1er août 30 (cf. P. GROS, *Aurea templa : recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'Auguste*, Paris, 1976, p. 31 *sqq*.). Tibère dédia le temple de la *Concordia Augusta* le 16 janvier 10 *p.C.*, célébrant ainsi le jour où le jeune César

qu'il avait été élu par le dieu pour régner en son nom. Cette élection fut scellée dans la pierre lorsque, après avoir restauré de manière somptueuse le sanctuaire de Jupiter Capitolin abîmé par l'incendie de 80, Domitien inscrivit son seul nom sur l'édifice [18].

À son élection par Jupiter s'ajoutait, comme renfort de légitimité, l'appartenance de Domitien à la dynastie flavienne, et avant tout sa position de fils de l'empereur Vespasien divinisé, donc de fils d'un dieu. Domitien honora avec constance les différents membres de sa famille, les vivants et les morts. Toutefois, au fil des années, on note une évolution, Domitien passant progressivement de la simple et normale piété familiale à une glorification sans limite de la dynastie flavienne.

2- *La légitimité dynastique*

Au cours des premières années de son règne, Domitien prit des mesures qui relevaient de la piété traditionnelle et jeta, en même temps, les bases d'un culte dynastique. Les femmes de sa famille et les Flaviens divinisés furent célébrés par des monuments et des émissions monétaires.

a- Trois monuments furent dédiés aux Flaviens

Le temple de Vespasien divinisé

Domitien acheva le temple que Titus avait entrepris de construire sur le Forum en l'honneur de leur père. Le sanctuaire est situé au pied du Capitole, près du temple de la Concorde. Il en reste aujourd'hui trois colonnes d'angle. Quant à Titus, il fut honoré par un arc qui garde encore aujourd'hui sa part de mystère.

L'arc de Titus [fig. 1]

L'arc de Titus se dresse sur les pentes du Palatin. La date de sa construction n'est pas connue, mais la dédicace porte à croire qu'il fut érigé juste après l'apothéose, donc au début du règne de Domitien [19].

---

avait reçu le *cognomen* d'*Augustus* (A.-M. FERRONI, dans *Lexicon Topographicum Vrbis Romae* [*LTVR*] I, E.M. Steinby [éd.], Rome, 1993, p. 316-320).

[18] SUÉTONE, *Dom*., 5, 1. Domitien acheva la reconstruction commencée par Titus à la suite de l'incendie de 80 (*Acta Fratrum Arvalium*, *CIL*, VI, 2059 : les Actes des Arvales du 7 décembre 80 se réfèrent à des prières offertes pour la restitution et la dédicace du Capitole ; cf. *SD*, 1966, 19, l. 13-14). La restauration du monument est citée à plusieurs reprises par Martial (*Epigr*., XIII, 74, 2 ; IX, 3, 7), Stace (*Silves*, IV, 3, 160-161 ; IV, 3, 16 ; I, 6, 101-102) et Silius Italicus (*Punica* III, 622 : le temple était en or et de dimension imposante). Plutarque mentionne la dorure et les colonnes en marbre pentélique (*Publicola*, 15, 3-4). Du III^e^ au VI^e^ siècle, les auteurs témoignent de sa magnificence (cf. par exemple LACTANCE, *De mortibus persecutorum*, 3 ; EUTROPE, *Abrégé*, VII, 15 ; AURELIUS VICTOR, *Livre des Césars, Histoire abrégée*, 11, 4 ; ZOSIME, *Histoire nouvelle*, V, 38 ; PROCOPE, *Guerre des Vandales*, III, 5, 1, 4). Des tétradrachmes émis en 82 par l'atelier d'Éphèse et portant au revers la légende [C]APIT. RESTIT. (*BNC* III, p. 269, n° 221, pl. XCVIII = *RIC* II, p. 182, n° 222 = *BMC* II, n° 251) assortie de l'image du Capitole permet de dater sa restauration de la première année du règne.

[19] De même, le style et la fonction de l'arc inciteraient à dater l'arc du début du règne (J. ARCE, *Funus Imperatorum*, Madrid, 1988, p. 78-82).

Autre incertitude : la fonction de ce monument n'est pas claire. Les deux grands bas-reliefs de la baie – d'un côté, Titus, sur un char triomphal ; de l'autre, les objets de culte pris dans le Temple de Jérusalem – suggèrent un arc de triomphe. Cependant, Titus avait déjà érigé un arc dans le *Circus Maximus* pour célébrer la prise de Jérusalem. Et il était inhabituel que deux monuments du même type célèbrent la même victoire. La présence d'une chambre dans la partie supérieure de l'arc et la scène d'apothéose de la voûte suggèrent que cet arc était plutôt un monument funéraire, sépulcre ou cénotaphe de Titus. Cette hypothèse, ancienne et controversée, mérite d'être à nouveau prise en considération, à la lumière de la topographie [20].

Fig. 1. L'arc de Titus (cliché de l'auteur).

En effet, le choix de l'emplacement de cet arc n'est sans doute pas fortuit : il fut érigé au bas du Palatin près de l'endroit où, selon la légende, Romulus avait assassiné – ou fait assassiner – Rémus [21]. Or, les deux relations fraternelles se ressemblent : Romulus reprocha à son frère de n'avoir pas respecté la limite sacrée et, au-delà, la décision de Jupiter qui l'avait désigné, lui, pour fonder Rome. De son côté, Domitien reprochait à Titus de n'avoir pas respecté le

[20] J. ARCE, « Arcus Titi (Via Sacra) », *LTVR* I, p. 109-111.
[21] C. PARISI PRESICCE, *La Lupa Capitolina*, Rome, 2000 (plan tiré de l'exposition).

testament de leur père qui le désignait comme co-héritier [22] et la décision de Jupiter qui l'avait choisi pour régner sur terre en son nom [23].

Or, aux yeux de Domitien, ces deux transgressions purent paraître extrêmement graves. En effet, à Rome, le lien qui unissait des frères était considéré comme la relation la plus étroite existant entre deux personnes. Deux frères étaient unis dans le *consortium*, une forme archaïque de succession établissant un partenariat parmi les héritiers qui possédaient ensemble la propriété héritée de leur père. En ignorant le testament de Vespasien et en privant son frère de l'héritage paternel, Titus avait méprisé cette *piété* et doublé ce crime d'irrespect envers Jupiter qui avait choisi en Domitien son représentant. Ce dernier, légitime à double titre, aurait dû au moins co-régner avec Titus.

Il est vraisemblable que Domitien ait vu des similitudes entre la discorde des jumeaux et sa propre relation houleuse avec son frère. Ériger un arc dédié à Titus à l'endroit même où Rémus était tombé ne peut être un hasard. Ce monument servait, certes, à commémorer les exploits du fils aîné de Vespasien en Judée, mais, implicitement, rappelait le sort destiné à ceux qui enfreignaient les lois divines et humaines. Domitien fut, sur ce point, toujours implacable.

On peut dès lors envisager le caractère funéraire du monument et, si l'on se souvient que le jour de la mort de Titus coïncidait avec celui de la consécration du temple de Jupiter Capitolin, il devient difficile de croire, là aussi, à un heureux hasard : Domitien, comme Romulus, aurait plutôt éliminé son frère.

L'obélisque dit Pamphili ou « obélisque de Domitien » [fig. 2]

L'obélisque appelé Pamphili, du nom du pape Innocent X qui le fit transporter en 1651 sur la Piazza Navona où il se trouve toujours, a suscité différentes interprétations. Longtemps, l'opinion la plus répandue a fait de cet obélisque un monument isiaque, dressé par Domitien dans le temple d'Isis du Champ de Mars. Les arguments soutenant cette hypothèse étaient, entre autres, l'engouement prétendu de Domitien pour les cultes alexandrins et une tradition égyptophile des Flaviens. Or, l'étude des inscriptions hiéroglyphiques et des scènes du pyramidion montre qu'il ne s'agit pas du tout d'un monument isiaque [24].

Les inscriptions livrent plusieurs informations capitales quant à l'idéologie de Domitien :

– une séquence proclame la naissance divine de Pharaon (Domitien) et sa prédestination à régner sur le monde ;

– d'autres séquences, empruntées aux protocoles des Ptolémées, furent actualisées pour exalter la Félicité apportée par la dynastie flavienne et célébrer la continuité dynastique dont Domitien était le représentant légitime.

---

[22] SUÉTONE, *Dom.*, 2, 6.

[23] Outre son élection divine, Domitien était convaincu d'avoir donné le pouvoir à son père et à son frère qui le lui avaient rendu (SUÉTONE, *Dom.* 13, 1). Martial se fit l'écho de cette conviction dans une épigramme où il affirme que Domitien « laissa le pouvoir à un autre et se contenta d'être le troisième dans cet univers qui lui avait appartenu » (*Épigr.*, IX, 101, 15-16).

[24] Les inscriptions publiées par A. ERMAN, « Römische Obelisken », *APAW* 1917/4, p. 4-28, ont été analysées par J.-Cl. GRENIER, « Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili », *MEFRA* 99, 1987/2, p. 937-961 ; en part. 938-945). Le pyramidion est conservé au Vatican, Museo Gregoriano Egizio, *Inventario* 25059. Voir la notice qui lui est consacrée dans le catalogue *Via Appia. Sulle ruine della magnificenza antica*, Fondazione Memmo, Milan, 1997.

L'obélisque apparaît donc bien comme un monument dynastique à la gloire des Flaviens.

Un détail mérite d'être relevé : certaines formules trahissent, là encore, la relation de l'Empereur avec son frère. Adaptée pour Domitien, une formule utilisée jadis par un pharaon soulignait discrètement la conviction qu'avait l'Empereur d'avoir été écarté du pouvoir par Titus, sentiment dont fait part Suétone [25]. Domitien, « celui que son père a couronné » (I, 3), se proclamait ici officiellement l'héritier direct de Vespasien [26].

Les quatre scènes du pyramidion expriment aussi les notions de prédestination et de continuité dynastique. Les points forts exprimés dans les textes hiéroglyphiques sont illustrés : couronnement par les dieux ; harmonie divine (*Felicitas*) dont l'Empereur-Pharaon est le garant ; perpétuation de la fonction impériale par la continuité dynastique.

Fig. 2. L'obélisque de Domitien (cliché de l'auteur).

Une question demeure : où se dressait l'obélisque à l'origine ?

Le message transmis par les hiéroglyphes et les scènes du pyramidion incitent à imaginer que Domitien associa l'obélisque à un ensemble monumental exaltant la dynastie flavienne. Mais lequel ? Un élément permet d'échafauder une hypothèse : au IV^e^ siècle, l'empereur Maxence dressa cet obélisque dans sa villa située sur la via Appia. Maxence y réunit un palais, un mausolée et un cirque : les deux premiers éléments symbolisent la continuité dynastique, inscrite, par l'intermédiaire du cirque, dans l'éternité cosmique [27]. Or, l'obélisque de Domitien

[25] SUÉTONE, *Dom.*, 2, 6.
[26] J.-Cl. GRENIER, *MEFRA* 99, p. 948-951.
[27] Vers 1415, l'*Anonimo Magliabechiano* évoquait l'obélisque de la villa de Maxence en ces termes : « *Alia (agulia) uero posita fuit in Circo Capitis Bobis, qui fuit spectaculum, ut dicitur, Titi et Vespasiani…* », ce qui

exprimait aussi ces principes de l'idéologie impériale et c'est vraisemblablement pour cela qu'il fut choisi pour compléter la symbolique de la villa.

Un seul monument construit par Domitien célèbre à la fois le lieu de naissance de l'Empereur et l'éternité de la dynastie flavienne : un temple-mausolée, construit par Domitien sur le Quirinal à l'emplacement de sa maison natale et dédié aux Flaviens divinisés (voir ci-dessous).

b- Les monnaies en l'honneur de la dynastie

Comme les monuments, les monnaies romaines de Domitien portent aussi la marque de la piété de l'Empereur envers les siens et accompagnent l'établissement du culte dynastique. Cependant, une étude chronologique de ces émissions monétaires montre que la dynastie est surtout présente au début du règne[28].

Élection divine par Jupiter, légitimité dynastique, Domitien appuyait son pouvoir sur des bases solides. Dans la construction de son idéologie, il utilisa, en parallèle, un autre élément : la déesse Minerve, mise à l'honneur à la fois par des constructions dans Rome et par l'émission de nombreuses séries monétaires.

3- *Le rôle de Minerve*

Si les écrivains contemporains du règne ont présenté Minerve comme la protectrice de l'Empereur, son associée, sa confidente ou sa déesse familière, des auteurs postérieurs, anciens puis modernes, ont qualifié ce culte de superstitieux. Jusqu'à accuser l'empereur de « dévotion tapageuse » [29]. Or, les sources archéologiques et numismatiques ne confirment pas cette image de « dévot de Minerve ». Elles révèlent en revanche pour quelles raisons Domitien intégra cette divinité à son idéologie.

Domitien lui dédia deux temples dans Rome. Il en fit notamment la divinité principale de son Forum : Minerve y était honorée par un sanctuaire et une frise courant tout le long du portique qui entourait la place. Minerve était aussi très présente sur les monnaies romaines [30].

L'intérêt que Domitien porta à Minerve trouve son explication dans la nature et les fonctions mêmes de la divinité. Fille de Jupiter, elle était à la fois guerrière, protectrice, gardienne des mœurs et l'empereur exploita chacun de ses aspects, que ce soit pour lui ou dans sa politique. Liée à Jupiter *Optimus Maximus* elle participait, par son appartenance à la triade capitoline, à la « théologie jovienne » mise en place par Domitien. Conseillère de Jupiter dans la mythologie, elle devint celle du représentant de Jupiter sur terre, l'empereur Domitien. La triade capitoline, pour n'importe quelle entreprise officielle, était le plus sûr recours du peuple romain. Domitien, élu par Jupiter et assisté de Minerve, en devint à son tour le plus sûr garant.

Au cours des trois premières années de son règne, Domitien posa donc les fondations d'une « pyramide », dont le sommet, on le devine, allait être la sacralisation de l'Empereur. Cependant, un élément lui manquait, en ce début de règne, pour prouver sa valeur

laisse penser que la nature dynastique de ce monolithe ne fut peut-être jamais oubliée (cf. J.-Cl. GRENIER, dans G. Ioppolo, G. Pisani Sartorio, *Il Circo di Massenzio*, 1999, p. 225-234).

[28] M. SUSPLUGAS, *Latomus*, 2003, p 78-109.

[29] J.-L. GIRARD, « Domitien et Minerve : une prédilection impériale », *ANRW* II, 17/1, 1981, p. 233-245.

[30] M. SUSPLUGAS, *Latomus*, 2003, p. 78-109.

personnelle : Domitien n'avait jamais remporté de victoire militaire. Heureusement, l'occasion se présenta assez vite : en 83, soit deux ans après son avènement, eut lieu la première campagne contre les Chattes, un peuple germain, qui se conclut par un triomphe. À partir de cette date, on observe un renforcement du pouvoir et une mise en valeur croissante de la personne du prince.

2e période. 83-96 : vers une monarchie absolue de droit divin

La victoire que Domitien remporta sur la Germanie, « l'ennemi héréditaire » des Romains, lui permit de recevoir le triomphe du Sénat. Or, la victoire et le triomphe – cérémonie liée à Jupiter – offraient à l'Empereur le moyen de renforcer sa légitimité par la démonstration de ses vertus personnelles. Dès lors, monuments et monnaies ne cessèrent d'exalter le charisme impérial, et ce jusqu'à la mort du prince.

1- *Les conséquences directes de la victoire de 83*

a- Les marques honorifiques et le cumul des fonctions

Domitien utilisa la Victoire comme preuve de sa légitimité et instrument de sa propre sacralisation. Il suivit en cela un mouvement commencé à la fin de la République.

Considérée comme étant d'origine divine, la puissance victorieuse était devenue la véritable base du pouvoir politique [31]. Tous les dynastes charismatiques des dernières décennies de la République l'attachèrent ainsi à leur personne et, par la suite, la victoire resta un aspect essentiel de l'idéologie impériale. La victoire donnée par les dieux devint une part du charisme (*felicitas*) de l'Empereur.

L'importance de la théologie de la victoire se traduisit dans les marques honorifiques accordées au vainqueur :

– comme César et Auguste, Domitien se mit à arborer régulièrement la toge triomphale de pourpre lorsqu'il se rendait au Sénat ;

– dès la fin de 83, il reçut le surnom de *Germanicus* et fut ainsi le premier empereur à porter officiellement une épithète triomphale dans sa titulature [32] ;

– il cumula deux des plus importantes fonctions : en 84, il prit le consulat pour dix ans et, l'année suivante, devint censeur perpétuel. Cette dernière charge, qu'il exerça avec

---

[31] G. CHARLES-PICARD, *Les trophées romains. Contribution à l'histoire de la Religion et de l'Art triomphal de Rome*, Paris, 1957, p. 10.

[32] Sur la date d'attribution de cette épithète germanique, voir A. MARTIN, *La titulature épigraphique de Domitien*, Athenaum, Francfort, 1987, p. 7-10 et p. 182-187. Celui-ci se fonde sur deux documents fiables : un diplôme militaire du 9 juin 83 qui ne porte pas encore le surnom (*IPortes* 66) et une monnaie frappée entre le 14 septembre et le 31 décembre 83 où l'épithète apparaît (*Roman Imperial Coins in the Hunter Cabinet. University of Glasgow* I, p. 284, n° 13). P. Kneissl (*Die Siegestitulatur der römischen Kaiser*, Göttingen, 1969, p. 42-57) a montré dans quelle mesure l'adoption de ce surnom de victoire était une innovation. L'initiative de Domitien, qui trouve son origine dans des pratiques anciennes, constitua une contribution importante à l'histoire du développement général des titulatures impériales. La plupart de ses successeurs ont enrichi leur titulature au fur et à mesure de leurs victoires et, malgré le martelage fréquent du surnom *Germ.* dans les inscriptions de Domitien, Nerva et Trajan l'ont porté dès l'automne 97 (cf. A. MARTIN, *La titulature épigraphique de Domitien*, p. 182, n. 37).

autorité, lui offrait un contrôle direct à la fois sur les sénateurs et sur les mœurs de ses concitoyens.

En parallèle, Domitien annonça ses exploits et sa victoire par l'iconographie monétaire.

b- La propagande par la profusion des types monétaires

À partir de 84, les monnaies romaines de Domitien déclinèrent le thème de la victoire en de multiples variations [33]. La Victoire figure par exemple seule ou dominant la Germanie personnifiée assise au pied d'un trophée [34].

Cette victoire permettait à l'Empereur de proclamer ses qualités personnelles, exprimées par la *Virtus* [35], symbole de son courage. Elle était aussi la conséquence heureuse de la confiance mutuelle qui unissait l'Empereur aux Romains, la *Fides Publica* [36]. La victoire avait aussi démontré la réalité de la protection divine dont l'Empereur bénéficiait et qui fut proclamée sous les traits de la *Fortuna Augusti*.

Le monnayage s'enrichit, en outre, de nouvelles séries dédiées à des dieux, avec en tête Jupiter, à qui la victoire était consacrée. On voit notamment apparaître Jupiter *Victor*. Minerve fut présentée comme l'une des actrices de la victoire. Enfin, Apollon placé au droit de séries monétaires de bronze, signifiait que Domitien s'assimilait désormais au dieu solaire, fils de Jupiter [37].

D'autres monnaies évoquaient directement la victoire sur les Germains, comme la série montrant l'Empereur victorieux immortalisé à cheval en train de terrasser l'ennemi, etc. Enfin, une image résuma à elle seule l'idéologie de Domitien : debout en tenue militaire, armé d'une lance, il tient le foudre de Jupiter dans sa main droite, tandis que la Victoire le couronne [38]. Cette scène était la première proclamation officielle du statut de l'Empereur

[33] M. SUSPLUGAS, *Latomus*, 2003, p. 78-109.
[34] *BNC* III, p. 282, n° 315, pl. CIII (sesterce de 85) = *RIC* II, n° 255.
[35] *RIC* II, n° 246. La légende au datif, *Virtuti Augusti*, est le signe que Domitien dédia la série monétaire à *Virtus*. Il reprenait en outre une personnification qui avait été l'un des éléments clés de l'idéologie augustéenne : elle apparut en 26 *a.C.* sur le *clipeus virtutis*, symbole des qualités du chef (cf. J.-P. MARTIN, *Providentia deorum*, *EFR* 61, Rome, 1982, p. 68-69). Le même type continua d'être émis jusqu'en 96 (cf. par exemple *BNC* III, p. 285, n°335, pl. CIV : *dupondius* de 85 ; p. 295, n°414, pl. CIX : *dupondius* de 86).
[36] *BNC* III, p. 280, n°299, pl. CI (*dupondius*) = *RIC* II, n° 244. *Fides Publica* avait été mise en valeur par Numa (cf. J. BAYET, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*, Paris, 1969, p. 47) ; la personnification figura sur les monnaies de Vespasien dès 71 (*RIC* II, n°486).
[37] Dans la bibliothèque du temple d'Apollon Palatin se trouvait une statue d'Auguste représenté dans l'attitude et avec les attributs du dieu (cf. P. GROS, dans *LTVR* I, p. 54-57).
[38] *BMC* II, p. 372 et p. 377 ; *RIC* II, n° 287 (sesterces). Voir aussi *BNC* III, p. 304, n° 477, pl. CXIV (sesterce de 90-91) ; p. 308, n° 507, pl. CXVI (sesterce de 95-96). Ce portrait ressemblait à celui d'Alexandre Keraunophoros gravé sur des décadrachmes. Auguste avait pris Alexandre pour modèle, mais, après lui, les Julio-Claudiens et les deux premiers Flaviens avaient accordé au conquérant moins d'importance. En revanche, les poètes de la cour de Domitien, Martial et Stace, firent écho au regain d'intérêt de l'Empereur pour Alexandre, prototype du conquérant élu par un dieu et *cosmocrator*, tenant le foudre en tant que contrepartie terrestre de Zeus (cf. J.R. FEARS, *Princeps a diis electus : the divine election of the emperor as a political concept at Rome*, Rome, 1977, p. 249-252).

investi par Jupiter pour être son « lieutenant ». Le foudre symbolisait cette délégation [39]. Les écrivains de la cour transmettaient le même message en vantant les exploits militaires de Domitien, présenté comme le délégué de Jupiter [40]. L'idée de l'élection divine du prince n'était pas nouvelle et Sénèque, précepteur de Néron, en avait fait la justification de la monarchie dans son traité *De Clementia*. En échange de cette prédestination divine, l'Empereur restait subordonné aux dieux [41]. Mais, en affirmant que l'origine de son pouvoir était son élection et son investiture par Jupiter – et non par le Sénat –, Domitien fut un innovateur [42].

2- *Le développement de l'idéologie impériale*

Fort de sa victoire, Domitien consolida un à un les trois piliers qui soutenaient son pouvoir. Pour cela, il utilisa les moyens les plus spectaculaires et les plus efficaces : l'architecture, les émissions monétaires et les jeux.

a- Deux nouveaux temples, l'un dédié à la dynastie, l'autre à Jupiter

Le Templum Diuorum

Sur le Champ de Mars, Domitien transforma la Villa Publica, édifice clef de la République, lié à la victoire et au triomphe, en un temple consacré à son père et son frère divinisés [43] : le nouveau monument manifestait donc le lien entre triomphe et apothéose [44].

Le temple de Jupiter Custos

En 86, de nouvelles victoires [45] confirmèrent la protection divine accordée par Jupiter à Domitien. En signe de reconnaissance, l'empereur fit construire un temple à Jupiter *Custos*,

---

[39] J.R. FEARS, *op. cit.*, p. 222-225. On la trouvait déjà sur deux types monétaires émis au début du règne d'Auguste (et dans l'œuvre d'Ovide, le foudre de l'Empereur est un thème commun), mais le portrait de Domitien était en rupture avec l'iconographie impériale conservatrice du monnayage romain.

[40] Chez Stace (*Silves* I, 1, 79), Domitien combat les guerres de Jupiter, les *bella Iouis* ; pour Quintilien (*Instit. Orat.* X, 1, 91), il est Germanicus, celui à qui les dieux ont ordonné d'assumer le gouvernement du monde.

[41] Horace avait écrit que l'un des principaux devoirs du vice-gérant de Jupiter était de protéger et d'étendre l'Empire. (cf. J.R. FEARS, *op. cit.*, p. 135-140).

[42] Il faut distinguer la protection divine, l'élection divine et la victoire donnée par les dieux. Un empereur pouvait reconnaître sa protection divine, mais ne pas affirmer que la base légitime de son gouvernement était son élection et son investiture par un dieu (cf. J.R. FEARS, *op. cit.*, p. 192). L'investiture officielle était donnée par le Sénat. Et, si Auguste avait bénéficié d'une prédestination divine et de la protection d'Apollon, si Vespasien avait été « désigné » par Sarapis, tous deux avaient eu besoin de la reconnaissance du Sénat pour confirmer leur autorité.

[43] L'attribution du monument à Domitien est attestée par la *Chronique* d'Eusèbe, le *Chronographe de 354* et les Catalogues Régionnaires qui connaissent le monument sous le nom de *Porticus Diuorum* ou *Diuorum Porticus* et la situent, avec l'Iseum et le temple de *Minerva Chalcidica*, dans la IX^e^ Région, le Champ de Mars. Voir aussi SAINT JÉRÔME, *Chron.* a Abr. 2105 ; et EUTROPE, 7, 23. L'édifice est aussi représenté sur des fragments de la *Forma Vrbis*. Cf. F. COARELLI, *LTVR* II, p. 19-20 ; et *LTVR* I, fig. 122 et 122a.

[44] Situé à l'emplacement de la première résidence de Vespasien et Titus dans Rome, le *templum Diuorum* faisait peut-être écho au *templum nouum diui Augusti*, construit sur le site de la première résidence urbaine du jeune César (cf. M. TORELLI, « Culto imperiali e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all' Arco di Tito », dans *L'Urbs*, Rome, 1987, p. 563-582, en part. p. 570-571).

[45] Domitien remporta en 85 sa première victoire contre les Daces qui s'étaient révoltés contre les Romains. Revenu à Rome à l'été ou à l'automne, il célébra un triomphe en 86, vraisemblablement lorsqu'il reçut sa XII^e^

Jupiter Gardien [46]. Domitien immortalisa sa relation privilégiée avec Jupiter en réunissant leurs images en une seule statue, probablement la statue cultuelle, dressée dans le nouveau temple [47]. La dédicace de celui-ci date vraisemblablement de 86, si l'on se fonde sur des séries monétaires émises cette année-là avec au revers l'image de Jupiter *Custos* [48].

La même année, Domitien institua des Jeux somptueux en l'honneur de Jupiter.

b- Les Jeux Capitolins

Les Jeux Capitolins ou *Capitolia* étaient un concours quinquennal triple, à la fois musical, équestre et gymnique [49]. Assimilés aux grands concours sacrés du monde grec, ils attiraient une foule de participants, écrivains de prose, musiciens, athlètes [50].

Pour les épreuves gymniques, poétiques et musicales, Domitien fit construire deux nouveaux monuments : un stade et un odéon, grandioses si l'on en juge par le nombre de spectateurs qu'ils pouvaient contenir. Le stade, dont la Piazza Navona a conservé la forme allongée, avait une capacité d'environ 30 000 spectateurs et l'odéon, de 10 600 [51]. Construits au Champ de Mars, ils convenaient, par leur magnificence, à celle des Jeux que l'Empereur présidait en personne, vêtu d'une toge de pourpre à la grecque, la tête ceinte d'une couronne d'or portant les effigies des trois divinités capitolines.

Aux monuments consacrés aux Flaviens divinisés et à Jupiter s'ajoutèrent ceux dressés dans Rome et dans l'Empire à la gloire de l'Empereur victorieux.

c- Arcs et trophées

L'arc honorifique, chargé de connotations triomphales, entrait dans la mise en place de la théologie de la victoire [52]. Dans la Ville, les arcs se multiplièrent au fil des règnes.

---

salutation impériale, entre le 17 mars et le 13 mai (cf. *CIL* XVI, 32 et 33). En Afrique, Domitien écrasa les Nasamons qui vivaient au sud-est de Leptis Magna. Seul Dion Cassius mentionne cette campagne (67, 4, 6) : révoltés à cause de la sévérité des taxes, les Nasamons avaient tué des agents des impôts et défait les premières troupes romaines. Domitien les écrasa et leur interdit le droit d'exister. Voir B.W. JONES, *The Emperor Domitians*, Routledge, Londres, New York, 1992, p. 138-141. Jones voit dans la campagne contre les Nasamons une cause financière. Or, ceux-ci, en se révoltant contre Rome, avaient méprisé le culte de Zeus. Au-delà d'une répression menée pour assurer la collecte de fonds, il s'agissait donc peut-être d'une *bellum Iouis*.

[46] TACITE, *Hist*. III, 74.

[47] R.H. DARWALL-SMITH, *Emperors and architecture : a study of Flavian Rome*, *Latomus*, Bruxelles, 1996, p. 110-112.

[48] *BNC* III, p. 292, n° 397, pl. CVIII = *RIC* II, n° 314. Domitien reprit un type monétaire émis sous Néron et Othon (cf. J.R. FEARS, *ibid*., p. 195).

[49] On connaît la date des premiers jeux par Censorinus (*De die nat*., 18, 15) et par le *Chronicon Pachale* (p. 466). Suétone en décrit la nature (*Dom*., 4, 8). Voir M.L. CALDELLI, *L'Agon Capitolinus : storia e protagonisti dall'istituzione domizianea al IV secolo*, Rome, 1993, en part. p. 53-120.

[50] SUÉTONE, *Dom*., 8, 6 ; 4, 9.

[51] Ces chiffres, donnés par les Catalogues Régionnaires, sont confirmés par F. COARELLI, *Guide archéologique de Rome*, 1994, p. 209) qui se fonde, pour le stade, sur le calcul de la longueur des gradins. Seul stade monumental de Rome et du monde romain occidental, il mesurait entre 255 et 275 m de long sur 106 de large. Sa façade extérieure était constituée par une double série d'arcades sur piliers (cf. P. VIRGILI, « Le Stade de Domitien », et Chr. LANDES « Les spectacles dans le monde romain », p. 11-14, catalogue de l'exposition *Le Stade romain et ses spectacles*, Lattes, 1994, p. 107-119).

[52] P. GROS, *L'architecture romaine, I. Les monuments publics : du début du III^e siècle av. J.-C. à la fin du haut Empire*, Paris, 1996, p. 56 *sqq*.

On sait par Martial qu'un arc magnifique fut érigé par Domitien sur le Champ de Mars. Sur son sommet, deux chars tirés par des éléphants portant l'un une statue d'or de l'Empereur, l'autre une statue d'or du Divin Vespasien [53]. Hérités d'Alexandre, ces chars contribuaient à l'héroïsation des membres défunts de la famille impériale [54]. Domitien, lui, annonçait son apothéose de son vivant [55].

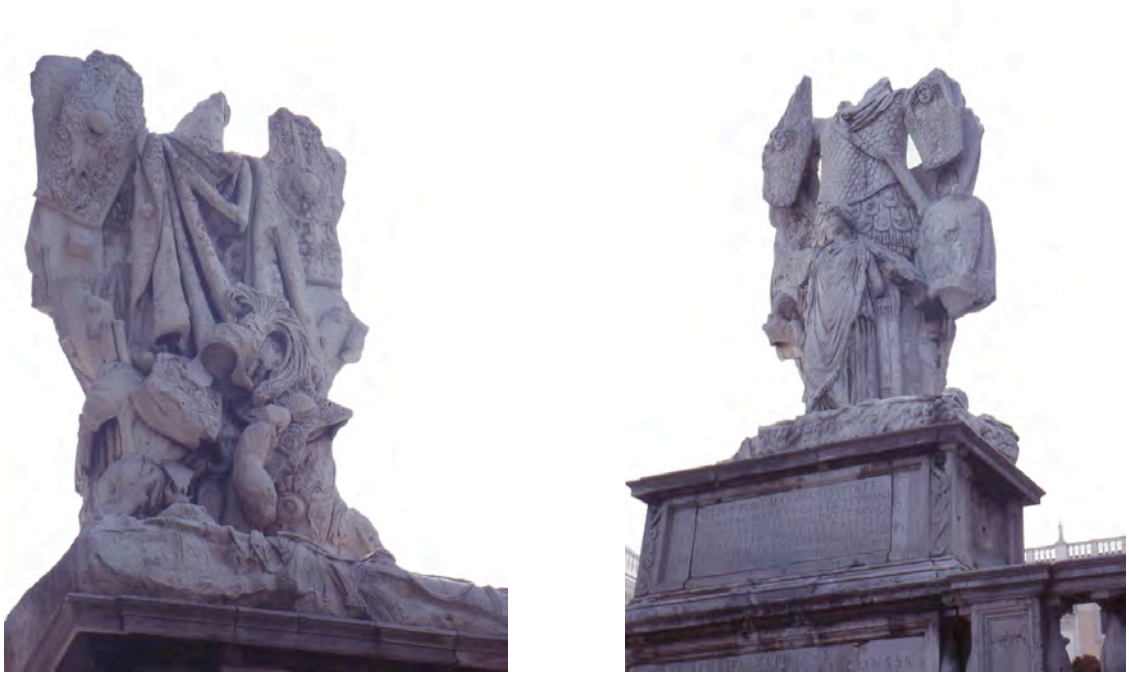


Fig. 3-4. Les trophées dits de Marius (clichés de l'auteur).

À droite de l'escalier. À gauche de l'escalier

Associé parfois aux arcs de triomphe, le trophée s'inscrivait aussi, à Rome, dans la théologie de la Victoire. Rite d'origine grecque relevant de la religion militaire, sa signification évolua vite : il symbolisa tout d'abord le dieu qui avait offert la victoire à l'*imperator* ; Auguste en fit le symbole de la Fortune du vainqueur, puis le trophée devint l'image du génie de l'Empereur, dédié à Auguste seul [56]. Comme en témoigne l'iconographie monétaire, Domitien utilisa ce type de monument pour exalter sa personne [57].

---

[53] MARTIAL, *Epigr*., VIII, 65, 7-12. Cf. M. MOLIN, *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité (actes du colloque, Angers, 28-29 mai 1999, université d'Angers)*, Paris, 2001, p. 291-300. L'arc de Domitien et le temple de *Fortuna Redux* ont été identifiés sur un médaillon de Marc Aurèle et deux reliefs de l'arc de Constantin attribués au règne de Marc Aurèle (cf. I. CARRADICE, 1982, p. 375, n. 8 et 9).

[54] M. MOLIN, *op. cit*., p. 291-300, en part. p. 294-298. L'éléphant, protégé du Soleil, symbole de lumière et d'éternité, entretenait avec l'empereur, qui seul pouvait en posséder, un rapport privilégié.

[55] En 19 *a.C*., sur des monnaies émises par les triumvirs monétaires, Auguste figurait sur un char tiré par des éléphants (cf. *RIC* I², 280, 284 et 301).

[56] Cf. G. CHARLES-PICARD, *op. cit*., p. 7, p. 232 *sqq*.

[57] Dès 85, on trouve des trophées au revers de monnaies de bronze : cf. *BNC* III, p. 282, n° 312, pl. CII ; p. 287, n° 350, pl. CV.

Parmi les trophées qu'il érigea dans Rome, deux sont particulièrement célèbres : les trophées dits « de Marius » [fig. 3-4], dressés depuis le XVI^e^ siècle, à l'entrée de la place du Capitole. Les statues commémoraient vraisemblablement le double triomphe célébré en 89 sur les Germains et les Daces, et devaient se trouver, à l'origine, au sommet de l'un des arcs érigés par l'Empereur dans la Ville.

À côté des monuments et des monnaies, Domitien exploita un autre moyen pour mettre en valeur sa dynastie et sa personne : il célébra, comme Auguste, des Jeux Séculaires. Par cette cérémonie très symbolique, il ouvrait une nouvelle ère de paix et de prospérité.

3- *Les Jeux Séculaires de 88 : une célébration phare à une date symbolique*

Domitien décida de célébrer des Jeux Séculaires en 88, soit 104 ou 105 ans après ceux qu'Auguste avait fêtés en 17 avant notre ère [58]. Or ce délai ne correspondait ni au cycle étrusque de 100 ans, ni au cycle oriental de 110 ans [59]. On sait, par les monnaies romaines frappées en 88, que Domitien respecta la procédure rituelle des Jeux Séculaires augustéens, accomplissant lui-même les sacrifices, comme le firent Auguste et Agrippa [60]. Il est donc vraisemblable que, suivant le modèle augustéen, Domitien ait voulu donner à la célébration de ses Jeux une connotation tout aussi personnelle et dynastique que son prédécesseur.

Or, par le choix de l'année 88, l'Empereur atteignit ce double objectif. En effet, selon le mode de calcul mis en place par Auguste [61], l'année 88 correspondait à trois anniversaires liés à sa dynastie et à sa personne :

– le 20^e^ anniversaire de l'accession de Vespasien à l'Empire (*vicennalia* du *dies imperii* de Vespasien, 1^er^ juillet 69) ;

– le 20^e^ anniversaire de son propre sauvetage miraculeux par Jupiter sur le Capitole (décembre 69) ;

– le 10^e^ anniversaire (*decennalia*) de la mort de son père (23 juin 79).

Ainsi, Domitien ouvrit le nouveau siècle tout en commémorant trois anniversaires essentiels dans sa conception du pouvoir, qu'il détenait de son père devenu dieu et du plus grand des dieux, Jupiter Capitolin. Par le choix de la date et la direction personnelle des rites, Domitien s'appropriait la cérémonie séculaire et proclamait une nouvelle fois qu'avec lui s'ouvrait un

---

[58] Selon si l'on compte les années de façon exclusive ou inclusive. Sur le choix de l'année 88, voir M. SUSPLUGAS, « Sur la date des Jeux Séculaires de Domitien », *L'Antiquité Classique* 71, 2002, p. 151-159.

[59] Chez les Étrusques, les cérémonies séculaires, décidées lors d'une catastrophe ou d'une épidémie, avaient pour objectif de fermer un siècle et de mettre un terme à ces malheurs ; à l'inverse, les cérémonies d'influence orientale ouvraient un siècle nouveau et meilleur sous la bienveillance des dieux.

[60] H. PAVIS D'ESCURAC, « Siècle et Jeux Séculaires », *Ktèma* 18, 1993, p. 79-89. Sur les monnaies de 88, cf. J. SCHEID, « Déchiffrer des monnaies. Réflexion sur la représentation figurée des Jeux Séculaires », dans *Images romaines (Actes de la table ronde organisée à l'École normale supérieure, 1996)*, Paris, 1998, p. 13-35.

[61] Le renouvellement décennal du *dies imperii* avait lieu au bout de neuf ans, la fête étant célébrée au début, et non à la fin, de la dixième année (DION CASSIUS, 54, 12, 4-5) ; de la même façon, les fêtes vicennales étaient programmées au bout de dix-neuf ans. D'après Dion Cassius, ces règles furent en vigueur jusqu'aux Sévères. Pour plus de détails, voir A. CHASTAGNOL, « Les fêtes décennales de Septime Sévère », *BSAF*, 1984, p. 91-107.

nouveau siècle de paix et de prospérité [62]. L'année suivante lui donna raison en lui accordant de nouvelles victoires donnant lieu à un double triomphe [63].

Domitien alla dès lors encore plus loin dans le renforcement de son pouvoir.

4- *L'apothéose de la dynastie : un temple-mausolée*

Domitien transforma sa maison natale en temple de la dynastie flavienne, dont la fonction principale serait d'accueillir les cendres des Flaviens divinisés [64] : celles de Vespasien, de Titus et de sa nièce Julie. On sait que les cendres de Domitien y furent déposées par sa nourrice Phyllis, après avoir été mêlées à celles de Julie, afin, sans doute, d'éviter leur dispersion [65].

Le temple de la Gens Flavia est signalé par des sources tardives qui le situent dans la XIVe Région, près du temple de Quirinus et des jardins de Salluste, et des thermes de Dioclétien, dans la zone comprise entre le croisement de la rue du XX Settembre et la rue des Quattre Fontane, à côté de l'église S.ta Susanna [66].

5- *La sacralité de l'Empereur Victorieux et de son image* [fig. 5]

Le pouvoir de l'Empereur étant d'essence divine, par conséquent, sa personne prenait un caractère sacré.

a- Les appellations sacralisantes

Les appellations conférant à la personne de l'Empereur un caractère sacré foisonnent dans la littérature de cour. Domitien en bénéficia, comme ses prédécesseurs mais il montra aussi, dans ce domaine, son esprit novateur. Voici quelques exemples parmi les plus significatifs :

– pour l'honorer on utilisa pour la première fois de manière officielle l'épithète *sacratissimus* [67]. Cette épithète le rendait semblable aux dieux. On lui a reproché le choix de ce superlatif alors que le chemin avait été préparé par Auguste qui avait accepté d'Ovide l'appellation de *sacratus* [68], premier degré de la formule *sacratissimus imperator*, que les Empereurs suivants, comme Trajan, adoptèrent sans que cela choque les esprits ou soulève la polémique. Le règne de Domitien fut donc une charnière dans cette évolution.

– *Dominus et deus*, maître et dieu : selon Suétone [69], Domitien exigea d'être appelé *dominus et deus*, à la fois dans les écrits et dans les audiences. Un titre qui était donc officiel et qui déclencha la haine de ses contemporains.

---

[62] M. SUSPLUGAS, « Topographie et idéologie : le Forum de Domitien sur l'Argilète », *Rivista Storica dell'Antichità* 32, 2002, p. 155-156.
[63] SUÉTONE, *Dom.*, 6, 2.
[64] Suétone (*Dom.*, 1, 1) indique un lieu précis « ad Malum Punicum ». Voir aussi *Dom.*, 5, 2.
[65] SUÉTONE, *Dom.*, 17, 7 ; J. ARCE [1988 réimpr. 1990], p. 2.
[66] *Curiosum* et *Notizia Vrbis Romae* ; voir aussi R. LANCIANI, *Forma Vrbis Romae* (rééd.), Rome, 2007, pl. 16.
[67] O. HILTBRUNNER, « Die Heiligkeit des Kaisers. Zur Geschichte des Begriffs *sacer* », *FMS* 2, 1968, p. 1-9.
[68] OVIDE, *Fastes*, II, 60.
[69] *Dom.*, 12, 4-5.

Fig. 5. Statue de Domitien. Musée du Vatican (cliché de l'auteur).

b- La statue équestre de Domitien

Domitien fit ériger, au beau milieu du Forum romain, une statue équestre colossale, connue sous le nom d'*Equus Domitiani*. La statue équestre est le monument honorifique le plus antique et le plus répandu du monde classique. L'iconographie équestre rappelait immédiatement le courage et le pouvoir du personnage représenté. Au I^er^ siècle av. notre ère, la statue équestre devint l'instrument principal de propagande des familles puissantes. À partir d'Auguste, l'érection de statues équestres sur le Forum romain, cœur politique de Rome, devint un privilège quasi exclusif de l'empereur et de sa famille.

La statue équestre de Domitien exaltait le triomphateur, mais aussi le protecteur de l'Empire. La main droite de l'Empereur, tendue vers l'avant, semblait interdire les combats et, sur sa main gauche, une statuette de Minerve brandissait la tête de Méduse [70]. Des fouilles effectuées sur le forum Romain ont mis à jour le socle du monument. Ce socle couvrait une aire de 96 m² [71]. Le cheval était six fois plus grand que nature. Par sa situation au centre du Forum romain, l'*Equus Domitiani*, image impressionnante du pouvoir impérial, était le symbole de la mainmise que l'Empereur voulait avoir sur les affaires politiques et religieuses de l'État.

Autre symbole fort du règne : le palais que Domitien se fit construire sur le Palatin.

6- *Le palais impérial, expression du monarque absolu*

Domitien fit construire, sur la partie sud-est du Palatin, un palais somptueux qui s'articulait en trois corps : une partie publique, une partie privée réservée à l'Empereur et une partie extérieure dont la fonction est mal connue et qu'on appelle stade. L'ensemble est aujourd'hui très ruiné, mais on distingue encore l'articulation du palais.

[70] *Silves*, I, 1, 37-40.
[71] Pour plus de précisions archéologiques, cf. C.F. GIULIANI, *LTVR* II, p. 228-229, et fig. 77-80.

Dans la partie officielle se trouvaient deux salles, d'environ 30 mètres de haut, superbement décorées, où l'Empereur tenait audience en majesté, isolé dans une abside. Dans les appartements, Domitien avait fait élever un petit temple dédié à Minerve, sa déesse protectrice.

Le palais de Domitien était, par sa conception architecturale, l'affirmation formelle de la volonté d'un prince qui désirait régner en monarque dont le pouvoir était d'essence divine. Pour la première fois, le palais répondait de manière fonctionnelle aux exigences politiques du pouvoir impérial puisqu'il réunissait palais officiel et demeure privée. En cela, le palais de Domitien constitua un tournant dans l'histoire de l'architecture palatiale et l'exercice du pouvoir [72].

La Rome de Domitien : l'urbanisme, instrument de propagande

Domitien mit l'urbanisme au service de sa propagande et, sous son règne, une véritable géographie politique et sacrée se dessina dans Rome. L'un des éléments clefs en était le forum que l'empereur fit construire sur un emplacement *a priori* étonnant.

L'Argilète pour un forum impérial : un choix subtil

Étroite rue commerçante, l'Argilète semble inadaptée à la majesté d'un forum impérial [73] et surtout contradictoire avec les autres constructions de Domitien – que ce soit son palais, le temple-mausolée ou sa statue équestre. Contradictoire aussi avec l'image que l'on a de cet empereur souvent présenté comme orgueilleux et mégalomane [74].

Pour expliquer la décision de Domitien, on avança souvent qu'il avait voulu implanter son forum entre le Forum *Augustum* et le Temple de la Paix, pour se placer symboliquement entre Auguste, le fondateur de l'Empire et Vespasien, son père, le fondateur de la dynastie régnante. En outre, Domitien ouvrait son forum sur les autres et réalisait l'unité des forums impériaux [75], complexe monumental où étaient rassemblées, au cœur de Rome, les fonctions politiques, religieuses et administratives de la cité.

Ces explications sont justes. Cependant, d'autres raisons ont vraisemblablement poussé Domitien à construire son Forum à cet endroit. Des éléments liés à la topographie, à l'histoire

---

[72] R. TURCAN, *Vivre à la cour des Césars*, Paris, 1987, p. 28-32. Celui-ci souligne avec justesse que, « avec Domitien, la maison du prince est devenue le palais de l'empereur, siège et centre d'un pouvoir surhumain ». Voir aussi L. SASSO D'ELIA, *LTVR* II, p. 40-45. Sur le palais voir aussi M. ROYO, *Domus Imperatoriae : topographie, formation et imaginaire des palais impériaux du Palatin (IIe siècle av. J.-C. – Ier siècle ap. J.-C.)*, Rome, 1999 et du même auteur « De la Domus Augusti au Palatium Caesarum : nouvelles approches et bilan des vingt dernières années de recherche sur le Palatin impérial (Ier s. av. – IIIe apr J.-C.) », dans *La ville de Rome sous le Haut Empire*, *Pallas* 55, Toulouse, 2001, p. 53-88.

[73] Pour donner au nouveau forum 45 m de largeur, l'architecte Rabirius dut supprimer le portique occidental du temple de la Paix (R. SABLAYROLLES, « Domitien, l'Auguste ridicule », *Pallas* 40, 1994, p. 127).

[74] Voir par ex. E. de Ruggiero qui souligne, à la suite de St. GSELL (*Essai sur le règne de l'Empereur Domitien*, Paris, 1894, p. 91) l'orgueil de Domitien qui voulait des palais dont la grandeur et l'élégance correspondent à sa puissance (*Dizionario epigrafico di Antichità romane*, II/3, Rome, 1961, p. 2021).

[75] J.C. ANDERSON, « The Historical Development of the Imperial Fora », *Latomus* 82, 1984, p. 138 ; R. SABLAYROLLES, *Pallas* 40, 1994, p. 127 (R. Sablayrolles ajoute que Domitien désirait être le plus proche d'Auguste) ; H. BAUER, « Il Foro Transitorio e il Tempio di Giano », *RendPontAccad* 49, 1976/77, p. 117-148.

et à la mythologie du lieu ont, en effet, très certainement intéressé l'Empereur. Ces éléments servaient sa conception du pouvoir impérial, telle qu'il l'exprima dans ses actes, sur les monnaies romaines ou dans ses constructions.

Plusieurs facteurs pourraient ainsi avoir influencé l'Empereur :

– la position privilégiée de l'Argilète dans la Rome des origines ;

– les multiples aspects de Janus, le dieu de l'Argilète ;

– la position du futur forum par rapport aux autres monuments clefs du règne [76].

1- *Le premier carrefour de Rome*

À l'origine, l'Argilète était en effet le premier carrefour routier de Rome : les principales voies de communication convergeaient en son centre, exactement au centre du futur forum de Domitien. Au I^er^ siècle, l'Argilète était certes devenu un étroit couloir, entre les Forums *Iulium* et *Augustum* et le Temple de la Paix mais, malgré ses dimensions réduites, le site n'en restait pas moins l'un des lieux clefs de la Rome primitive.

En créant là le nouveau centre politique, religieux et symbolique de la Ville, Domitien effectuait un retour aux origines de Rome et donnait à un monument qui symbolisait sa personne une position centrale, reflet de la centralisation du pouvoir et de la place désormais prédominante de l'Empereur.

2- *Janus, le dieu de l'Argilète*

Sur l'Argilète se trouvait le sanctuaire de Janus, dieu aux multiples aspects et fonctions, qui offrait à Domitien de quoi alimenter sa conception du pouvoir impérial.

En effet, d'après la légende, Janus avait été, à l'origine, le premier roi du Latium, régnant à Rome du haut du Capitole. Un dieu roi présentait un grand attrait pour Domitien qui régnait en monarque absolu depuis son palais du Palatin.

Janus était aussi considéré par certains philosophes, notamment les néo-pythagoriciens, comme un dieu solaire. Domitien, quant à lui, prétendait être assimilé à Apollon, dieu solaire et manifestation lumineuse de son père Jupiter. Les monnaies témoignent de cette ambition.

Janus était également le maître et le symbole du Temps, créateur du Monde avec le soutien de la voûte céleste [77]. Dieu du Temps, Janus était aussi le dieu du renouvellement des siècles et le dieu des commencements ; c'était lui qui ouvrait l'année (janvier) et les mois. Or, Domitien se positionnait comme le seul Maître du Temps. Tout au long de son règne, il pourchassa les astrologues, ses rivaux dans la maîtrise du temps et de l'avenir [78]. Il se glissa dans le

[76] M. SUSPLUGAS, *Rivista Storica dell'Antichità* 32, 2002, p. 105-125.

[77] La doctrine de Fonteius est rapportée par JEAN LE LYDIEN, *Des Mois*, IV, 2 ; cf. P. GRIMAL, *Le dieu Janus*, p. 101-102.

[78] Les astrologues furent chassés de Rome, en même temps que les philosophes, en 88 et en 95 (cf. EUSÈBE, *Chron. vers. lat.*, chez saint Jérôme, éd. R. Helm, Berlin, 1956, p. 191). Voir aussi le face à face de Domitien et de l'astrologue Asklétarion, rapporté par Suétone, *Dom.*, 15, 8-10.

calendrier, donnant ses noms aux mois de septembre et octobre [79]. Enfin, en célébrant des Jeux Séculaires, Domitien renouvela les siècles avec Janus.

Janus était encore le dieu de la Paix victorieuse. Auguste avait remis à l'honneur le culte du dieu en fermant les portes de son sanctuaire, signe de la paix retrouvée. À la fin du I^er^ siècle, le sanctuaire de Janus était devenu le centre d'un vaste ensemble architectural et symbolisait le passage qui menait du temple de Mars Vengeur (sur le forum d'Auguste) au Temple de la Paix (Vespasien).

Domitien avait sans aucun doute ce schéma topographique présent à l'esprit lorsqu'il choisit l'emplacement de son Forum. Il fit du nouveau centre politique et religieux de Rome la voie qui conduisait de la Guerre à la Paix et maintenait, gardée par le sanctuaire de Janus qui en marquait le seuil, cette paix éternelle. En outre Domitien se présentait lui-même, à l'image de Janus, comme celui qui apportait la paix par ses victoires, comme le montrent les monnaies et monuments diffusant l'image de l'Empereur triomphateur et pacificateur.

La conception d'une géographie sacrée à l'échelle de la Ville **[fig. 6]**

Un autre facteur fut déterminant pour Domitien le choix du site du nouveau Forum : placé sur l'Argilète, il occupait une position particulière par rapport à des monuments clefs de Rome.

En effet, Domitien, secondé par son architecte Rabirius, conçut à l'échelle de la Ville un projet urbain grandiose, articulant ses constructions par rapport aux édifices déjà en place. Il s'inscrivait ainsi dans la lignée de César et d'Auguste qui avaient mis progressivement leur empreinte sur l'espace, tout en surpassant ses prédécesseurs par l'ampleur et la cohérence de son programme. Car Domitien eut une vision globale de la Ville et ses constructions furent le reflet de sa conception du pouvoir. Il mit à son tour le forum Romain sous la tutelle de sa dynastie avec en périphérie le temple de Vespasien divinisé et l'arc de Titus et, au centre, l'*Equus Domitiani*. Les constructions devenaient le miroir des convictions de Domitien qui s'appuya au début de son règne sur sa légitimité dynastique.

Le forum de Domitien occupait, quant à lui, une position privilégiée par rapport aux autres monuments flaviens. Il se trouvait, en effet, sur un axe qui passait par le stade construit par Domitien sur le Champ de Mars et le Colisée bâti par les Flaviens. Cet axe était parallèle à un autre qui reliait l'Odéon de Domitien sur le Champ de Mars, le temple de Vespasien divinisé, l'*Equus Domitiani* et l'arc de Titus [80], et qui était confondu avec l'axe du forum Romain [81]. Une ligne, perpendiculaire à ces deux axes, reliait la statue équestre et le forum de Domitien [82]. L'importance de ce schéma géométrique pourrait laisser supposer que le mausolée Flavien se trouvait là où passait cette droite sur le Quirinal.

---

[79] Domitien donna à septembre et octobre les noms de *Germanicus* et *Domitianus* pour commémorer son avènement et sa naissance (SUÉTONE, *Dom.*, 13, 9). DION CASSIUS, LXVII, 4.

[80] Son emplacement permet de penser que l'arc de Titus contrebalançait le temple de Vespasien et Titus divinisés (P.J.E. DAVIES, *Death and the Emperor*, p. 144).

[81] M. Torelli avait déjà mis en lumière l'agencement des monuments flaviens dans l'espace des *Fora* (« Culto imperiale e spazi urbani in età Flavia », *L'Urbs* 1987, p. 563-582).

[82] La forme même du Forum *Transitorium*, étroite et allongée, accentuait la fonction de ligne de force que représentait l'axe longitudinal, impression que donnaient déjà les Forums *Iulium* et *Augustum* (R. SABLAYROLLES, *Pallas* 40, p. 130).

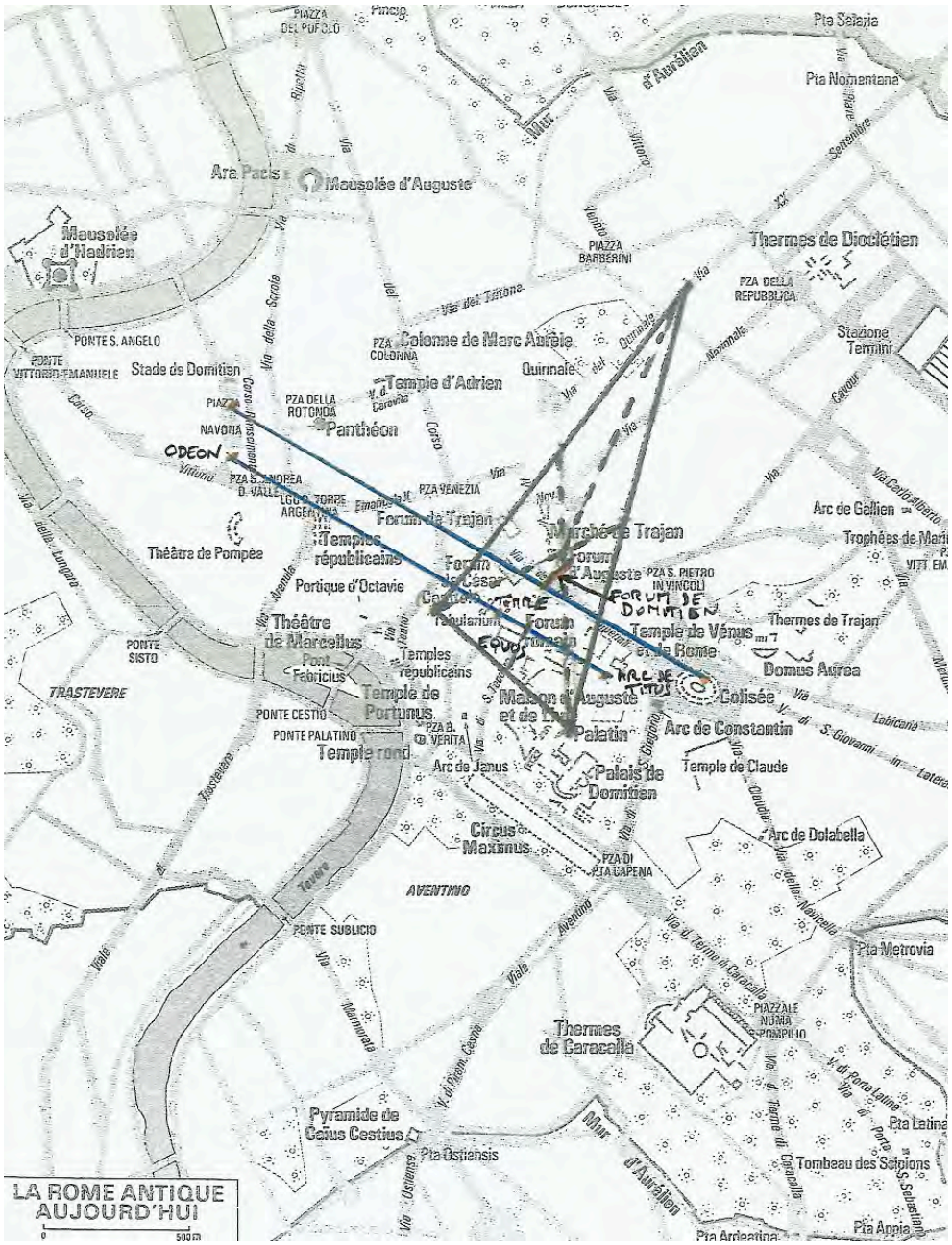


Fig. 6. La Rome de Domitien (d'après F. Coarelli, *Guide archéologique de Rome*, Paris, 1994, p. 13).

Domitien aurait donc fondé « sa » Ville en s'inspirant de la pratique étrusque de fondation des cités articulées par le *decumanus* (axe est-ouest) et le *cardo* (axe nord-sud). Il traça des axes le long desquels il construisit ou acheva des monuments qui célébraient les trois points d'ancrage de sa politique : Jupiter, avec l'odéon et le stade, construits pour les Jeux Capitolins, la dynastie flavienne, avec le temple de Vespasien divinisé, l'arc de Titus, le Colisée et le mausolée Flavien, et le charisme de l'empereur, exalté par sa statue équestre et son forum. En plaçant ces deux derniers édifices au centre de ce schéma, Domitien se trouvait lui-même au carrefour des axes, comme s'il avait voulu insister sur le fait que l'Empereur devait devenir l'élément central et unique du pouvoir, passant du monarque, comme Auguste qui affectait de partager le pouvoir avec le Sénat, au monarque absolu.

En outre, le forum de Domitien se trouve au centre d'un triangle dont les sommets sont le temple de Jupiter Capitolin, le mausolée Flavien du Quirinal et le palais flavien du Palatin, phares de la nouvelle Rome de Domitien.

Conclusion

Dans l'agencement des monuments romains apparaissent donc, comme dans le monnayage frappé par l'atelier de Rome, les trois piliers de la « théologie » de Domitien : son élection par Jupiter, sa légitimité dynastique et le charisme de l'empereur. Son forum, au centre de ce triangle, symbolisait bien la centralisation du pouvoir impérial [83].

Au-delà de l'image négative et des clichés réducteurs lancés par les auteurs postérieurs proches du parti sénatorial, et repris par certains auteurs d'aujourd'hui, Domitien est donc un empereur qui s'inscrit dans la lignée de ses prédécesseurs, tout en étant novateur dans la mise en place d'une théologie jovienne, une monarchie de droit divin, exercée et développée par ses successeurs, ceux même que l'Histoire a retenu comme de bons empereurs, notamment Trajan.

[83] Les projets urbains de Domitien furent mis en place dès le début du règne : il acheva les édifices commencés par Vespasien et Titus, comme le Colisée et le *Templum Diui Vespasiani* et inséra progressivement ses constructions, l'Arc de Titus en 81, le Forum *Transitorium*, commencé dès 84, le stade et l'odéon, achevés en 86, le Palais, entrepris dès le début du règne et terminé en 92 et, enfin, le *Templum Gentis Flaviae* et la statue équestre, dédiée en 95.

Souvenirs lapidaires d'une reine d'Égypte

Cléopâtre Philopâtor à Tôd

Christophe Thiers

Si le nez de Cléopâtre avait été moins long,
sa face, à elle, aurait été changée,
bien avant celle du monde.
A. Allais

CLÉOPÂTRE PHILOPÂTOR a suscité ces dernières années toujours plus d'intérêt et de recherches [1]. Pour autant, au regard de l'extraordinaire renom de la reine et de cette effervescence bibliographique (et filmographique), la pauvreté de la documentation contemporaine égyptienne constitue un contraste saisissant. Les attestations dans les temples de la *chôra* restent en effet remarquables même si de rares pierres témoignent de temps à autre du souvenir de « la reine des rois ». Il m'est agréable de présenter dans les lignes qui suivent quelques modestes fragments au nom de la grande Cléopâtre, en hommage reconnaissant au professeur Jean-Claude Grenier qui a initié mes enquêtes sur les souverains lagides et m'a ouvert les portes du temple de Tôd.

Activité architecturale dans les temples égyptiens

L'activité architecturale dans les temples égyptiens a naturellement été mise à contribution dans l'étude de la fonction royale de la reine, de sa divinisation en Isis et de son intérêt pour les cultes nilotiques [2]. Cette peinture de la reine « égyptophile » a pourtant été largement mise à mal [3]. Dans le domaine d'étude de la « politique architecturale » lagide, l'attention s'est portée plus spécifiquement sur le mammisi d'Ermant [4] et le temple de Dendara, les

[1] (Chr. Thiers, CFEETK, USR 3172 du CNRS) On retiendra notamment l'éclairante mise au point de M. CHAUVEAU, *Cléopâtre au-delà du mythe*, Paris, 1998 ; *id*., « Cléopâtre, mythe et réalisé », dans Chr. Ziegler (éd.), *Reine d'Égypte d'Hétephérès à Cléopâtre*, Monaco, 2008, p. 36-43 ; *id*., « Cléopâtre », dans G. Andreu (éd.), *Inventaire de l'Égypte*, Paris, 2010, p. 183-187 (présentation synthétique) ; B. ANDREAE, K. RHEIN (éd.), *Kleopatra und die Caesaren, Hamburg Bucerius Kunst Forums 28. Oktober 2006 bis 4. Februar 2007*, Munich, 2006 ; S. WALKER, P. HIGGS (éd.), *Cleopatra of Egypt. From History to Myth*, Londres, 2001 ; S. WALKER, S.-A. ASHTON (éd.), *Cleopatra Reassessed*, *BMOP* 103, 2001 ; S.M. BURSTEIN, *The Reign of Cleopatra*, Norman, 2e éd., 2007 (1re éd., 2004) ; J. BINGEN, *Hellenistic Egypt. Monarchy, Society, Economy, Culture*, Edimbourg, 2007, p. 57-79. Pour un des derniers documents du règne, voir W. CLARYSSE, « An Account of the Last Year of Kleopatra in the Hawara Embalmers Archive », dans Gh. Widmer, D. Devauchelle (éd.), *Actes du IXe congrès international des études démotiques. Paris, 31 août-3 septembre 2005*, *BdE* 147, Le Caire, 2009, p. 69-84.

[2] Présentation rapide par S.-A. ASHTON, *Cleopatra and Egypt*, Oxford, 2008, p. 88-101.

[3] M. CHAUVEAU, *Cléopâtre au-delà du mythe*, p. 113-115.

[4] Dont vraisemblablement un bloc d'architrave *Ermant* no 171 (= R. MOND, O.H. MYERS, *Temples of Armant*, pl. 100, 14) gît encore dans la cour du temple de Montou-Rê. D'autres blocs en cours d'étude pourraient également appartenir au célèbre mammisi.

monuments les mieux documentés et/ou conservés [5], voire sur la chapelle consacrée dans le téménos de Geb à Coptos [6]. En effet, si l'on excepte ces trois sanctuaires, la présence de Cléopâtre VII dans les temples égyptiens est rare. On rappellera l'existence d'une plaquette de fondation en lapis lazuli (1,2 x 2,5 cm) dont la provenance n'est malheureusement pas connue [7]. Les deux colonnes de texte mentionnent, en écriture rétrograde : « 1. ⟨Cléopâtre⟩ et 2. son fils ⟨César⟩ ». À Médamoud, Cléopâtre VII semble avoir été présente sur les reliefs d'un kiosque mais seuls les pieds de la reine ont été conservés [8]. De même, un bloc appartenant à une collection privée a été attribué à la reine lagide, malgré l'absence de l'argument péremptoire que serait la présence de son nom [9]. Le doute demeure également à propos des chapelles du couloir intérieur du temple de Kôm Ombo [10] présentant un roi et une reine [11] dont les cartouches sont demeurés vides. La chronologie du programme de décoration, à la suite des parties au nom de Ptolémée Néos Dionysos, peut accréditer la présence de Cléopâtre VII mais sans exclure d'autres reines proches de l'Aulète, Cléopâtre Tryphaena ou Bérénice IV par exemple. Cette difficulté liée à la présence de cartouches vides se rencontre en outre dans le texte de la Cosmogonie de Khonsou à Karnak [12].

Plus récemment, un bloc remployé en bordure du dromos du temple de Louqsor a livré le cartouche de Cléopâtre VII [fig. 1] [13]. À ce court inventaire, il est possible d'ajouter des blocs provenant du temple de Tôd.

Ainsi, ce maigre tableau ne reflète guère la tradition qui fonde pour partie le pouvoir de Cléopâtre sur son intérêt envers les dieux et les clergés égyptiens [14] même si d'autres éléments plus probants sont à verser au dossier [15].

---

[5] J. QUAEGEBEUR, « Cléopâtre VII et le temple de Dendara », *GöttMisz* 120, 1991, p. 49-72 ; J. RAY, « Cleopatra in the Temples of Upper Egypt: The Evidence of Dendara and Armant », dans *Cleopatra Reassessed*, p. 9-11 ; S.-A. ASHTON, *op. cit.*, p. 88-99 ; J.-Cl. GRENIER, « Deux documents au nom de "Césarion" », dans *Hommages J. Leclant*, *BiEtud* 106/3, Le Caire, 1994, p. 247-248. R.S. Bianchi (« Images of Cleopatra VII Reconsidered », dans *Cleopatra Reassessed*, p. 15) ajoute également la porte de Kalabsha à Berlin ; voir toutefois E. WINTER, « Octavian / Augustus als Soter, Euergetes und Epiphanes: Die Datierung des Kalabscha-Tores », *ZÄS* 130, 2003, p. 197-212.

[6] Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et Dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, Louvain, 1992, p. 49-53 et p. 238-303 (chapelle décorée aux noms de Cléopâtre VII et d'Auguste) ; L. PANTALACCI, *BIFAO* 109, 2009, p. 567 et fig. 25 (blocs remployés) ; Ch. SAMBIN, « Cléopâtre VII à Médamoud », *BIFAO* 99, 1999, p. 404-405 ; S.-A. ASHTON, « Cleopatra: Goddess, Ruler or Regent », dans *Cleopatra Reassessed*, p. 25-26.

[7] D. ABOU GHAZI, *BIFAO*, 66, 1968, p. 169 ; J. QUAEGEBEUR, *GöttMisz* 120, 1991, p. 64, n. 59.

[8] Ch. SAMBIN, *op. cit.*, p. 397-409.

[9] O. PERDU, « Souvenir d'une reine ptolémaïque officiant seule », *ZÄS* 127, 2000, p. 141-152.

[10] PM VI, p. 196 (194-215).

[11] *Kom Ombos* II, n^{os} 915, 917 et 927.

[12] Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade, élaboration et évolution d'une cosmogonie (suite) : la cosmogonie du temple de Khonsou à Thèbes », *AnEphe* 117 (2008-2009), 2010, p. 87.

[13] M. BORAIK, « Les fouilles de l'allée des sphinx », dans G. Zaki (dir.), *Le domaine d'Amon-Rê : 40 ans de coopération franco-égyptienne à Karnak*, Le Caire, 2007, p. 70 et 72 ; grès ; 43 x 37 x 72 cm ; signes peints en bleu sur fond jaune. La disposition des cartouches entourés de cobras, le tout posé sur une corbeille, assure que le bloc provient d'une embrasure de porte. Je remercie Mansour Boraik, Directeur des antiquités de Louqsor et de la Haute Égypte, co-directeur du CFEETK, qui m'a donné accès à ce bloc et a autorisé la publication du fac-similé ci-dessous.

[14] D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, 1988, p. 124-125, 143-144.

[15] En dernier lieu, voir P. VAN MINNEN, « A Royal Ordinance of Cleopatra and Related Documents », dans *Cleopatra Reassessed*, p. 35-44 (avec bibliographie) ; également H. YAN, W. CLARYSSE, « Ägypten in der Verbotenen Stadt », *Antike Welt* 37/1, 2005, p. 45 et 47, fig. 1 et 3 (stèle d'offrande de la campagne au lion défunt de Léontopolis).

Seuls quelques temples de Thébaïde et ceux de Coptos et Dendara plus au nord semblent avoir été en activité durant le règne de Cléopâtre, la plaquette du Musée du Caire ne pouvant être prise en compte faute d'origine géographique connue.

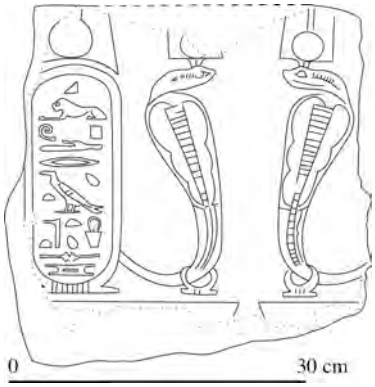


Fig. 1. Bloc remployé en bordure du dromos de Louqsor (© Chr. Thiers).

La documentation privée permet de constater un relatif essor de l'intervention des particuliers dans les programmes architecturaux des temples sous le règne de Cléopâtre avec, notamment, une prépondérance des dédicaces hiéroglyphiques et démotiques de hauts personnages de l'administration lagide (stratèges) [16] : à Thèbes, l'intervention de Callimaque lui vaut un décret d'évergétisme rédigé par les prêtres d'Amon-Rê [17] ; des travaux sont également entrepris à Médinet Habou et à Ermant par le stratège Pamontou. La réalité des interventions de ces membres de l'administration lagide doit donc être prise en considération dans le tableau de l'activité architecturale au cours du règne de Cléopâtre [18].

Les fragments de Tôd

Parmi les blocs épars recensés sur le site de Tôd [19], quinze livrent partiellement le cartouche de Cléopâtre VII Philopâtor, orienté vers la gauche ; quatorze appartiennent à une frise de

[16] 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. 290 (Callimaque), 294 et 300-301 (**53-57**) ; *id.*, « Observations sur le financement des chantiers de construction des temples à l'époque ptolémaïque », dans R. Preys (éd.), *7. Ägyptologische Tempeltagung. Structuring Religion*, Wiesbaden, 2009, p. 231-244. Pour les stratèges indigènes nommés sous les règnes de Ptolémée Néos Dionysos et de Cléopâtre VII, voir par exemple, M. CHAUVEAU, « Un stratège indigène contemporain de la dernière Cléopâtre », *RdE* 50, 1999, p. 272-274. Pour une étude récente de cette pratique avant la période ptolémaïque, N. SPENCE, « Sustaining Egyptian culture ? Non-royal initiatives in Late Period temple building », dans L. Bareš, F. Coppens, K. Smolarikova (éd.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millenium BCE*, Prague, 2010, p. 441-490.

[17] R. HUTMACHER, *Das Ehrendekret für den Strategen Kallimachos*, *BKP* 17, Meisenheim am Glan, 1965. Regravé sur une stèle de la 25e dynastie (?) ; photographie dans J.-Cl. GRENIER, « I figli di Cleopatra », dans *L'Egitto tra storia e letteratura*, *Serekh* 5, Turin, 2010, p. 134 et fig. 24.

[18] Pour Callimaque, voir L.M. RICKETTS, *The Administration of Ptolemaic Egypt under Cleopatra VII*, Ann Arbor, 1980, p. 107-109.

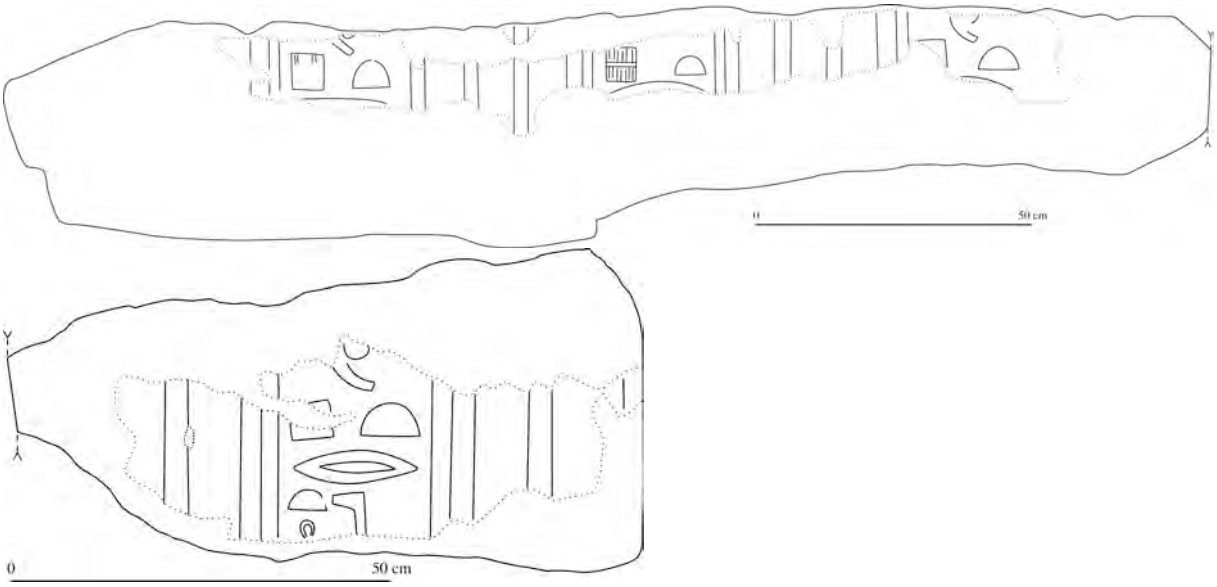
[19] Programme sur :
http://www.ifao.egnet.net/archeologie/tod/ et http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/index.php?page=tod. Tous les blocs dont il est question dans cet article sont en grès.

cartouches décorant une corniche. Lors de l'occupation copte du site, la plupart des éléments de corniches furent débités en plaques de 10 cm d'épaisseur environ, ce qui n'a guère facilité leur interprétation. Seuls deux blocs (**1** = T.255 et **3** = T.1617) ont jadis été signalés par F. Bisson de la Roque [20]. Le second, ne comportant que le seul signe du lion a été reconsidéré ultérieurement et attribué à Antonin le Pieux [21]. Pourtant, au vu de l'ensemble de la documentation réunie ci-après, on est désormais enclin à suivre la première attribution de Bisson de la Roque. Le bloc 0844 livre les restes des deux cartouches d'Antonin, le premier présentant en effet le signe du lion. Mais l'examen du bloc de corniche **3** = T.1617 est sans appel : il présente deux cartouches avec, au même niveau, le signe du lion, excluant *de facto* une attribution à Antonin dont les deux cartouches de couronnement alternent dans les frises (*Tôd*, n° 79). Ainsi, il s'agit de Cléopâtre ou, autre possibilité, d'une graphie du nom César (*infra*).

Deux autres blocs (T.2442 et T.2478) présentent le nom de Cléopâtre mais il est difficile de reconnaître de façon exclusive Cléopâtre VII (*infra*). On sait en effet qu'à Tôd, Cléopâtre II, épouse d'Évergète II, a pu prendre une place privilégiée [22].

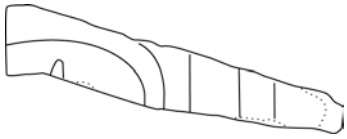
Les cartouches de Cléopâtre Philopâtor

1. T.255 [23] ; ~41 x 221 x 97 cm ; orientation : gauche. Bloc d'angle avec les restes de cartouches sur les deux côtés ; sur le petit côté (B), le mieux conservé, on lit *[...] wptr nṯr[.t mry.t] jt[=s...]* ; sur le long côté (A), *[...] wptr [...]* à trois reprises.

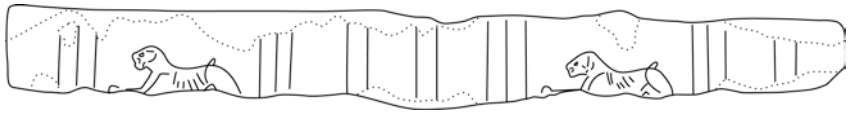


[20] F. BISSON DE LA ROQUE, *Tôd*, p. 153-154 ; voir Chr. DESROCHES NOBLECOURT, Chr. LEBLANC, *BIFAO* 84, 1984, p. 107.
[21] M. ÉTIENNE, dans *CahKarn* 10, 1995, p. 499.
[22] J.-Cl. GRENIER, « Ptolémée Évergète II et Cléopâtre II d'après les textes de Tôd », dans N. Bonacasa, A. di Vista (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* 1, *StudMat Instituto di archeologica, Università di Palermo* 4, Rome, 1983, p. 32-37.
[23] « Dans la cour, prolongement ouest du mur sud » (1933). Dans l'inventaire Bisson, le T.1918 constitue un doublon de T.255.

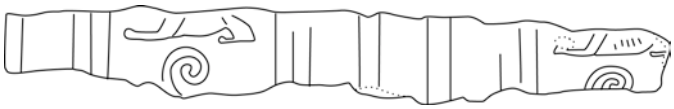
2. T.1989 [24] ; 8 x 45 x 29 cm ; orientation : gauche. Sommet d'un cartouche avec le haut du signe *q* et deux bandes verticales.



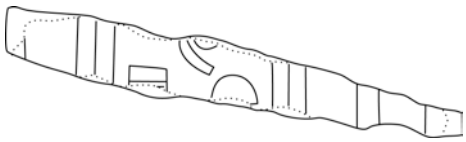
3. T.1617 [25] (= 0881) ; 12 x 112 x 51 cm ; orientation : gauche. Restes du signe du lion dans deux cartouches séparés par des bandes verticales.



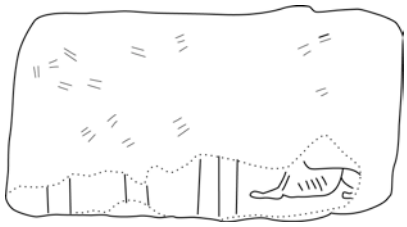
4. 0918 ; 11,5 x 88 x 71 cm ; orientation : gauche. Restes de deux cartouches avec les signes *r*/*l* et *w* séparés par trois bandes verticales.



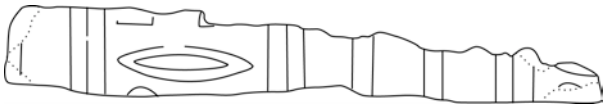
5. s.n. ; 9,5 x 61 x 33 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche avec trois signes (*wpt*) et bandes de séparation verticales de chaque côté.



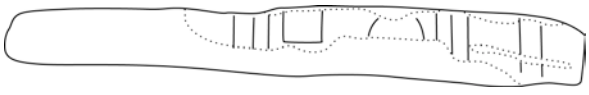
6. 0869 ; 29 x 56 x 25 cm ; orientation : gauche. Restes du signe du lion et bandes verticales à gauche. Attribution possible à cet ensemble.



7. T.1901 (= 0848) ; 12 x 78 x 72 cm ; orientation : gauche. Restes de deux cartouches avec les signes *ptr*. Raccord avec le fragment **5** ?

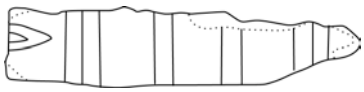


8. s.n. ; 9 x 76 x 33 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche avec deux signes (*pt*) et bandes de séparation verticales de chaque côté.



[24] « Sud, village 4 » (1936). L'échelle du bloc T.255B est valable pour tous les blocs suivants.
[25] 1935.

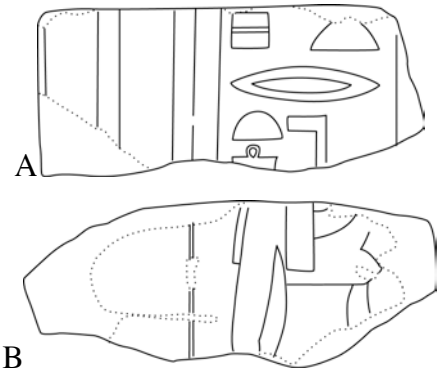
9. 0852 ; 10 x 77 x 72 ; orientation : ø [26]. Restes d'un signe *r* et de bandes de séparation verticales.



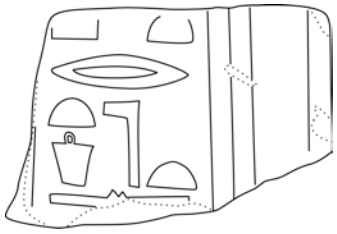
10. s.n. ; 23 x 51 x 80 cm ; orientation : gauche.

A : sur la face principale, restes d'un cartouche (*ptr nṯr[.t] [mry.t] jt[=s]*) et bandes de séparation verticales à gauche.

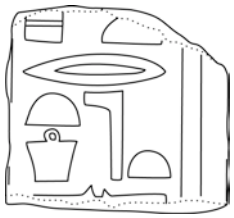
B : sur le revers, buste d'une déesse tournée vers la droite ; creux.



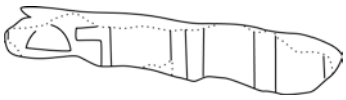
11. s.n. ; 28 x 42 x 25 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche (*ptr nṯr.t [mry.t] jt=s*) et bandes de séparation verticales à droite.



12. s.n. ; 27 x 29 x 21 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche (*ptr nṯr.t [mry.t] jt=s*).

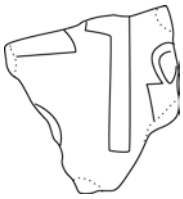


13. s.n. ; 8 x 45 x 41 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche avec deux signes (*nṯr[.t mry.t] jt[=s]*) et deux bandes verticales de séparation à droite.

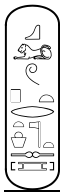


14. s.n. ; 9,5 x 44 x 25 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche avec trois signes (*nṯr.t [mry.t] jt[=s]*).

15. s.n. ; 23,5 x 22 x 9,5 cm ; orientation : gauche. Restes d'un cartouche horizontal (*nṯr.t [mry.t] jt[=s]*).



[26] Gauche, d'après les autres fragments.

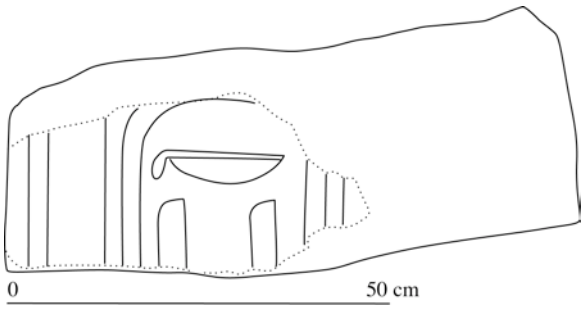


L'ensemble de ces fragments permet de restituer sans nul doute possible le cartouche de ⟨Cléopâtre Philopâtor⟩, ⟨*qlwptr nṯr.t mry.t jt≈s*⟩ [27]. Seul le dernier bloc n'appartient pas à un élément de décoration de corniche mais à un bandeau de texte ou à une scène d'offrande.

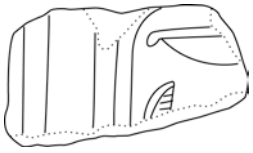
Les cartouches au nom de César

Trois blocs de corniche livrent le début du nom César (⟨*ky [...]*) orienté vers la droite, deux autres conservent les bribes d'un ou deux *yod*, trois autres encore la dernière lettre du nom (⟨*[...]s*⟩).

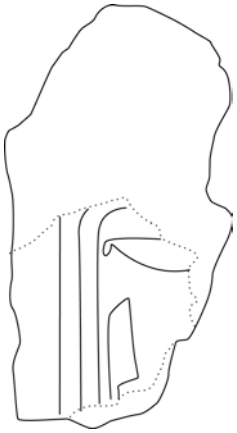
1. T.2266 (= 0863) [28] ; 28 x 75 x 85 cm ; orientation : droite. Restes du sommet du cartouche royal (*ky*) et bandes verticales de part et d'autre.



2. 0871 ; 58 x 26 x 49 cm ; orientation : droite. Restes du sommet du cartouche royal (*ky*) et bandes verticales à gauche.



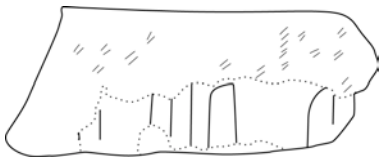
3. 0897 ; 18 x 31 x 31 cm ; orientation : droite. Restes du sommet du cartouche royal (*ky*) et bandes verticales à gauche.



[27] En dernier lieu, J. HALLOF, *Schreibungen der Pharaonennamen in den Ritualszenen der Tempel der griechisch-römischen Zeit Ägyptens*, *SRaT* 4/1, Dettelbach, 2010, p. 267. Les attestations de Tôd sont désormais à ajouter à cet inventaire.

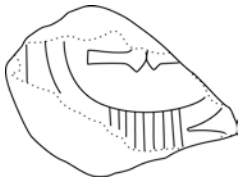
[28] « Ouest de la maison Gaddis » (1937).

4. 0548 ; 18,5 x 50 x 42 cm ; orientation : droite. Restes du cartouche royal (*y*) ; martelé et retaillé en chapiteau.

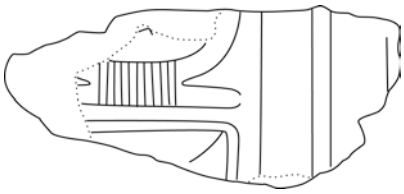


5. T.196 (= 0914) ; 13,5 x 34 x 21 cm ; orientation : droite. Restes d'un *yod* ; courbure de corniche.

6. 0883 ; 22 x 31 x 14 cm ; orientation : ø. Restes d'un *s* de fin de cartouche.

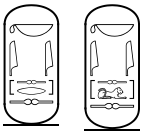


7. 0626 ; 24,5 x 56 x 41 cm ; orientation : ø. Restes de la partie inférieure (lettre *s* ?) d'un cartouche sur le signe de l'or.



8. T.175 ; 16 x 28 x 10 cm ; « cartouche de César », d'après le journal de fouilles de F. Bisson de la Roque. Le bloc n'a pas été retrouvé.

Les blocs de corniche présentent partiellement le nom de César, qu'il est possible de restituer sans trop de difficultés, avec toutefois plusieurs variantes possibles [29] ; orientés vers la droite, ils doivent appartenir à la moitié nord de la façade du temple ou à la paroi extérieure nord du premier vestibule.



À l'exception du dernier bloc de la série de Cléopâtre, ces deux ensembles sont d'une grande homogénéité puisqu'ils appartiennent à la décoration sommitale des parois extérieures du temple. D'après l'agencement des cartouches, le bloc **1** occupait l'angle nord-ouest du premier vestibule. Il n'y a pas d'alternance dans la succession des cartouches : Cléopâtre est seule présente sur la partie nord, ⟨César⟩ occupait vraisemblablement la moitié sud. La petitesse des fragments conservés empêche pourtant d'assurer une répétition du même cartouche ⟨César⟩, selon l'agencement de ceux de Cléopâtre, ou une alternance de deux cartouches (par exemple ⟨Autokrator⟩ ⟨César⟩ ou ⟨Ptolémée⟩ ⟨César⟩).

[29] En dernier lieu, J. HALLOF, *Schreibungen der Pharaonennamen in den Ritualszenen der Tempel der griechisch-römischen Zeit Ägyptens*, *SRaT* 4/1, Dettelbach, 2010, p. 265 (Césarion à Ermant pour les deux variantes proposées ci-dessus) ; *id.*, 4/2, p. 33-34 (Auguste).

Concernant la chronologie de la mise en place du programme décoratif, on se souviendra que les parois extérieures du temple sont longtemps restées anépigraphes. Sous Cléopâtre VII, les ouvriers se concentrèrent donc sur la décoration de la corniche rythmée par les cartouches royaux et les bandes régulières de trois palmes. Ce n'est que sous Antonin le Pieux que les scènes furent réalisées, pour partie, sur les parois [30], avec de bas en haut : scène, bandeau de frise, frise sous la corniche et tore (cf. *Tôd*, n^{os} 76-79 pour la paroi nord). Un bloc (T.2000) porte les restes des cartouches d'Antonin (Autocrator et Antoni[n]), orientés vers la droite, et d'une aile de faucon (avec sceptre-*ouas* et signe-*chen*) [31] : symétrique à *Tôd*, n^{o} 79, il devait décorer la moitié sud (façade et mur sud) du premier vestibule. Il est a noter qu'aucun bloc de corniche portant les cartouches d'Antonin le Pieux n'a été identifié sur le site, ce qui laisse fortement suggérer que cette partie n'a pas été touchée par les compléments décoratifs romains. En se fondant sur *Tôd*, n^{o} 79 sur le côté nord du premier vestibule, il est donc séduisant de placer au-dessus du bandeau de couronnement portant les cartouches du Romain, les seuls éléments de couronnement monumental dont nous disposons, c'est-à-dire les blocs au nom de Cléopâtre VII [fig. 2].

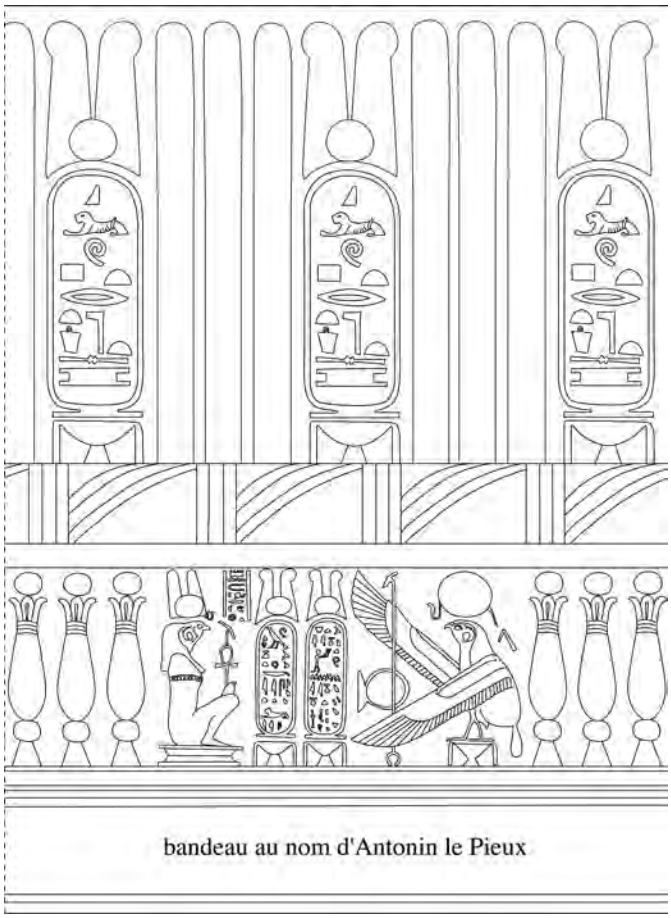


Fig. 2. Proposition de reconstitution du couronnement extérieur nord du temple de Tôd (d'après *Tôd*, n^{os} 78-79) avec la corniche vue en déroulé (© Chr. Thiers).

[30] Voir le soubassement inachevé du mur sud du premier vestibule, *Tôd* III, p. 27, I-III.
[31] Relief dans le creux ; 20 x 46 x 61 cm ; d'après le registre de Bisson de la Roque : « Sud, village 4 » (1935).

Toutefois, le dernier bloc de la série de Cléopâtre appartient à un bandeau de texte ou à une scène et enrichit donc ce que l'on peut supposer du programme iconographique mis en place au cours de ce règne. Les deux blocs T.2442 et T.2478 [fig. 3-4] déjà évoqués mentionnant une Cléopâtre pourraient en toute hypothèse appartenir à ce programme décoratif [32].

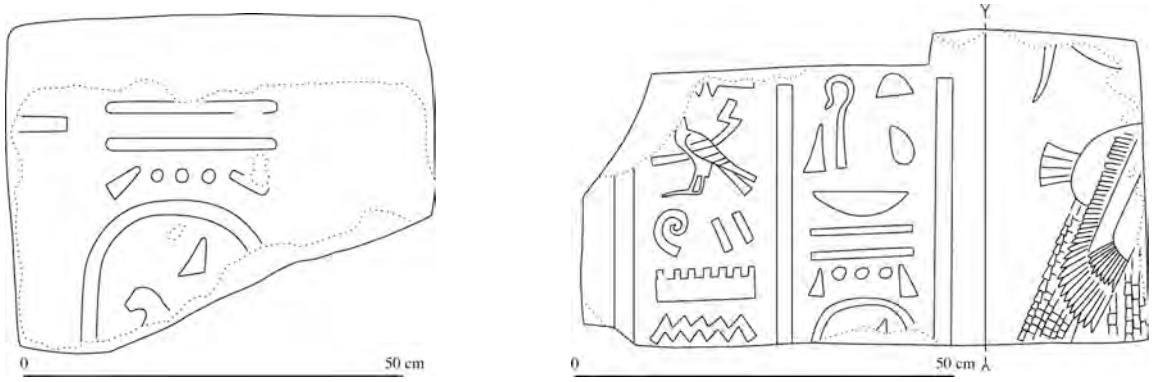


Fig. 3-4. Blocs T.2442 et T.2478 (© Chr. Thiers).

Il reste encore à tenter de déterminer avec qui la « déesse qui aime son père » partageait la décoration de la corniche ceinturant le temple de Montou-Rê, sur sa partie méridionale. La question pourrait paraître résolue à la mention d'un bloc vu jadis par G. Daressy, « provenant sans doute du temple et taillé plus tard en forme de cuve », mentionnant *[...Kys]rs pꜣ nṯr mr(y) jt⸗f (mry) mw.t⸗f⌋ [mry] Mnṯ[w]* « ⌊... César, le dieu Philopâtor et Philomètor⌋ [aimé] de Montou […] » [33]. Ce bloc n'a malheureusement pas été retrouvé sur le site mais il atteste de la présence de Césarion à Tôd en compagnie de sa mère, établissant un repère chronologique pour une phase de décoration du temple ou d'un monument voisin, entre l'été 44 et 31 [34].

Outre la séquence signalée ci-dessus, Césarion est habituellement désigné comme ⌊Ptolémée dit César⌋ ou par l'association des deux cartouches : « le roi de Haute et Basse Égypte, maître du Double-Pays, ⌊Ptolémée⌋, le fils de Rê, maître des couronnes, ⌊César⌋ » [35]. La tablette en lapis-lazuli publiée par Dia Abou Ghazi en 1968 (*supra*) présente toutefois le seul cartouche ⌊César⌋, graphié avec un *q* à l'initiale. C'est également cette graphie qui prévaut – sans ambiguïté pour l'attribution à Césarion – lorsque le jeune roi est associé à sa mère :

[32] Bloc T.2442 : 42 x 56 x 68 cm ; grès ; creux ; revers avec décoration de façade de palais en relief (crypte ?) ; bloc T.2478 : 42 x 74,5 x 46 cm ; grès ; creux ; à gauche, deux colonnes de textes orientées vers la gauche (*1. smꜣwy mn[w...] 2. ḥqꜣ.t nb(.t) Tꜣ.wy ⌊Q[...]⌋*) et à droite, restes d'une coiffe (dépouille de vautour et disque solaire enserré [?] avec uraeus) de reine/déesse tournée vers la droite ; la scène est en retrait de 1 cm par rapport aux colonnes de texte (montant de porte ?).

[33] G. DARESSY, *RecTrav* 14, 1893, p. 30 (XLV).

[34] Sur la date de naissance de Césarion en 44 (plutôt que 47 habituellement retenu), J.-Cl. GRENIER, dans *Hommages J. Leclant*, p. 247, n. 1 ; *id.*, dans *L'Egitto tra storia e letteratura*, p. 132-133, suivant en cela J. CARCOPINO, *Passion et politique chez les Césars*, Paris, 1958, p. 37 ; B. MARZULLO, « Un certo Cesarione », *Philologus* 150/1, 2006, p. 85-94 (né en 47) ; Cl. ROLLEY, « Kleopatras Kinder », dans B. Andreae, K. Rhein (éd.), *Kleopatra und die Caesaren*, p. 164 et n. 1 (avec bibliographie) ; Chr. BENNETT, « Ptolemy XV Cæsarion », 2010 : http://www.tyndalehouse.com/egypt/ptolemies/ptolemy_xv.htm.

[35] L*D* IV, 65a (mammisi d'Ermant).

« ⟨Cléopâtre⟩ et son fils ⟨César⟩ » [36]. L'exemple du mammisi d'Ermant (L*D* IV, 65a) montre également l'alternance des cartouches de ⟨Cléopâtre la déesse Philopâtor⟩ et de ⟨Ptolémée dit César, vivant à jamais, aimé de Ptah et d'Isis⟩ – orientés dans le même sens – sur la frise de corniche.

Les seuls éléments de cartouches conservés – César – peuvent également être attribués à Auguste. Tout comme dans l'hypothèse Césarion, aucun reste d'éléments discriminants appartenant au nom du Romain (*Hrmys* ou Autokrator) n'a toutefois été identifié dans les dépôts lapidaires de Tôd [37]. La seule désignation « César » (Grenier Type B), semble réservée à la documentation démotique, si l'on excepte la stèle hiéroglyphique Bucheum n° 13 (Copenhague NCG ÆIN 1682) où César est suivi de la séquence *ntf mḥ=tj* [38].

Les attestations d'Auguste dans les temples égyptiens de la région thébaine sont relativement importantes [39] : on rappellera la reprise de la décoration aux temples d'Opet et de Khonsou [40] à Karnak [41], les travaux au temple de Mout à Karnak-Sud (dont l'enceinte fut reprise sous Tibère) [42], la gravure du relief de la chapelle adossée au temple de Deir el-Médineh [43], l'enceinte et le propylône de Médamoud [44], une porte secondaire aujourd'hui disparue bâtie entre le propylône et le temple d'Isis de Deir Chélouit [45]. Parmi les blocs inédits remployés dans l'église bâtie sur le parvis du temple de Louqsor, Auguste est désigné comme le « Romain » [46]. D'autres pierres à son nom sont visibles dans les édifices à l'ouest du temple de Louqsor [47].

---

[36] Stèle Louvre 335 = IM 8 ; voir H. HEINEN, « Cäsar und Kaisarion », *Historia* 18, 1969, p. 185-186 = *id*., *Kleopatra-Studien. Gesammelte Schriften zur ausgehenden Ptolemäerzeit*, *Xenia* 49, Constance, 2009, p. 158-159.

[37] Les autres éléments de titulature n'apparaissant pas sur les corniches où seuls les cartouches sont gravés ; sur la titulature d'Auguste, J.-Cl. GRENIER, *Titulatures*, p. 9-16 ; en dernier lieu R. GUNDLACH, « Augustus als Pharao. Zur Vorgeschichte seiner Königstitulatur », dans D. Kreikenbom *et al*. (éd.), *Augustus — Der Blick von außen. Die Wahrnehmung des Kaisers in den Provinzen des Reiches und din den Nachbarstaaten. Akten der internationalen Tagung an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz vom 12. Bis 14. Oktober 2006*, Wiesbaden, 2008, p. 209-228.

[38] J.-Cl. GRENIER, *Titulatures*, p. 12 ; H.M. FELBER, « Augustus, *Zeus eleutherios* im Demotischen und die Etymologie von *Rmhe* », *GöttMisz* 123, 1991, p. 31-32 (*ntf mḥtj* « Er ist der, welcher der Eroberer ist »).

[39] J.-Cl. GRENIER, *op. cit*., p. 10 ; *id*., « La religion traditionnelle : temples et clergés » dans *Égypte romaine : l'autre Égypte*, catalogue d'exposition, Marseille, 1997, p. 175 (pour le siècle des Julio-Claudiens) ; Fr. HERKLOTZ, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten*, *Oikumene. SAW* 4, Francfort, 2007, p. 176-182 ; U. VERHOEVEN, « Neue Tempel für Ägypten: Spuren des Augustus von Dendera bis Dendur », dans D. Kreikenbom *et al*. (éd.), *Augustus – Der Blick von außen*, p. 229-248 (incomplet) ; pour une présentation détaillée, D. KLOTZ, *Kneph: the Religion of Roman Thebes*, thèse inédite, Yale, 2008, p. 325-350.

[40] Décoration (inachevée) des scènes des parois extérieures, C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak* 1, *BiAeg* 11, Bruxelles, 1958, p. 186-324 ; D. MENDEL, *Die kosmographischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, Bruxelles, 2003, p. 9-11 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *AnEphe* 117 (2008-2009), 2010, p. 87-92.

[41] Un linteau au nom d'Auguste a été mis au jour lors de fouilles du passage du I^er^ pylône ; J. LAUFFRAY, « Note sur les portes du I^er^ pylône de Karnak », *Kêmi* 20, 1970, p. 103, fig. 3 ; archives Cfeetk n^os^ 1332-1333, 1339 et 2747.

[42] J. REVEZ, « Une stèle commémorant la construction par l'empereur Auguste du mur d'enceinte du temple de Montou-Rê à Médamoud », *BIFAO* 104, 2004, p. 506 et n. 44.

[43] *Deir al-Médina*, n^os^ 184-187.

[44] J. REVEZ, *op. cit*., p. 495-510 ; J.-Cl. GRENIER, *Titulatures*, p. 10.

[45] Chr.M. ZIVIE *et al*., *Le temple de Deir Chelouit* IV, Le Caire, 1992, p. 11-12 (blocs Berlin 2119 détruits).

[46] J.-Cl. GRENIER, *Titulatures*, p. 10 et n. f ; Fr. HERKLOTZ, *op. cit*., p. 180. Les dégagements effectués à l'est de l'église en 2010 par Moamen Saad (CSA), sous la direction de Mansour Boraik, ont mis au jour d'autres blocs

Parmi les nombreux blocs au nom d'Antonin le Pieux qui appartenaient à la décoration de la paroi extérieure du premier vestibule, plusieurs (par ex. T.1345, T.1364, T.1601, T.2000) présentent les éléments de la décoration sommitale (cartouches royaux orientés vers la droite, encadrés par Montou-Rê hiéracocéphale assis tourné vers la gauche et par un faucon aux ailes déployées orienté vers la droite, et restes du bandeau de dédicace au-dessous), assurant une décoration symétrique à *Tôd*, n^os^ 78-79 (ci-dessus, fig. 1). Selon le même schéma décrit pour la paroi extérieure nord, les cartouches ⟨César⟩ ont donc été inscrits sur la corniche sud, la décoration des parois étant poursuivie sous le règne d'Antonin le Pieux. Il suffira donc, dans la fig. 1, de substituer aux cartouches de la reine ceux du roi pour obtenir une reconstitution possible de la partie sommitale de la paroi extérieure sud du premier vestibule.

On pourra supposer qu'une circonstance particulière occasionna la décoration de la corniche de Tôd, présentant de façon monumentale les cartouches de la reine, événement qui pourrait être mis en relation avec la construction du mammisi d'Ermant, sur la rive occidentale du Nil, hypothèse dont le crédit est forcément limité [48]. Sur la foi de la stèle du Bucheum n° 13, la reine aurait été présente à Ermant, en compagnie de son frère Ptolémée XIII, le 22 mars 51 lors de l'installation du Bouchis [49]. Le souvenir de Cléopâtre VII, conservé dans les archives des prêtres de Montou, a été répercuté dans cette stèle datée de la première année de règne d'Auguste [50]. Mais la portée réelle de ce document a été largement remise en cause [51]. Un tel scénario ne viendrait donc que renforcer la vision biaisée du règne de Cléopâtre. Il faut plutôt considérer qu'après les derniers travaux au nom de Ptolémée Néos Dionysos, les prêtres de Montou-Rê poursuivirent leur programme décoratif par la gravure des corniches, côté nord, au nom de la reine.

Quant aux cartouches au seul nom de César, le doute doit, en bonne méthode, bénéficier en premier lieu à Auguste et venir enrichir le dossier des programmes de construction/décoration du Romain en Thébaïde [52].

AEGVPTO CAPTA.

---

romains jusqu'alors non visibles. Des blocs entreposés dans le Musée de plein air à l'est du temple de Louqsor proviendraient du temple d'Opet à Karnak.

[47] Tout comme de nombreux blocs ptolémaïques conservés dans les dépôts lapidaires de Louqsor ou remployés dans des édifices à proximité du temple, il se pourrait que ces blocs romains proviennent également de Karnak-Sud ; voir Chr. THIERS, « *Membra disiecta ptolemaica* (I) », *CahKarn* 13, 2010, p. 381 et n. 43 (blocs de Philadelphe).

[48] On ne reviendra pas sur le fait que le mammisi d'Ermant ne témoigne pas de la naissance de Césarion ; J. QUAEGEBEUR, *GöttMisz* 120, 1991, p. 64, n. 59.

[49] R. MOND, O.H. MYERS, *The Bucheum* II, p. 11-13, III, pl. 43, 43a, n° 13 ; L. GOLDBRUNNER, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, Bruxelles, 2004, p. 64-71 ; Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, § 261 ; G. WEILL GOUDCHAUX, « Cleopatra's subtle religious strategy », dans S. Walker, P. Higgs (éd.), *Cleopatra of Egypt*, p. 132-133.

[50] Voir en dernier lieu M. MINAS-NERPEL, St. PFEIFFER, « Establishing Roman Rule in Egypt: The Trilingual Stela of C. Cornelius Gallus from Philae », dans K. Lembke, M. Minas-Nerpel, St. Peiffer (éd.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008*, *CHANE* 41, Leyde, Boston, 2010, p. 294.

[51] M. CHAUVEAU, *Cléopâtre au-delà du mythe*, p. 26 et 113.

[52] La volonté d'apposer les cartouches du Romain à proximité de ceux des derniers Ptolémées (Aulète et Cléopâtre), telle qu'elle a été envisagée à Médamoud (J. REVEZ, *BIFAO* 104, 2004, p. 505 et n. 39) serait donc également perceptible à Tôd. C'est aussi le cas aux temples d'Opet et de Khonsou à Karnak, les travaux inachevés sous Ptolémée Aulète étant repris sous Auguste, ce qui, toutefois, semble davantage constituer une pratique locale de poursuite des programmes de construction que le témoignage d'une volonté politique affirmée de continuité avec la dynastie lagide ; en faveur de cette attitude, voir la porte de Kalabcha ; E. WINTER, *ZÄS* 130, 2003, p. 197-212.

Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin
D'Hathor à Baubô, un parcours revisité

Youri Volokhine

Si JEAN-CLAUDE GRENIER s'impose d'abord comme le modèle de l'historien sérieux, ceux qui le connaissent ou qui ont fréquenté ses cours apprécient aussi son sens de l'humour. Aussi me suis-je risqué à lui offrir ces quelques pages sur le rire, bien qu'en fin de compte ce rire des anciens Égyptiens, comme nous le verrons, soit très sérieux également [1].

Comprendre ce que signifie le rire en Égypte ancienne demande, à partir d'un examen philologique du verbe *sbṯ* « rire » (et de ses dérivés), une étude des contextes de son irruption, afin de saisir sa spécificité culturelle. Les typologies mises en place par les philosophes ou les psychologues sont faiblement pertinentes lorsqu'il s'agit de comprendre un fait de culture [2]. Le mécanisme physiologique du rire est sans doute universellement comparable, et découle de comportements bien observables déjà chez les animaux (notamment les singes), fait qui place le phénomène dans une perspective plus large encore [3]. Peut-être le rire est-il partout « provoqué par la bissociation de deux matrices conceptuelles incompatibles » [4], mais ses circonstances tout comme son appréciation sont sujettes à d'innombrables variations. L'approche anthropologique et culturelle du rire est donc nécessaire [5], et est fructueusement pratiquée dans le cadre d'autres cultures antiques [6]. En ce qui concerne la question du rire en Égypte, les travaux de W. Guglielmi ont posé les bases d'une telle approche [7]. Comme partout ailleurs, le rire égyptien se signale par un cri, un éclat, une rupture, une bouche qui s'ouvre largement. C'est un signe témoignant d'un comportement et d'une disposition de la personne. Le verbe *sbṯ* (var. dès le Nouvel Empire : *sbj*) est souvent déterminé dans l'écriture par le signe de la dent [8], ce qui indique sans doute non seulement qu'il renvoie à une activité buccale, mais aussi, plus précisément, au dévoilement de la dentition au moment du rire (dans le sens de « rire à pleine dents » ; cf. *sbḥ* « crier »). De même, le synonyme *jbḥ* (« rire »),

---

[1] Pour cette démarche : J. MORREAL, *Taking Laughter Seriously*, Albany, 1983.

[2] En revanche, l'étude célèbre de H. Bergson (*Le rire. Essai sur la signification du comique*), parue en 1924, est désormais bien plus révélatrice de la culture du rire du début du XX^e^ siècle que du rire en général.

[3] V. SERVAIS, « Autour du chat du Cheshire et de son sourire. Approche comparative du rire et du sourire », *L'Homme* 39/150, 1999, p. 157-175.

[4] Formule imaginée dans le cadre d'une théorie de la créativité développée jadis par A. KOESTLER, *Le cri d'Archimède. Génie et folie de l'homme*, Paris, 1965.

[5] Par exemple, J. LE GOFF, « Rire au Moyen Âge », *Cahiers du centre de recherches historiques* 3, 1989, p. 1-14.

[6] Par exemple, S. HALLIWELL, *Greek Laughter: a Study of Cultural Psychology from Homer to early Christianity*, Cambridge, 2008 ; M.-L. DESCLOS (éd.), *Le rire des Grecs : anthropologie du rire en Grèce ancienne*, Grenoble, 2000.

[7] W. GUGLIELMI, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult und Mythos der Aegypter », *ChronEg* 55, 1980, p. 69-86 ; *id.*, *LÄ* III, 1980, col. 907-908, *s.v.* Lachen.

[8] *Wb* III, 434, 5-9.

terme qui est quant à lui à relier directement au substantif *jbḥ* « dent » [9]. Si le fait de « rire » est attesté régulièrement tout au long de l'histoire de la langue égyptienne, de l'ancien égyptien au copte, on doit constater cependant que les attestations sont relativement peu nombreuses : une quarantaine environ [10]. Le rire intervient pourtant dans des situations très variées, et requiert donc des interprétations nuancées. On peut ainsi distinguer plusieurs types de rire, qui ne sont pas dans leur majorité comme nous l'avons déjà constaté liés à une situation de drôlerie ou de comique (ce qui, bien sûr, est parfois aussi le cas) [11] : le rire de triomphe [12] (proche du cri de victoire [13]), le rire inconvenant de la moquerie [14], le rire en tant qu'expression de la joie et du contentement [15], le rire cosmogonique et créateur [16], le rire au moment de la résolution d'une crise (rire marquant le retournement de situation [17]). Il existe aussi un rire social, mutuel : le fait rire de quelqu'un au sein de la phraséologie des textes autobiographiques est même antonyme de la moquerie : « (j'étais) quelqu'un dont les notables riaient lorsqu'ils le voyaient » [18]. Dans cet exemple, le rire du groupe exprime la satisfaction collective à l'encontre d'un individu, reconnu et accepté. Dans la société égyptienne, les hommes « rient » donc les uns des autres, et par cette faculté réciproque expriment un lien social ; l'on va dès lors fièrement revendiquer le fait d'être « riant-de-visage » (*sbṯ-ḥr*) dans les autobiographies [19]. C'est ainsi qu'une part importante des attestations du rire égyptien concerne des situations de rapport sociaux où il exprime un « écho positif », témoin de la solidarité du groupe. Parmi les connotations originales du rire égyptien, certaines concernent la sphère rituelle et religieuse. Ainsi, en Égypte, les dieux, eux aussi, rient parfois ; un exemple particulièrement frappant est celui de Rê, dans le « conte d'Horus et Seth » du

---

[9] *Wb* I, 64, 2-5.

[10] W. GUGLIELMI, *ChronEg* 55, 1980, p. 69-86 ; *LÄ* III, 1980, col. 907-908.

[11] Voir tout spécialement dans les textes littéraires tardifs ; cf. R. JASNOW, « And Pharaoh laughed… Reflections on Humour in Setne 1 and Late Period Egyptian Literature », *Enchoria* 27, 2001, p. 62-81. Les protagonistes du conte démotique dit « Mythe de l'œil de Rê » rient aussi très volontiers.

[12] Par exemple, le rire du roi, cf. N. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pianky*, *MIFAO* 105, Le Caire, 1981, p. 14, *6.

[13] Horus rit des dieux qui le méprisent après avoir entendu qu'il avait été violé par Seth (P. Chester Beatty I, 12, 4) ; cf. M. BROZE, *Les aventures d'Horus et Seth*, p. 95-97.

[14] Quelques attestations tout au plus : ainsi est-il malvenu de rire d'un aveugle et de se moquer d'un nain (*Aménémopé* XXIV.9), cf. H.O. LANGE, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, Copenhague, 1925, p. 119 ; P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2001, p. 324 ; on ne doit pas non plus rire d'un chat (*Ankhshesonqy* 16, 15), cf. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* III, Berkeley, 1980, p. 172 ; en revanche, on rira de celui qui parle imprudemment (*Naufragé* 149), cf. A. BLACKMAN, *Middle-Egyptian Stories*, *BiAeg* 2, Bruxelles, 1932, p. 46, 5-6 (149).

[15] On notera qu'il est d'usage de rire lorsqu'un supérieur hiérarchique le fait, cf. Z. ŽÁBA, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, 1956, 131 L^2, p. 26 : « tu riras après qu'il aura ri ».

[16] *Esna* n° 272.2 ; S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna*, Le Caire, 1962, p. 142, et *Esna* n° 163.11, S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses*, p. 142.

[17] Celui de Rê, dans le P. Chester Beatty I, en plus des connotations particulières dues au contexte, témoigne de cette propriété. Voir ci-dessous.

[18] R. ANTHES, *Hatnub*, p. 62, n° 27, 3.

[19] *Wb* III, 434, 10-11 ; voir J. JANSSEN, *Autobiografie* I, p. 92, Cp 1-3, commentaire vol. II, p. 131-132 ; R. ANTHES, *Hatnub*, p. 62, n° 27, 3 ; p. 72, n° 39, 3-4 ; H. BRUNNER, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*, *ÄgForsch* 5, 1937, p. 43 et p. 17 ; H. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine der Mittleren Reiches im Museum Kairo* II, CG n° 20001-20399, Berlin, 1908, p. 165, CG n° 20543 ; H.G. FISCHER, *Dendera in the third Millenium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968, pl. XV, 1.5 ; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies*, p. 42 ; D. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets*, p. 368. L'expression sera reprise dans les textes saïtes : cf. K. KUHLMANN, W. SCHENKEL, *Das Grab des Ibi*, *AVDAIK* 15, 1983, pl. 24, R2. 8, et trad. p. 74 ; également E. OTTO, *Die Biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, *ProblÄg* 2, Leyde, 1954, p. 154 ; P. DER MANUELIAN, *Living in the Past*, p. 9-10.

papyrus Chester Beatty I. Ce rire divin éclate lorsque le dieu voit la vulve (*kȝt*) de la déesse Hathor, dévoilée par celle-ci afin de le réjouir. En partant de cet exemple, on peut suivre, bribes par bribes, les contours d'une configuration particulière du « rire », dans un contexte érotique et rituel – en l'occurence hathorique, lié à la prospérité et à la fécondité, c'est-à-dire à l'entretien de la vie. Les ramifications tardives de ce thème nous conduisent jusqu'à envisager des exemples tirés de la tradition hellénique, révélant d'une part une (pseudo) « Baubô » prétendue obscène (qui a déjà fait couler beaucoup d'encre), ainsi qu'une iconographie plurielle, révélant des personnages féminins dévoilant leur sexe, qui, dans le contexte religieux gréco-égyptien, ne sont peut-être pas totalement sans liens avec des configurations pharaoniques antérieures ou contemporaines.

Le geste d'Hathor et le dévoilement rituel du sexe féminin

Parce qu'il a pris le parti de Seth lors du procès qui oppose ce dernier à Horus, Rê-Horakhty est confronté à la colère des dieux ; invectivé par le retors Baba, il quitte, outragé, l'assemblée divine [20] :

> Alors Rê-Horakhty s'affligea de la réponse qu'il (= Baba) lui avait faite ; il se coucha sur le dos le cœur extrêmement affligé (…). Or, après un long moment, survint Hathor, la Maîtresse-du-Sycomore-Méridional ; elle se tint devant son père, le Maître-Universel, et dévoila sa vulve devant sa face (*jw=s kfȝ kȝt=s r-ḥr=f*). Alors le dieu-grand rit (*sbj*) à cause d'elle. Il se redressa, reprit place auprès de la Grande-Ennéade et dit à Horus et Seth : « Parlez, vous (deux) ! (…).

Ce texte a été rattaché par différents historiens à un vaste dossier comparatiste autour de l'*anasyrma*, touchant les rites éleusiniens, conduisant à la figure de Baubô, et allant même jusqu'au Japon (voir ci-dessous). Nous n'irons pas si loin. Pour comprendre cette historiette, il s'agit en premier lieu de se demander si le geste d'Hathor a des échos dans la tradition égyptienne. Puis, de comprendre la réaction de Rê et la nature de son rire. Le dévoilement du sexe féminin (du moins un geste équivoque amenant à le suggérer) est attesté dans certaines pratiques rituelles égyptiennes, connues au travers du filtre des auteurs grecs. Tout d'abord chez Hérodote, qui décrit les fêtes de Boubastis :

> Lorsqu'ils (= les Égyptiens) se rendent à la ville de Boubastis, voici comment ils se conduisent : ils naviguent, hommes et femmes entassés pêle-mêle et nombreux dans chaque barque. Quelques-unes des femmes ont des crotales qu'elles font résonner, quelques hommes jouent de la flûte pendant tout le trajet ; les autres, femmes et hommes, chantent et battent des mains. Arrivés à la hauteur d'une ville, ils poussent la barque au rivage : alors, certaines femmes continuent à faire ce que j'ai dit, d'autres crient des railleries (*tôthazousi*) à l'adresse des femmes de la ville, d'autres dansent, d'autres encore, debout, retroussent leur robe (*anasurontai*). Voilà ce qu'elles font dans toutes les cités riveraines du fleuve qu'elles traversent. Parvenus à Boubastis, ils fêtent la déesse avec de grands sacrifices, et l'on boit plus de vin de raisin pendant cette solennité que pendant tout le reste de l'année. Il s'y rend, tant d'hommes et de femmes (sans compter les petits enfants), quelque sept cent mille personnes selon les gens du pays . Voilà ce qu'ils font à Boubastis (…) [21].

Ensuite chez Diodore de Sicile, à propos des rites célébrés autour du taureau Apis :

---

[20] P. Chester Beatty I, 4.1-4.3 ; A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, *BiAeg* 1, Bruxelles, 1932, 3.10-4.3 ; M. BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le papyrus Chester Beatty I*, *OLA* 76, Louvain, 1996, p. 40-44, p. 237.

[21] HÉRODOTE, II, 60 (trad. d'après A. Barguet).

> À ce que nous avons dit, il faut ajouter le reste des rites qui concernent le taureau Apis. Après sa mort et ses splendides funérailles, les prêtres qui en ont mission se mettent en quête d'un veau qui ait les mêmes caractéristiques physiques que le précédent. Une fois qu'on l'a trouvé, les masses mettent un terme au deuil et les prêtres qui en ont la charge emmènent le veau d'abord à Niloupolis, où ils l'entretiennent quarante jours, puis ils l'embarquent sur un navire à cabines pourvu d'une salle décorée d'or et ils le conduisent comme un dieu à Memphis au sanctuaire d'Héphaistos. Pendant les quarante jours dont nous avons parlé, seules les femmes le voient, elles se tiennent face à lui et lui montrent leurs parties sexuelles qu'elles ont mises à nu ; tout le reste du temps, interdiction leur est faite de se présenter à la vue du dieu. Pour expliquer l'honneur rendu à ce bovin, quelques uns rapportent la tradition selon laquelle, à la mort d'Osiris, son âme est passée dans cette bête et pour cette raison elle n'a pas cessé jusqu'à maintenant d'y demeurer en se transportant dans chacune de ses manifestations à la postérité (…) [22].

Ces deux auteurs évoquent des situations fort différentes, et qui sont évidemment sujettes sous cette forme à la déformation propre aux discours grecs sur la religion égyptienne. Chez Hérodote, il s'agit d'une fête populaire lors de laquelle des femmes relèvent leurs robes à la vue de tous. Dans l'autre cas, avec Diodore, nous avons affaire à un rite concernant une divinité (Apis), qui se déroule manifestement dans une enceinte sacrée. Ce rite à nature sexuelle, impliquant des femmes et un animal sacré (à l'instar du récit concernant le « bouc » de Mendès [23]), met fin à un deuil collectif. Si l'on veut bien admettre que ces évocations faites par des auteurs Grecs correspondent à des faits réels, même si ceux-ci sont déformés de quelque façon, il faut reconnaître que la documentation égyptienne n'offre pas de parallèles évidents en ce qui concerne de telles gesticulations. Ce n'est pas tant le rapport à la nudité qui est ici en jeu, que le fait de l'exhiber dans des finalités précises. On sait, qu'à diverses occasions, des contenus érotiques, voire sexuels, surviennent, mais habituellement de façon codée, c'est-à-dire qu'ils sont dissimulés sous un couvert symbolique ou allusif. Ainsi, tout autour d'Hathor, se dessine les contours d'un monde mythologique et rituel où les objets de culte et l'usage rituel que l'on en fait, où les thèmes et les motifs (puisant dans des répertoires anodins en apparence), orientent tout droit vers des métaphores sexuelles [24]. L'Hathor du papyrus Chester Beatty pourrait bien être, au demeurant, en lien avec « l'éros du démiurge », cette déesse « vulve » (Nébet-Hetepet), principe féminin mobilisateur de l'énergie créatrice masculine [25]. Rien d'obscène, ni de franchement égrillard ne doit donc être recherché dans ce rapport au sexe. L'épisode du papyrus Chester Beatty indique que le dévoilement du sexe d'Hathor, explicite, met un terme net à une crise : il provoque un sursaut chez Rê (contre-coup du dévoilement « brutal » du sexe), qui se manifeste par le rire, et qui va faire en sorte que le dieu va retourner à ses occupations. Cette séquence amène à penser que dans d'autres cas également, le geste apotropaïque du dévoilement du sexe féminin, associé ou non au rire, encouragerait aussi la vitalité. On peut donc volontiers le reconnaître comme un rire de « régénération », qui a été considéré comme révélateur d'une ancienne strate proche-orientale dans l'histoire (universelle) du rire [26].

---

[22] DIODORE, I, LXXV, 1-4 (trad. M. Casevitz).
[23] À ce sujet voir Ph. DERCHAIN, « Mendès et les femmes », *Enchoria* 25, 1999, p. 20-23.
[24] Ph. DERCHAIN, « La perruque et le cristal », *SAK* 2, 1975, p. 55-74.
[25] Cf. J. VANDIER, *RdE* 16, 1964, p. 56 ; et *RdE* 17, 1965, p. 108
[26] I. SAELID GILHUS, *Laughing Gods, Weeping Virgins: Laughter in the History of Religions*, Londres, 1997, spécialement p. 28.

C'est sans doute dans cette optique qu'il s'agit de lire un texte d'Esna, comme le propose M. Broze [27]. Au nombre des prescriptions rituelles pour la fête de la « présentation des offrandes » en l'honneur de la déesse locale Nebetouou (*Nbt-ww*, « La Maîtresse-des-terrains-cultivés »), nous lisons :

> Quand vient la troisième heure de ce jour, faire apparaître en procession Renenoutet la noble et puissante, Menhyt-Nebetouou, maîtresse d'Esna, en sa belle fête qui (est) la fête d'Hathor. (Puis) revenir dans la première salle hypostyle ; (accomplir le rite) « s'unir au disque (solaire) » . (Ensuite) lever la jambe par une femme en face d'elle (= la statue divine), et présenter ses seins en face d'elle par une (autre) femme. Adorer Hathor, en disant : « Salut à toi, Hathor, la Grande, la Maîtresse d'Agny, en ce beau jour ! Rê aime à la voir chaque jour ; le mal est écarté de sa route, et le Pharaon, vivant à jamais, est protégé de toute chose mauvaise de cette année entière [28].

La finalité rituelle vise à assurer la fécondité des champs tout comme la prospérité des êtres vivants. Le contexte est explicitement hathorique. La performance gestuelle éveille l'attention : deux officiantes sont censées adopter des pauses particulières face à une statue divine. L'une montre (et dénude sans doute) sa poitrine, un geste qui oriente vers l'idée de la maternité et de la fécondité. L'autre « lève la jambe » : derrière cette indication peu précise, il faut peut-être lire, plutôt que l'évocation d'un pas de danse, la description d'un geste à symbolique sexuelle, proche, par delà la différence des contextes, de celui que l'Hathor du P. Chester Beatty accompli, ou analogue au geste évoqué par Diodore. Le texte évoque ensuite « le regard » de Rê sur Hathor, et la satisfaction qui en découle, signe de l'heureuse réalisation de la performance. Si l'on veut bien comprendre ainsi ce texte, ce témoignage tardif (le texte date du règne d'Hadrien) révèle donc un jeu rituel symbolique orientant vers une idée de fertilité et impliquant des femmes montrant ou dévoilant des parties de leur corps.

Rire et fécondité

Une formule des Textes des Pyramides donne à lire l'évocation simultanée d'un « rire » champêtre et d'une satisfaction collective liée à un contexte de fécondité :

> *ṯftn n.k Šw sdgȝ mȝȝw Ḥp ḥwj.f sbṯ šȝw wȝḥ wḏbw hȝ ḥtpwt nṯr jḥḏ ḥr rmṯ ḥʿj jb nṯrw*
>
> (…) Chou te (= le roi) précédera ; ceux qui voient Hâpy (= la Crue) lorsqu'il s'enfle trembleront ; les prairies riront, les rives seront inondées, la faveur des dieux descendra, le visage des hommes sera clair et le cœur des dieux réjoui [29].

Le « rire » (*sbṯ*) des prairies s'inscrit dans le thème d'une joie générale provoquée par l'arrivée de la crue, faisant exulter les dieux comme les hommes [30]. Toutefois, plutôt que de

---

[27] M. BROZE, *op. cit.*, p. 237-238.

[28] Esna n° 344.11 ; S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, Le Caire, 1962, p. 42 ; S. SAUNERON, *Le Temple d'Esna*, *Esna* 3, Le Caire, 1968, p. 286.

[29] K. SETHE, *Die altägyptischen Pyramidentexte* II, p. 332 (formule 581, § 1553a-c) ; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, 2005, p. 185 (P 523) ; voir C. BERGER-EL NAGGAR, J. LECLANT, B. MATHIEU, I. PIERRE CROISIAU, *Les Textes de la Pyramide de Pépy I^er^*, *MIFAO* 118, Le Caire, 2001, p. 179, et pl. XX (P/V/W 78-79).

[30] Notons le recours à l'image de l'éclat du visage, métaphore liée ici à l'idée de joie (cf. *Wb* III, 207, 16). Dans les textes autobiographiques, le cliché *ḫḏ-ḥr* indique une bonne propriété de l'individu, associée précisément à un contexte d'abondance alimentaire suscitant la générosité ; voir J. JANSSEN, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie voor het Nieuwe Rijk*, 2 vol., Leyde, 1946, I Ao 4-9 ; II, p. 48. Cf. D. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets*, *ProblÄg* 12, Leyde, 1998, p. 353. Cf. R. ANTHES, *Die Felseninschriften von Hatnub*, *UGAÄ* 9, Leipzig,

voir là une anthropomorphisation qui doterait les champs de propriétés émotionnelles, on pourrait penser que ce « rire » signale au premier degré l'état particulier des champs [31] et de la terre, qui s'ouvrent sous les flots. Dans cet ancien usage, le verbe *sbṯ* véhiculerait donc pleinement son sens étymologique (et physiologique), qui orienterait vers l'idée de béance (« bâiller ») plus que d'éclat de joie. Plusieurs attestations ultérieures assurent que le thème du « rire » demeure associé à la joie liée à l'apparition de la crue. Ce rire particulier, désormais celui des hommes et non plus des champs, signale cette promesse de fertilité. Ainsi, dans le célèbre « hymne à la crue du Nil » :

> *Wbn.f ḫr tꜣ m ḥꜥwt ḫr ḫt-nb m ršwt ṯst nbt šsp.n.s sbṯ jbḥ nb kfw*
>
> Lorsqu'il (= Hâpy, la Crue) apparaît, alors le pays exulte, et toute personne (litt. « tout ventre ») est en joie. Chaque « dentition » a commencé à rire, chaque dent est découverte [32].

Cette joie exubérante, plus qu'une hilarité, est clairement liée à la promesse festive de réplétion, comme le montre encore nettement le choix de l'expression métonymique « tout ventre » (*ḫt-nb*) pour désigner ici la collectivité. Dans un texte comparable conservé sur un ostracon de Deir el-Medineh, le rire est également mentionné :

> (…) Les aliments qu'il a créés rassasient les ventres ; le sourire (litt. *jbḥw*, « les dents») est doux, et le rire (*sbt*) survient [33].

Enfin, citons encore un passage d'un hymne à Rê-Atoum-Khépri conservé sur une stèle héliopolitaine de Parâemheb (fin de la XVIII[e] dynastie), qui évoque une idée analogue :

> Il (Rê-Atoum-Khépri) provoque tout rire (*sbt nb*) lorsque vient la grande crue [34].

On constate donc la mention récurrente du rire dans un cadre lié à la fertilité, à la fécondité et à la satisfaction qui en découle. C'est précisément avec des connotations analogues, mais dans une situation tout à fait différente, qu'un autre rire fameux retentit. En effet, lors de la théogamie rituelle, attestée dès la XVIII[e] dynastie par les versions parallèles du temple de Deir el-Bahari et de Louqsor notamment, la reine rit. Et l'on conviendra facilement qu'il ne saurait rien y avoir de comique à ce moment crucial [35]. Voici en effet qu'Amon, ayant pris

---

1928, n° 23, 8-9, p. 53 : « c'est pour la collectivité que j'ai ouvert mon grenier ; je suis en outre généreux (litt. : « clair-de-visage »), de bon comportement, détenteur de nourriture ». Également : K. SETHE, *Ägyptische Lesestücke. Texte des Mittleren Reiches*, Leipzig, 1928, p. 79. 11 (NY, MMA 12.184) ; cf. M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom*, *OBO* 84, Fribourg, Göttingen, 1988, p. 104-105 : « Je suis clair-de-visage (= généreux) (en ce qui concerne) nourriture et provisions ; celui à qui j'ai donné ne manquera pas ».

[31] *Wb* III, 434, 11 ; Cf. l'expression « campagne (ou prairie) riante » en français qui évoque l'idée que les champs offrent un aspect agréable à la vue. Cf. par exemple, D'ALEMBERT, *Elémens de philosophie*, § IX, dans *Œuvres complètes* I, Paris, 1821, p. 243 : « campagne riante (…) on regarde la campagne comme un être animé, et ayant une espèce de visage ».

[32] D. VAN DER PLAS, *L'hymne à la crue du Nil*, Leyde, 1986, p. 89-90 (III, 5-6) (version moyenne) ; texte synoptique vol. II, p. 30-33. A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, Paris, 1979, p. 496. Sur le rire, précisément lié à la crue et l'inondation, voir W. GUGLIELMI, *ChronEg* 55, 1980, p. 73. Cf. aussi Th. BARDINET, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne*, Rome, 1990, p. 8.

[33] G. POSENER, *Ostraca hiératiques littéraires*, *DFIFAO* 20/3, Le Caire, 1980, p. 99 et pl. 81, O. DeM 1675, r° 10-11.

[34] *Urk*. IV, 2172.17 ; CG n° 34175, cf. P. LACAU, *Stèles du Nouvel Empire* II, Le Caire, 1926, p. 214-216.

[35] À moins, peut-être, que l'on interprête la scène comme une sorte de comédie jouée telle quelle, à la façon dont Gaston Maspero comprenait jadis ce tableau de la nativité, commentant ainsi les planches du Deir el-Bahari de Naville : « Du moment que le roi était Amon, il portait le costume et les insignes d'Amon, le mortier aux

l'apparence du roi, s'approche de la couche nuptiale où est étendue la reine (selon la version du temple de Louqsor) [36] :

> Réciter-les-paroles par Amon-Rê, maître des trônes du Double Pays, qui préside à son Ipet, après qu'il eut transformé son apparence en la Majesté de ce sien époux, le roi de Haute et Basse Égypte Men-khépérou-Rê, doué de vie. Il la trouva alors qu'elle s'alanguissait (*snḏm*) dans l'intimité de son palais. Elle s'éveilla à l'odeur du dieu et rit (*sbḥ*) en présence de sa Majesté. Alors il s'avança auprès d'elle immédiatement, et il fut excité sexuellement par elle (*ḥɔd*) [37]. Il fit en sorte qu'elle le vît en sa forme (*jrw*) de dieu. Après qu'il fut venu tout contre elle, tandis qu'elle se réjouissait de pouvoir contempler sa perfection, voici que son (= Amon) amour pénètre dans son (= la reine) corps, et le palais fut inondé par l'odeur (*stj*) du dieu, dont toutes les senteurs venaient de Pount.

Le rire de la reine précède immédiatement le rite d'union charnelle ; il signale éminemment la propicité de l'union. Tout comme la terre détrempée et fertilisée par la crue « rit », de même manière la reine – ne craignons pas les métaphores agricoles – s'ouvre littéralement par ce signe de bénévolance à l'acte sexuel, dont l'évocation suit immédiatement. Tout se passe comme si le « rire » était ici d'abord signe de béance, accorte et fertile. Ce rire est un signe d'accueil érotique. Si dans le P. Chester Beatty c'est un sujet masculin (Rê qui « rit » d'Hathor [38]) qui est concerné, dans d'autres cas ce peut être encore la déesse qui rit (à l'instar de la reine dans la théogamie) ; un passage des Textes des Sarcophages, dans lequel l'on trouve d'ailleurs mention de la crue, évoque une telle Hathor *ridens* :

> Je suis Rê en ses levers, Hâpi en ses hautes crues. Hathor, elle rit (*sbḥ*) à cause de moi (lorsque) ma barque du ciel me fait traverser [39].

Dans un passage (malheureusement très déterioré) de la légende des « Dieux contre la mer » (P. d'Astarté), il est possible également d'entrevoir derrière le rire de la déesse un contexte érotique ou de séduction [40]. On pensera encore à un hymne mammisiaque, où dans un contexte lié à la sexualité et à la fécondité, le rire des hommes signale sans doute une joie exaltée, sûrement teintée de cette symbolique érotico-fécondatrice que nous avons constaté ailleurs :

> (…) Apaise-la (= Hathor) toi, Neith, souveraine des femmes, maîtresse de l'amour, réjouis (*snḏm*, litt. « rends agréable ») les chairs (*jwf*) d'Hathor, maîtresse de Dendara, dans la

---

longues plumes, la croix de vie, le sceptre à tête de lévrier, et c'est revêtu de cet appareil qu'il se présentait dans la chambre de la reine pour y consommer son mariage », dans *Journal des Savants*, 1899, p. 406.

[36] Version du temple de Louqsor ; voir H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, *ÄgAbh* 10, Wiesbaden, 1964, p. 45 ; Cf. *Urk*. IV, 219.13-220.6 (temple de Deir el-Bahari) ; voir aussi P. VERNUS, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris, 1992, p. 133.

[37] Le sens exact du verbe *ḥɔd* demeure incertain, quoiqu'il concerne forcément une activité sexuelle masculine (cf. *Wb* III, 36, 10 qui proposait un euphémisme « in Liebe entbrennen zu einer Frau »). Le rapprochement proposé par Brunner (*op. cit*., p. 43) avec le *ḥɔd* utilisé dans un épisode cosmogonique du P. Bremner Rhind (26.24) est sûrement pertinent ; le verbe implique là une activité onanique.

[38] Rê rit (*sbḥ*) parfois, exprimant ainsi sa satisfaction : E. NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch* I, Berlin, pl. LXXV, formule 64 (8) ; Geb et Nout peuvent respectivement rire (*sbḥ*) et jubiler (ou autre synonyme) (*nṯḥṯḥ*) lorsque le défunt accède au ciel, cf. TP, § 1149a. Dans ces derniers cas, le contexte n'est pas spécialement celui de la fertilité.

[39] *CT* IV, 343 c-e, B1L (formule 341).

[40] A.H. GARDINER, *Late Egyptian Stories*, *BiAeg* 1, Bruxelles, 1932, p. 79. 3 (2, x+ 16). Cf. Ph. COLLOMBERT, L. COULON, *BIFAO* 100, 2000, p. 228.

> Demeure-de-la-naissance. Place son amour dans le ventre [41] des femmes, que les deux bras des hommes la saisissent [42], qu'ils se réjouissent auprès d'elle, qu'ils rient (*sbj*) à ses paroles ! (…) [43].

Signe engageant d'une relation, le rire prend place dans un discours sur la fécondité, la fertilité, et parfois la sexualité enfin, qui en est le comble.

Autour de « Baubô » en Égypte

Ce serait certainement retomber dans les errances d'une histoire des religions datée que d'interpréter comme des filiations directes des ressemblances peut-être fortuites que l'on peut constater ça et là entre certains faits religieux égyptiens et grecs. Ce serait aussi sombrer dans une phénoménologie peu soucieuse des contextes historiques et culturels que d'établir une cartographie universelle de certaines attitudes religieuses, en tentant d'en établir à la fois le sens et la genèse. C'est dans ce projet qu'avait été évoqué jadis une possible influence égyptienne sur la figure hellénique de Baubô [44], ce curieux personnage qui, dans des traditions tardives autour des mystères éleusiniens, retrousse sa robe pour dévoiler son sexe afin de réjouir Déméter. À la fin du XIX[e] siècle, une interprétation « agro-mystique » du geste obscène avait été proposée [45] ; et l'on prit soin de rapprocher ce geste impudique du dévoilement de la nudité d'Hathor (dès lors que le texte du papyrus Chester Beatty I, publié en 1931, fut connu par la communauté scientifique). C'est un historien allemand, Heinrich Vorwahl, qui, en 1933, proposa le rapprochement entre l'épisode hathorique et le geste de Baubô, tout en supposant que le mythe égyptien était à l'origine directe du récit que l'on peut lire chez Clément d'Alexandrie (voir ci-dessous) [46]. Isidore Lévy, peu après, verra là un mythe voyageur, dont le réseau de diffusion conduit de l'Égypte au Japon [47]. En publiant ses « Romans et contes égyptiens » Gustave Lefebvre, qui évoque ces hypothèses, à propos d'un « petit roman » dont la réputation « dût même dépasser les frontières de l'Égypte », souscrit manifestement à ces analyses [48]. L'histoire des interprétations de ce passage a été résumée par A. Di Nola [49], et de façon plus critique par M. Olender [50]. Je n'y apporterai pas d'éléments

---

[41] Voir Fr. DAUMAS, « Sur deux chants liturgiques des Mammisis de Dendara », *RdE* 8, 1951, p. 31-46 ; Daumas traduit cependant par « dans le cœur des femmes » (plutôt que par « dans le ventre ») « à cause de la vulgarité de l'expression évoquée » (p. 36, n. 4 ; et p. 42). Cependant, dans ce contexte précis, le sens littéral et physique semble s'imposer. Cf. *Dendara* IV, 61, 14.

[42] Allusion selon Fr. Daumas (*op. cit.*, p. 42, n. 3) à la procession « fort joyeuse » d'Hathor.

[43] *Ibid.*, p. 41-42 (version du Mammisi de Nectanébo à Dendara) ; cf. pour le parallèle d'Edfou : É. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, p. 141, 1-2. Le verbe *sbj* est peu courant dans les textes ptolémaïques (cette attestation est citée néanmoins par *Wb* III, 434, 7, cf. *Blg.* III, p. 88) ; le verbe n'est pas mentionné par P. Wilson dans son *Ptolemaic Lexikon*. Le terme n'est cependant pas désuet, comme en témoigne le descendant copte *sôbe* : cf. W. VYCICHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 184.

[44] Repères essentiels pour le dossier « Baubô » : M. OLENDER, « Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques », *RHR* 202, 1985, p. 3-55 ; *id.*, « Aspects of Baubo: Ancient Texts and Contexts », dans D. Halperin, J. Winkler, F. Zeitlin (éd.), *Before Sexuality. The Construction of Erotic Experience in the Ancient World*, Princeton, 1990, p. 83-114.

[45] A. HAHN, *Demeter und Baubo. Versuch einer Theorie der Entstehung unseres Ackerbaus*, Berlin, Lübeck, 1897 ; cf. M. OLENDER, *op. cit.*, 1985, p. 30 pour la citation et l'expression.

[46] H. VORWAHL, « Ein apotropaïscher Kriegsbrauch », *Archiv für Religionswissenschaft* 30, 1933, p. 395-397.

[47] I. LÉVY, « Autour d'un roman mythologique égyptien », dans *Mélanges Franz Cumont*, *AIPHOS* 4, Bruxelles, 1936, p. 817-845.

[48] G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens*, Paris, 1948, p. 181.

[49] A. DI NOLA, *Antropologia Religiosa*, Florence, 1974, p. 15-19, pour le dossier égyptien.

[50] M. OLENDER, *op. cit.*, p. 31-32.

nouveaux. Néanmoins, j'aimerais envisager à nouveau certains aspects de cette question dans son rapport à l'Égypte. L'Égypte tardive est confrontée à une situation culturelle bien particulière, et l'on ne peut nier certains passages plus ou moins marqués entre la culture égyptienne et la culture hellénique. Serait-ce le cas avec l'affaire du rire associé (ou non) à l'*anasyrma* ? La question de l'influence égyptienne sur les cultes d'Éleusis avait fait autrefois l'objet d'une étude de Paul Foucart [51], largement rejetée depuis par les hellénistes [52] (quoique W. Burkert soit revenu sur la question, sans retenir le schéma de diffusion de Foucart [53]). Une influence sur l'Éleusis attique est évidemment peu vraisemblable ; toutefois, la question peut se poser en d'autres termes en ce qui concerne les cultes de Déméter en Égypte. Ainsi, il faut retenir qu'un quartier d'Alexandrie s'appelait précisément « Éleusis » ; que Déméter y avait un temple ; qu'un Eumolpide (Timothée) œuvrait à la cour lagide [54] : tous ces éléments laissent ouverte la question consistant à se demander si, à l'époque hellénistique, une réélaboration de Déméter et de son culte ne se serait pas produite à Alexandrie, dans un milieu grec influencé peut-être par l'Égypte, et y captant différents éléments cultuels et mythologiques [55]. En admettant une pareille hypothèse, certains se sont demandés si le texte de Clément d'Alexandrie à propos de la Baubô d'Éleusis (que nous allons évoquer ci-après) ne pourrait pas découler justement d'une vision gréco-égyptienne des rites éleusiniens. Reprenons donc, dans ses grandes lignes, les éléments clés du dossier. C'est dans l'hymne homérique à Déméter qu'est évoqué un geste particulier, le dévoilement du sexe d'une servante (Iambê), provoquant le rire de la déesse qui était affligée, et plongée dans sa tristesse : la gesticulation de Iambê la sort de sa douleur, l'amène à sourire, puis à rire [56]. Ce geste exhibitionniste provoque un « étonnement joyeux », comparable *mutatis mutandis* à celui suscité, dans un contexte tout autre, par l'écoute de la célèbre comptine : « quand j'étais petit, je n'étais pas grand, etc. » [57]. C'est à un père de l'Église, Clément d'Alexandrie, que l'on doit d'en savoir plus sur ce singulier épisode, nous dévoilant des détails (autrement inconnus) dans le seul but de décrédibiliser la religion des Gentils. Il ne s'agit plus de Iambê, désormais, mais d'une Baubô qui « retrousse son péplos » pour dévoiler son sexe à Dèo, laquelle s'en réjouit et retrouve le sourire [58]. Arnobe, au III^e^ siècle, collectant tout ce que le monde païen avait d'immoral à ses yeux, apporte des précisions, décrivant en encore plus de détails le dévoilement du sexe de Baubô, épilé – ayant désormais l'aspect « propre et lisse d'un petit garçon dont la peau n'est pas durcie par les poils » – et maquillé de façon singulière : « par dessous, elle (Baubô) l'agite de la paume, car ces formes avaient la figure d'un petit enfant, elle le tapote gentiment » [59]. Cette sorte de pantomime sexuelle, derrière laquelle on pourrait voir aussi une dérision d'accouchement, déride la déesse. Il va sans dire

[51] Notamment P. FOUCART, *Les mystères d'Éleusis*, Paris, 1914. En outre, voir surtout Ch. PICARD, « L'épisode de Baubo dans les mystères d'Éleusis », *RHR* 95, 1927, p. 220-255.
[52] Par exemple, G.E. MYLONAS, *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, 1962, spécialement p. 293.
[53] W. BURKERT, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 1992, p. 30.
[54] P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria* I, Oxford, 1972, p. 198-201.
[55] Pour cette question, cf. D.J. THOMPSON, « Demeter in Graeco-Roman Egypt », dans W. Clarysse, A. Schorrs, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years (Studies Quaegebeur)*, *OLA* 84, Louvain, 1998, p. 699-707, spécialement p. 701-702.
[56] Hymne homérique à Déméter, 195-105 (trad. J. Humbert). Les railleries de Iambê sont décrites comme des « plaisanteries obscènes » (*polla paraskôptousa)*, cf. M. OLENDER, *op. cit.*, p. 11.
[57] Sur cette comptine fameuse, cf. Cl. GAIGNEBET, *Le folklore obscène des enfants*, Paris, 2002 (réédition), p. 281-288.
[58] *Protrept.*, II, 20.3-212 (trad. Mondésert).
[59] ARNOBE, *Adversus Nationes*, V, 25 ; trad. M. OLENDER, *op. cit.*, p. 17. Cf. J.-P. VERNANT, *Figures, idoles, masques*, Paris, 1990, p. 118-119.

que la Baubô qui intervient ici est un personnage énigmatique, témoignant d'une symbolique érotico-comique hellénique et éleusienne [60]. L'analyse de cette figure complexe demande de la prudence ; en faire une divinité révélatrice d'une symbolique universelle est une démarche risquée [61], d'autant plus s'il s'agit de convoquer le Néolithique [62]. Néanmoins, l'obscène Baubô est désormais une figure bien ancrée dans la pensée moderne, invoquée notamment par les psychanalystes, à l'instar de G. Devreux [63]. S'il est délicat de détacher une figure de son cadre historique pour en tirer des conclusions générales sur le rapport à la sexualité, on ne peut nier l'existence quasi universelle des gestes « obscènes », exécutés rituellement et collectivement, avec les spécificités découlant des symboliques respectivement liées aux groupes masculins et féminins. En Grèce, les rites démétriaques et dionysiaques font un large recours à des performances dont l'aspect « obscène » a été sans doute surestimé par une lecture aiguillée par les sensibilités et les indignations chrétiennes [64]. Toutefois, l'usage rituel des *aischra* est incontestable en Grèce ancienne [65]. Dans ce cadre, le geste de Baubô a depuis longtemps été rapproché des autres cas d'*anasyrma* rituelle, ce geste féminin attesté notamment durant les Thesmophories (en l'honneur de Déméter). En plus des évidences textuelles, cette attitude a été reconnue sur une multitude de témoignages offerts surtout par les figurines de terre cuite [66], susceptibles de recouvrir d'ailleurs des réalités forts différentes, tant et si bien que parfois l'on ne sait trop comment qualifier ces figurines, jugées « obscènes », « érotiques », nommées « Baubô », voire « pseudo-Baubô », faute de leur trouver un nom, et sans savoir, au juste, grand chose de leur usage rituel précis (que l'on suppose érotique, funéraire, dionysiaque, demétriarque, etc.) [fig. 1-2].

Cela dit, on rencontre un nombre assez important de figurines de ce genre en sol égyptien [67], qui sont pour la plupart de facture essentiellement hellénique. L'identité de la figure féminine a été largement discutée, pour y voir, au gré des arguments proposés, une prostituée, une parturiente, une prêtresse, une déesse, etc. Dans cet ensemble disparate, certaines figurines paraissent renvoyer à un personnage analogue (voire identique) à la Baubô éleusinienne, car elles remontent leur péplos pour dévoiler leur nudité (dans une attitude semblable à celle adoptée par certaines figurines de Priape).

---

[60] Fr. GRAF, *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, *RGVV* 33, 1974.
[61] A. DI NOLA, *Antropologia Religiosa*, p. 15-90 (« Riso ed oscenità »).
[62] P. LÉVÊQUE, *Colère, sexe, rire. Le Japon des mythes anciens*, Paris, 1988.
[63] G. DEVREUX, *Baubo, la vulve mythique*, Paris, 1983. Cf., par exemple, A. ROGER, «Vulva, vultus, phallus », *Communications* 47, 1987, p. 181-198.
[64] I. PATERA, A. ZOGRAFOU, « Femmes à la fête des Halôa : le secret de l'imaginaire », *Clio* 14, 2001, p. 17-46.
[65] A. BRUMFIELD, « Aporreta : Verbal and Ritual Obscenity in the Cults of Ancient Women », dans R. Hägg (éd.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis, Proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult, Swedish Institute, Athens, 16-18 October 1992*, Stockholm, 1996, p. 67–74. Cf. K. SIEMS, *Aischrologia. Das Sexuell-Hässliche im antiken Epigramm*, Göttingen (Dissertation), 1974 ; W. RÖSLER, *Über Aischrologie im archaischen und klassischen Griechenland*, dans S. Döpp (éd.), *Karnevaleske Phänomene in antiken und nachantiken Kulturen und Literaturen*, *Bochumer Altertumswissenschaftliches Colloquium* 13, Trier, 1993, p. 75-97.
[66] Cf. M. OLENDER, *op. cit.*, p. 31-32.
[67] Th. KARAGHIORGA-STATHACOPOULOU, *LIMC* III/1, p. 87-90, *s.v.* Baubo ; Fr. DUNAND, « Une "pseudo-Baubo" du Musée de Besançon », dans *Hommages à Lucien Lerat*, Paris, 1984, p. 263-284 .

Fig. 1. Louvre E 382, époque romaine (d'après S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite, grecs, étrusques et romains*, Paris, 1992, pl. 72).

D'autres, totalement nues, adoptent une position toute différente, accroupies et les jambes largement écartées. Sous cet aspect, il est peu évident de tracer une ligne nette de séparation entre figurines liées à l'accouchement ou à la sexualité, peut-être les deux à la fois, évoquant tout en même temps l'acte et l'une de ses finalités. Cela posé, peu de choses émergent quant à un usage rituel, que l'on soupçonne évidemment du côté de rites de la fécondité, voire du repoussement du mauvais œil [68]. Parfois, la « déesse » nue dirige sa main vers son sexe, si bien que l'on a pu se demander s'il n'y avait là l'évocation indirecte de l'union sexuelle entre Isis et Osiris [69]. Il y a quelques années G. Nachtergael a publié un document d'un intérêt tout particulier pour le cas de cette « Baubô » [70]. Il s'agit d'un moule cubique des Musées royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles aux six faces gravées (fin II^{e} début III^{e} siècle), révélant successivement une « Baubô » nue de face, aux jambes largement écartées et accroupies [fig. 3], un autel à cornes, un taureau prêt à être sacrifié, un autre agonisant, un porc et un cavalier. La frise reconstituée permet de donner un contexte rituel à la figure féminine nue et « impudique », lequel évoque selon Nachtergael un « sacrifice offert en l'honneur de "Baubô" à l'occasion de la visite que lui rend Harpocrate » [71].

[68] G. NACHTERGAEL, dans *Arts tardifs et chrétiens d'Égypte*, *Le monde copte* 14-15, 1988, p. 14-15.
[69] J. POLZER, « A Late Antique Goddess of the Sea », *JAC* 29, 1986, p. 71-108.
[70] G. NACHTERGAEL, « Un sacrifice en l'honneur de "Baubo" : scènes figurées sur un moule cubique de l'Égypte romaine », dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA* 84/1, Louvain, 1998, p. 159-177 (moule de calcaire M.R.A.H. Inv. E. 8989).
[71] *Ibid*., p. 170.

Fig. 2. Louvre E 384, époque romaine (d'après S. Besques, *op. cit.*, pl. 72).

Tout se passe donc comme si cette « Baubô » connue par l'iconographie n'était autre qu'une « déesse de la génération et de l'amour » [72], une forme d'Isis-Déméter. Sous différents aspects, cette figure serait à la croisée de la vaste symbolique liée à la maternité et la sexualité, à la fécondité humaine comme agraire, renvoyant à un couple Aphrodite / Déméter correspondant sous l'angle de l'*interpretatio graeca* à l'Hathor / Isis pharaonique [73].

Fig. 3. « Baubo ». Moule de Bruxelles M.R.A.H. Inv. R. 8989 (d'après G. Nachtergael, dans *OLA* 84/1, 1998, p. 176, pl. 6.2 [moulage de la face E]).

[72] G. NACHTERGAEL, « Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine », *ChronEg* 70, 1995, p. 274-275 ; et *id.*, « Un sacrifice en l'honneur de "Baubo" : scènes figurées sur un moule cubique de l'Égypte romaine », p. 167.

[73] Cf. notamment : P. BALLET, « Isis assise sur la corbeille, au sistre, au pot rond et au miroir. Essai d'interprétation », dans *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/3, Le Caire, 1994, p. 21-32. Voir également K. MYSLIWIEC, « Isis Aphrodite "anasyrménè" et le culte de la déesse nue à Athribis ptolémaïque », dans *Hommages à Jean Leclant, BiEtud* 106/3, 1994, p. 385-395 ; Fr. COLIN, « Le P. Petr. 2 I, 1. Les terres cuites isiaques et le culte d'Isis et d'Haphrodite Hathor », dans *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists (1992)*, Copenhague, 1994, p. 534-539 (spéc. p. 537-538).

L'ensemble des éléments conjugués sur cette pièce démontre que nous avons affaire à un rite grec ; mais pour un œil égyptien qui interpréterait l'image, cette représentation d'un personnage féminin nu et frontal orienterait inévitablement dans la direction d'une Hathor ou d'une Nout parturiente, en tout cas vers une telle divinité féminine de la fécondité. D'une certaine façon, il y avait déjà une place dans le système égyptien, toute faite pour accueillir le personnage.

Fécondité, sexualité, maternité et gestes féminins

Je ne souhaite ici que retenir quelques éléments, qui vont me permettre de tracer quelques liens entre imaginaires grec et égyptien, tout en tentant de relier de façon raisonnable les éléments épars soulevés jusque là. J'insiste sur le fait que je ne souhaite pas relancer une comparaison sommaire entre l'épisode du dévoilement du sexe d'Hathor, pour réjouir Rê, et celui de l'*anasyrma* de Baubô, pour dérider Déméter, afin de supposer une diffusion de l'un vers l'autre. Contexte et chronologie séparent bien entendu de façon imparable ces deux motifs. En revanche, je pense qu'il n'est pas absurde de penser que, dans un contexte gréco-égyptien, il existe des passages entre les conceptions respectives de la fécondité et de la sexualité, dans lesquelles Hathor comme Déméter reçoivent une place attitrée. Revenons en premier lieu au domaine des représentations égyptiennes [74].

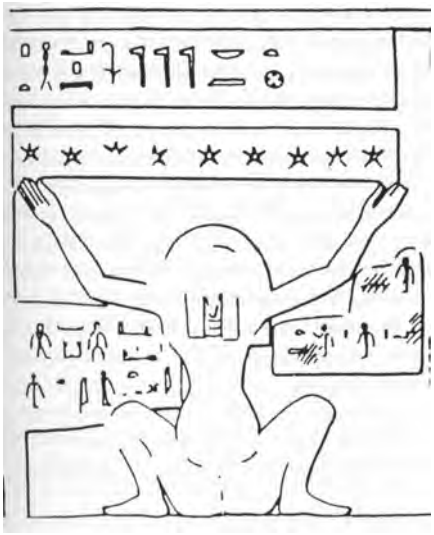


Fig.4. « Ptah soulevant le ciel » (d'après N. De Garis Davies, *The Temple of Hibis* III, New York, 1953, pl. V, reg. 5, sud).

Dans les images égyptiennes, la position féminine frontale, accroupie, nue et les jambes écartées, oriente vers plusieurs idées, chaînées entre elles, qui, de proche en proche, concernent sans surprise le monde de la sexualité. Certes, ces images ne constituent pas des antécédents formels pour les figurines « obscènes » de l'Égypte hellénistique ; toutefois, on

[74] Pour la question des figurines de fécondité, et de la nudité dans l'iconographie de celles-ci, voir en dernier lieu Fr. COLIN, « Hermaphrodite ou parturiente ? Données nouvelles sur les humanoïdes de terre crue en contexte funéraire (Qaret el-Toub, Bahariya 2005) », *BIFAO* 106, 2006, p. 21-55, et spécialement p. 35-38, où l'on trouvera une synthèse sur la question.

peut considérer qu'elles témoignent, en milieu égyptien, d'une iconographie susceptible d'en être rapprochée. Dès le Nouvel Empire, on constate dans les tombes royales, et sur d'autres documents (tels les ostraca figurés), la représentation frontale de la déesse Nout « accouchant » du disque solaire [75].

Un trait particulier de ces images consiste dans le fait qu'elles éludent la figuration de la moitié du corps de la déesse, si bien que le bassin et les jambes de celle-ci disparaissent au profit de la représentation du disque solaire, au centre duquel prend place parfois l'enfant solaire. Cependant, selon P. Dorman, cette image renverrait non pas à Nout mais au dieu créateur affairé à son tour de potier [76], une interprétation toutefois un peu acrobatique [77]. En effet, la nudité divine féminine conjuguée à la frontalité (donnée négligée par Dorman) est un signe orientant directement vers cette figure, tour à tour maternelle ou sexuelle, connue dans tout le Proche-Orient ancien, et qu'on peut s'accorder à désigner comme « Grande Déesse », bien que cette entité soit susceptible de multiples significations propres à des mythologies spécifiques (et qui ne sont pas forcément en lien les unes avec les autres). Quoi qu'il en soit, on a pu remarquer que dans l'iconographie (non seulement en Égypte, mais également chez ses voisins proche-orientaux) la frontalité signale souvent cette figure divine [78], une frontalité soulignée par Olender en ce qui concerne les figures de « Baubô » (évoquant « la frontalité absolue de cette face pubienne » [79]).

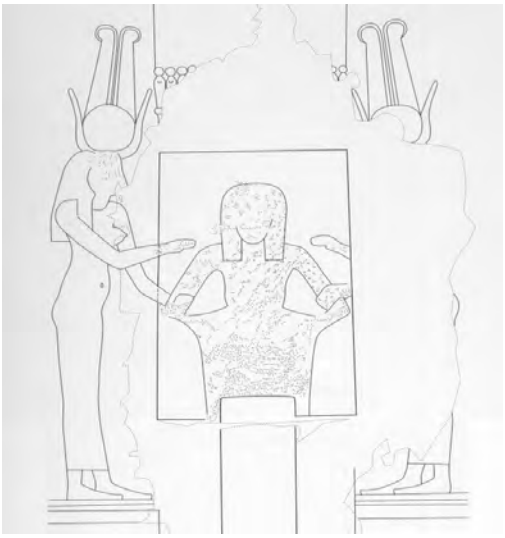


Fig. 5. Nout mettant au monde Isis (détail d'après S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis. Planches*, Le Caire, 2007, pl. 7).

[75] Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, *CSEG* 6, Genève, 2000, p. 88-89.
[76] P. DORMAN, « Creation on the Potter's wheel at the Eastern Horizon of Heaven », dans *Gold of Praise Studies Wente*, *SAOC* 58, 1999, p. 83-99.
[77] En effet, à l'évidence, la divinité est figurée avec des seins, mais pour Dorman ceux-ci ne seraient pas féminins, mais des « signes de l'âge ». Mais la forme féminine du bassin, l'absence de barbe etc., ne sont pas discutées.
[78] Y. VOLOKHINE, *op. cit.*, p. 65-69, à propos de Qadesh, et R. TEFNIN, *Les regards de l'image. Des origines jusqu'à Byzance*, Paris, 2003, p. 37-40 notamment.
[79] M. OLENDER, *op. cit.*, p. 53.

Ce mode de représentation, en effet, intervient comme une constante. Ainsi, sur une scène du sanctuaire d'Hibis, une figure féminine (bien qu'elle soit légendée comme étant « Ptah qui soulève le ciel ») semble jouer un rôle analogue à la Nout céleste : mais ici, le sexe est largement révélé par les deux jambes écartées [fig. 4] [80]. Cette posture frontale est celle qui sera choisie, à l'époque gréco-romaine, pour figurer en légère ronde bosse une Nout mettant au monde Isis dans un relief du temple d'Isis de Dendara [fig. 5] [81] ; un relief votif atteste d'une iconographie comparable [82]. Dans ces deux exemples, la déesse parturiente est vue frontalement, mais à la différence de la scène d'Hibis, les jambes de la déesse sont relativement peu écartées, dans une posture plus « pudique ». Rappelons enfin les figurations frontales du corps des courtisanes dans le « papyrus érotique » de Turin [83]. On ajoutera à ces exemples une curieuse représentation du papyrus Jumilhac, où une divinité criocéphale est représentée le corps de face, les jambes largement écartées, les bras étendus vers le bas en signe de faiblesse [fig. 6] : il est probable que l'image renvoie au Bata castré évoqué par le texte, ce que confirme bien son association avec la représentation d'un phallus sur socle [84]. Il faudrait peut-être comprendre le choix de cette posture pour signaler la « féminisation » du dieu suite à son châtiment.

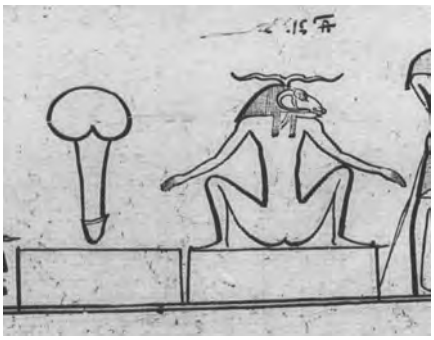


Fig. 6. Bata castré (d'après J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac*, pl. XX).

Des scènes figurées dans la nécropole de Touna el-Gebel peuvent encore être versées au dossier [85]. En publiant ces documents, Gabra (qui se basait aussi sur les analyses de Perdrizet) et Drioton y virent surtout des « scènes obscènes » qui décoraient les abris des ouvriers « avec une grossièreté voulue ». En y regardant mieux, on serait aujourd'hui plus tenté d'y voir des scènes d'accouchements [86]. Point de phallus géant, donc, mais un long cordon ombilical rattachant l'enfant (dans lequel Drioton préféra curieusement voir dans un cas un « mâle à tête de batracien ») à une mère, nue et frontale, écartant largement ses jambes [fig. 7] [87]. Mais il apparaît toutefois que ces scènes, agrémentées de pampres et de vignes dionysiaques, jouent

[80] N. de GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis*, pl. V.5 ; J. BERLANDINI, *RdE* 46, 1995, p. 23.
[81] S. CAUVILLE, *Dendara. Le temple d'Isis*, Le Caire, 2007, texte p. XXIV, et planches pl. 7.
[82] W. SPIEGELBERG, « Die Weihestatuette einer Wöchnerein », *ASAE* 29, 1929, p. 162, et pl. II (Caire Inv. 40627) ; cf. Y. VOLOKHINE, *La frontalité*, p. 164, fig. 110 et p. 88 ; Fr. COLIN, *BIFAO* 106, 2006, p. 34.
[83] J.A. OMLIN, *Der P. 55001 und seine satirische-erotischen Inschriften*, Turin, 1968.
[84] J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, pl. XX et p. 257.
[85] S. GABRA, É. DRIOTON, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-ouest (Touna el-Gebel)*, SAE, Le Caire, 1954.
[86] D. MONTSERRAT, *Sex and Society in Graeco-roman Egypt*, Londres, New York, 1996, p. 32.
[87] L. MANNICHE, *Sexual Life in Ancient Egypt*, Londres, New York, 1997, p. 36, voit là des scènes sexuelles.

sciemment sur une ambivalence visuelle [88], comme le montre la juxtaposition d'une des scènes d'accouchement avec la représentation, très semblable, d'un indubitable rapport sexuel *a tergo* [fig. 8b]. Tout ceci est certainement sommairement réalisé (en terme d'habileté artistique), mais je suis enclin à penser que nulle grossièreté n'est ici sciemment recherchée, tout au plus un certain grotesque, qui finalement n'est pas loin de nous rappeler les célèbres scènes de lupanar, à la mode égyptienne, du papyrus « érotique » de Turin [89].

Fig. 7. Scène d'accouchement (d'après S. Gabra, É. Drioton, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-ouest [Touna el-Gebel]*, SAE, Le Caire, 1954, pl. 11).

En guise de conclusion

À l'issue de ce rapide examen de sujets sans doute déjà trop connus et trop commentés, je crois simplement parvenir à soutenir que, dans la pensée égyptienne, l'association entre le rire et la nudité féminine dévoilée oriente essentiellement vers une idée de fécondité et de fertilité. On a pu voir se dessiner assez nettement les contours d'un discours égyptien sur la sexualité, la maternité et la fécondité, antérieur puis parallèle aux idées helléniques, et recoupant sûrement ces dernières en terre d'Égypte, dès l'époque hellénistique. Cependant, aucun élément direct ne nous laisse entendre que la vieille conception égyptienne influença directement des idées grecques plus ou moins analogues. Certes, dans la vision d'Hérodote, les Thesmophories furent enseignées par les filles de Danaos aux Pélasges, fait qui pose une filiation (habituelle chez Hérodote en matière religieuse) reliant, dans la pensée grecque, la Grèce à l'Égypte [90] ; toutefois, cette rencontre entre imaginaires a pu se produire non pas tant dans les genèses réciproques, que dans les interprétations mutuelles, au sein de l'Égypte tardive, vraisemblables à imaginer, notamment autour des figurines féminines dont nous avons traité. La mise en évidence explicite des parties génitales qu'elles affichent, ouvre par un symbolisme direct sur le monde de la fertilité. Leurs aspects grotesques ou impudiques répondent, dans une large mesure, à cette symbolique. La connotation obscène, quant à elle, découle essentiellement d'une interprétation négative, due largement aux Pères de l'Église, qui ont en quelque sorte monté en épingle ces attitudes banales. La très ancienne valeur égyptienne du rire associé à la sexualité ou à la fécondité, un rire signalant une reprise de vitalité, probablement encore comprise à l'époque gréco-romaine (mais les sources sont

[88] Celle-ci est d'ailleurs le propre des modes de représentations de la sexualité, cf. le parcours retracé dans l'art occidental par J. CLAIR, *Méduse. Contribution à une anthropologie des arts du visuel*, Paris, 1989.
[89] J.A. OMLIN, *op. cit.*
[90] HÉRODOTE II, 171.

muettes à ce propos), fut éclipsée sûrement avec l'avènement du christianisme [91]. Certainement riait-on encore dans l'Égypte chrétienne ; mais on remarquera qu'une certaine méfiance cléricale envers le rire, bien connue au demeurant sous d'autres latitudes, tend à stigmatiser plutôt le manque de tenue de cette attitude. Ainsi pensait l'Abbé égyptien Isaïe (V^{e} siècle) : « N'ouvre pas en riant la bouche toute grande, car c'est un manque de crainte (…) qu'il ne découvre pas du tout ses dents en riant » (…) ; « Si une parole risible survient parmi vous, gardez-vous de rire d'une façon bruyante, car c'est le signe d'un manque d'éducation et de crainte de Dieu » [92].

*

* *

La piste comparatiste du dévoilement du sexe féminin, de l'Égypte au Japon, est suivie également par E. Morris, « Sacred and obscene laughter in the Contendings of Horus and Seth, in Egyptian inversions of everyday life, and in the context of cultic competition », dans Th. Schneider, K. Szpakowska (éd.), *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd*, *Alter Orient und Altes Testament Series*, Münster, 2007, p. 197-224, dans une étude dont j'ai pris connaissance trop tardivement pour en inclure les conclusions dans le présent travail.

[91] L'idée était déjà défendue par S. REINACH, dans *Cultes, Mythes et religions*, Paris, 1996 (rééd.), p. 158 (= « Le rire rituel », 1911).
[92] A. GUILLAUMONT, « Le rire, les larmes et l'humour chez les moines d'Égypte », dans *Hommages à François Daumas*, Montpellier, 1986, p. 373-387 (p. 373, pour la citation).

a

b

Fig. 8a-b. Scènes d'accouchement (a) et sexuelle (b) (d'après S. Gabra, É. Drioton, *op. cit.*, pl. 12).

Un bloc inédit de Tourah

Mey Zaki

Au professeur J.-Cl. Grenier,
en souvenir de nos missions d'Atfih…

LE BLOC CYLINDRIQUE de calcaire blanc qui fait l'objet de cette étude a été trouvé en 1981 [1] à Tourah al-Asmant [fig. 1-2]. Il est conservé dans le magasin archéologique d'Atfih avec le n° 1960. Sa longueur est de 93 cm pour un diamètre de 14 cm. Dans les registres, il a été daté du Moyen Empire. Un certain nombre d'éléments, cependant, convergent vers une datation plus haute.

Fig. 1. « Rouleau » provenant de Tourah (© Sameh Abdel-Mohsen).

D'emblée, ce bloc fait penser à un « tore » ou « rouleau » de fausse-porte, placé dans la largeur et dans la partie supérieure de la baie de celle-ci [2]. Habituellement, ces rouleaux sont soit anépigraphes, soit dotés d'une courte inscription dans laquelle le nom du défunt, accompagné ou non de la mention de ses principaux titres, est clairement identifiable [3]. Or, dans l'inscription ci-dessus, le nom du propriétaire est « noyé » dans une formule *d-nsw-ḥtp* dont la longueur est bien supérieure à celle des rouleaux habituels, qui excèdent rarement 40 cm. Il aurait d'ailleurs été étonnant que l'on retrouve cet « objet » désolidarisé du reste de la stèle.

En revanche, il est possible que ce bloc ait servi, à l'origine, de linteau à une porte d'accès à une tombe. La forme cylindrique pourrait surprendre mais elle est bien attestée dans cet

---

[1] La date du 30/7/1981 – jour de la découverte ou de l'enregistrement dans le magasin archéologique d'Atfih – est mentionnée dans les registres. Le bloc a été trouvé par Ahmed el Hagaar. Je tiens à remercier Frédéric Servajean pour sa relecture et pour ses remarques pertinentes.

[2] G. JÉQUIER, *Manuel d'archéologie égyptienne*, Paris, 1924, p. 126 ; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* II. *Les grandes époques. L'architecture funéraire*, Paris, 1954, p. 394.

[3] Par exemple, T.G.H. JAMES, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* I, Londres, 1961, pl. 4 (1), pl. VII, pl. VIII (2), pl. X (1), pl. XIV, etc.

emploi, ainsi, par exemple, dans la tombe de Qar, à Gîza (VI^e dynastie), dont le linteau est également cylindrique, avec un diamètre supérieur mais une largeur similaire. En effet, la largeur de la porte de la tombe de Qar est de 66 cm tandis que la longueur de l'inscription qui nous occupe est de 65 cm ; la partie non épigraphiée du bloc se trouvant probablement prise dans la maçonnerie [4]. En outre, le relief en creux tendrait à prouver que l'inscription était tournée vers l'extérieur de la tombe [5].

La qualité de la gravure est médiocre. Les signes, de petite taille, sont éloignés les uns des autres et remplissent mal l'espace qui leur a été destiné. Du côté gauche, à la fin de l'inscription, ils sont légèrement obliques.

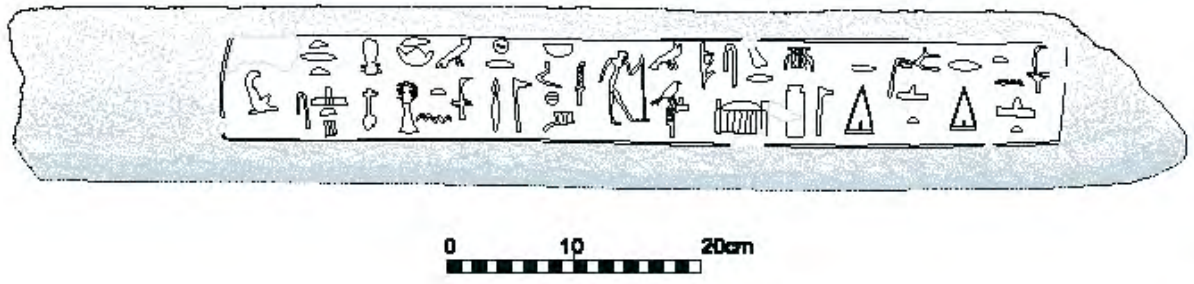
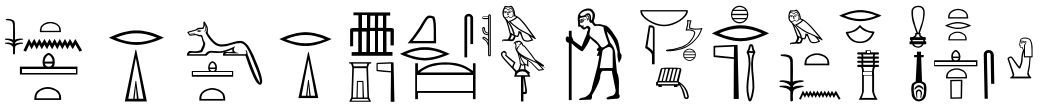


Fig. 2. Fac-similé du « rouleau » (© Mohamed E. Osman).



Rd(w) nsw ḥtp, rd(w) Jnpw ḥtp (a) *Ḫnty-sḫ-nṯr* (b)*, qrs m jmnt.t* (c) *jɜw (nfr)* (d) *(n) nb jmɜḫ ḫr nṯr ʿɜ* (e) *(j)m(y)-r(ɜ) biɜ* (f) *Ḏd-nsw* (g)*, mjtr.t* (h) *Nfr-ḥtp=s* (i)

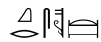
Puisse le roi donner un apaisement, puisse Anubis, Celui-qui-préside-au-pavillon-divin, donner un apaisement (à Osiris), ainsi qu'un enterrement à l'ouest et une (bonne) vieillesse au possesseur de vénération auprès du grand dieu, le directeur des ouvriers métallurgistes, Djednésou, et (son épouse), la *mjtr.t* Néferhétepes.

(**a**) Le libellé *rd(w) nsw ḥtp, rd(w) Jnpw ḥtp (...)* est bien attesté à l'Ancien Empire [6]. L'emploi du prospectif ancien ( ), à la place du prospectif récent ( ) attendu, est également caractéristique de la période. S'il est rare à la IV^e dynastie [7] et à la V^e dynastie [8], il y est néanmoins bien attesté. Il semble, en revanche, plus fréquent à partir de la VI^e dynastie [9]. Il est encore attesté de la PPi [10] à la XI^e dynastie [11] ; il ne semble plus l'être par la suite.

---

[4] *Ibid*., pl. XXXIII (1), et p. 34 ; PM III/1, 184 (G 7101).
[5] P. LACAU, « Le tableau central de la stèle fausse-porte égyptienne », *RdE* 19, 1967, p. 39-40.
[6] G. LAPP, *Die Opferformel des Alten Reiches*, *SDAIK* 21, Mayence, 1986, p. 5, § 14 (1).
[7] W. BARTA, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, *ÄgForsch* 24, Glückstadt, 1968, p. 5-7.
[8] *Ibid*., p. 12.
[9] *Ibid*., p. 22-23.
[10] *Ibid*., p. 36.
[11] *Ibid*., p. 43.

(**b**) La séquence *Ḥnty-sḥ-nṯr*, « Celui-qui-préside-au-pavillon-divin », fréquente et attestée à toutes les périodes, se rapporte évidemment à Anubis. Si le *LGG* ne rassemble pas toutes les attestations, il permet néanmoins de dégager les lignes directrices de l'emploi de cette épithète. Elle peut également désigner Osiris mais pour l'ensemble des attestations consignées, allant de l'Ancien Empire au Moyen Empire, une seule qualifie ce dernier à l'Ancien Empire (sur un total de 14) et une Thot au Moyen Empire (sur un total de 8). À partir du Nouvel Empire, les dieux concernés deviennent plus nombreux : Anubis, Osiris, Osiris-Sokar, le maître de Sépa, Néfertoum, Horus-Rê, Khnoum, Atoum et Thot [12].

(**c**) Dans la séquence *qrs m jmnt.t*, la graphie du mot  , *qrs*, est caractéristique de l'Ancien Empire, notamment le déterminatif, le sarcophage , qui, à partir du Moyen Empire est très souvent représenté posé sur un traîneau [13], ce qui n'est pas le cas ici. En outre, ce signe présente, sur la cuve, le décor en façade de palais, également caractéristique de la période [14].

Le signe , avec deux barbes, est également celui qui est employé à l'Ancien Empire [15].

Quant à la graphie du mot *jmnt.t*, écrit avec le faucon posé sur un , il s'agit de l'écriture habituelle de ce terme à l'Ancien Empire [16]. La taille réduite de la plume est également bien attestée [17].

(**d**) Le signe-mot semble avoir été mis pour l'habituel , *jɔw nfr*, « vieillesse heureuse » [18] ; comme, par exemple, sur la fausse-porte de *Skr-ḥrp* (V^e^ dynastie) [19] :

> *D-nsw-ḥtp Jnpw, ḫnty-sḥ-nṯr, qrs m ḫr(y).t-nṯr, jɔw nfr (...).*
>
> Puisse le roi donner un apaisement à Anubis, qui préside au pavillon divin, un enterrement dans la nécropole, une vieillesse heureuse (… à …).

(**e**) L'expression *nb jmɔḫ* ne semble pas attestée avant la IV^e^ dynastie [20]. Le complément adverbial *ḫr nṯr ʿɔ* [21] peut être combiné avec *(nb) jmɔḫ* ; ainsi construit, il est attesté dès la IV^e^ dynastie [22].

(**f**) Dans le titre *(j)m(y)-r(ɔ) bjɔ*, « directeur des ouvriers métallurgistes » [23], le signe , déterminatif du terme *bjɔ*, est la forme simplifiée – attestée dès l'Ancien Empire – du signe [24].

---

[12] *LGG* 5, 860a-861b. Pour *sḥ-nṯr* à l'Ancien Empire, se reporter à H.G. FISCHER, *Varia Nova*, *Egyptian Studies* III, New York, 1996, p. 45-49. Pour le signe du chacal accroupi à l'Ancien Empire, en tout point semblable à celui qui nous occupe, cf. Ph. COLLOMBERT, *Le tombeau de Mérérouka, paléographie*, *PalHier* 4, Le Caire, 2010, p. 42, § 68.

[13] G. LAPP, *op. cit.*, p. 40.

[14] *Ibid.*, p. 40, § 60 ; Ph. COLLOMBERT, *op. cit.*, p. 124, § 231.

[15] *Ibid.*, p. 136, § 261 ; cf., également, pour ce signe, H.G. FISCHER, *Varia*, *Egyptian Studies* I, New York, 1976, p. 104-108.

[16] Par exemple, T.G.H. JAMES, *op. cit.*, pl. VIII (2) [V^e^-VI^e^ dynasties], pl. IX (1) [IV^e^ dynastie] ; E.J. BROVARSKI, « An Unpublished Stele of the First Intermediate Period in the Oriental Institute Museum », *JNES* 32/4, 1973, p. 464, et n. 32, p. 460.

[17] Ph. COLLOMBERT, *op. cit.*, p. 62-63, § 107.

[18] Cf., pour les difficultés de lecture du signe , H.G. FISCHER, *Varia*, *Egyptian Studies* I, p. 87-93 ; Ph. COLLOMBERT, *op. cit.*, p. 11-13, § 10-11 ; et G. LAPP, *op. cit.*, p. 203.

[19] Traduction adaptée de Kh. DAOUD, « The False Door of the Family of *Skr-ḥtp* », *SAK* 23, 1996, p. 87, et pl. 2 (registre du haut).

[20] W. BARTA, *op. cit.*, p. 8 ; D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *ProblÄg* 12, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 101.

[21] *Ibid.*, p. 100.

[22] W. BARTA, *op. cit.*, p. 8-17.

[23] Pour ce titre et les différentes interprétations possibles, D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom* I, *BAR-IS* 866, Oxford, 2000, p. 111-112, n° 455.

[24] S. CURTO, « Postille circa la Metallurgia Antico-Egizia », *MDAIK* 18, 1962, p. 66 ; voir, également, H. JUNKER, « Die Hieroglyphen für "Erz" und "Erzarbeiter" », *MDAIK* 14, 1956, p. 89-98.

(**g**) *Ḏd-nsw* est le nom du propriétaire. S'il n'est pas consigné dans l'ouvrage de Ranke, les noms construits sur le schème *ḏd* ( ) + nom de dieu ou nom de roi sont bien attestés dès l'Ancien Empire [25]. La forme verbale doit probablement être interprétée comme un prospectif : « Que dure le roi ! ». Le schème inverse est également attesté à la même époque. On signalera simplement l'exemple suivant, dans lequel le pronom suffixe incite à interpréter la forme verbale comme un aoriste : [26], *Ḫwfw-ḏd=f*, « Khéops-dure ! ».

On remarquera que le dessin du est bien celui de l'Ancien Empire, « à quatre barres transversales, avec évasement et petit tenon supérieur terminal » [27].

(**h**) *Mjtr.t* : il est difficile de savoir à quoi renvoie exactement ce titre féminin. D. Jones le rend par « lady » ou « concubine » [28], traduction difficile à admettre dans la mesure où ce terme est également attesté au masculin [29]. Si ce dernier disparaît à la fin de la IV^e^ dynastie pour ne réapparaître qu'au Moyen Empire, la version féminine, quant à elle, s'est maintenue tout au long de l'Ancien Empire et semble attestée dès la III^e^ dynastie [30]. Kh. Daoud a recensé ce titre dans la nécropole memphite [31], obtenant 77 attestations. L'auteur remarque qu'à partir de la V^e^ dynastie, le titre se féminise et est peut-être en relation avec les prêtrises d'Hathor et/ou de Neith [32]. Ces attestations se répartissent chronologiquement de la manière suivante [33] :

Dynastie(s)	Attestations
III^e^-IV^e^	2
IV^e^	2
IV^e^-V^e^	8
V^e^	46
V^e^-VI^e^	10
VI^e^	9
Total	77

Quant aux titres se combinant avec celui de *mjtr.t* :

Dynastie(s)	titres complémentaires
III^e^-IV^e^ 2 attestations	0
IV^e^ 2 attestations	*Rḫ(w).t-nsw* : 1

[25] R*PN* I, 412 (9-18).
[26] *Ibid*., 413 (4).
[27] Ph. COLLOMBERT, *op. cit*., p. 127, § 239 (b), et n. 1 pour quelques exemples.
[28] D. JONES, *op. cit*., p. 424-425 (1572).
[29] *Ibid*., p. 424 (1571).
[30] Kh. DAOUD, « The False Door of the Family of *Skr-ḥtp* », *SAK* 23, 1996, p. 88.
[31] *Ibid*., p. 88-95.
[32] *Ibid*., p. 95-96.
[33] Les tableaux qui suivent ont été construits à partir de la documentation regroupée par Kh. DAOUD, *op. cit*., p. 89-95.

IV^{e}-V^{e} 8 attestations	0
V^{e} 46 attestations	*Rḫ(w).t-nsw* : 7 *ḥm.t-nṯr Ḥw.t-Ḥr* : 2 *ḥm.t-nṯr N.t* : 1
V^{e}-VI^{e} 10 attestations	0
VI^{e} 9 attestations	*Rḫ(w).t-nsw* : 2 *ḥm.t-nṯr Ḥw.t-Ḥr* : 3 *ḥm.t-nṯr N.t* : 2 *ḫkr.t-nsw* : 1

Si, le plus souvent, le titre de *mjtr.t* est mentionné seul, lorsqu'il est accompagné d'autres titres, ceux qui reviennent le plus souvent sont ceux de « Connue du roi » et les prêtrises d'Hathor et de Neith. Cependant, ces mentions sont trop peu nombreuses pour que l'on puisse établir une relation entre ces dernières et *mjtr.t*, d'autant que, comme le souligne H.G. Fischer, « a great many women were *ḥmt-nṯr*-priestesses of Hathor, or of Hathor and Neith, both of whom had cults in the Memphite area » [34]. Il est difficile de savoir si l'épouse de Djednésou n'était que *mjtr.t* car, sur le rouleau, la place pour graver d'autres titres est insuffisante.

(**i**) *Nfr-ḥtp=s*, le nom du personnage féminin, épouse de Djednésou, est bien attesté à l'Ancien Empire [35]. On remarquera, d'ailleurs, que l'un des personnages féminins portant le titre de *mjtr.t*, dont il est question dans le travail de Kh. Daoud [36], est une homonyme ayant vécu sous les V^{e} et/ou VI^{e} dynastie(s). Il ne s'agit cependant pas du même personnage comme en témoigne le nom de son époux : Irkaptah [37].

Le libellé des inscriptions est conforme à celui de celles de l'Ancien Empire, qu'elles appartiennent aux IV^{e} [38], V^{e} [39] ou VI^{e} dynasties [40]. L'ensemble des éléments analysés plus haut incite à écarter une datation du Moyen Empire, le linteau ayant manifestement été gravé à l'Ancien Empire. Il est, en revanche, plus difficile d'obtenir avec certitude une datation plus fine, les éléments en question étant attestés de la IV^{e} à la VI^{e} dynastie. Cependant, deux d'entre eux convergent – avec toutes les précautions qui s'imposent – vers une datation à la V^{e} dynastie ou au début de la VI^{e} : l'emploi du titre de *mjtr.t* et du prospectif ancien.

En effet, si l'on ne tient compte que des attestations du titre de *mjtr.t* à la V^{e} dynastie, elles représentent 59,7 % de l'ensemble. Si on y ajoute celles qui sont à cheval sur les V^{e} et VI^{e} dynasties et celles de la VI^{e} dynastie, on obtient 84,4 % de l'ensemble. Par conséquent, statistiquement, le cadre chronologique se réduit aux seules V^{e} et VI^{e} dynasties.

---

[34] H.G. FISCHER, *Egyptian Women of the Old Kingdom and of the Heracleopolitan Period*, New York, 1989, p. 12.
[35] R*PN* I, p. 198 (19).
[36] Kh. DAOUD, *op. cit.*, p. 90 (l. 8).
[37] PM III/1, 113 (D. 61.).
[38] Par exemple, avec quelques différences mineures, T.G.H. JAMES, *op. cit.*, pl. XIII (1).
[39] *Ibid.*, pl. XVIII (2).
[40] W. BARTA, *op. cit.*, p. 21-35.

Quant au prospectif ancien ( ), c'est sous la VI^e^ dynastie qu'il est le plus employé. Mais, l'étant également auparavant, il devient possible de le proposer comme critère de datation, encore une fois sans caractère absolu, pour la fin de la V^e^ dynastie et/ou le début de la VI^e^.

Khentetiabtet

L'invention d'une déesse tout orientale

Christiane Zivie-Coche

À mon ami Jean-Claude,
en évoquant les souvenirs joyeux
des jours partagés entre les salles de l'EPHE,
la bibliothèque Champollion,
les cafés du quartier latin,
au temps de notre apprentissage.

HORUS DE MESEN est un dieu connu depuis des époques très reculées ; son culte se rattache au delta, précisément à Tjarou/Mesen dont il est le seigneur, dans la *sepat* de Khentyiabtet, le « Glacis de l'orient » [1]. Cette cité est localisée à Tell Heboua dans le Nord Sinaï [2], tandis que Silé qui lui succèdera à l'époque ptolémaïque est située un peu plus au sud, à Tell Abou Seifa, non loin de Qantara. Son aspect deltaïque n'est pas seulement associé à la frontière orientale et aux Chemins d'Horus [3]. La présence d'Horus dans les marais de Chemmis, non loin de Bouto, où l'éleva secrètement Isis, est aussi fort anciennement attestée [4].

Horus de Mesen et Henoutouat de Khentyiabtet dans la documentation du delta [5]

On perçoit mal, faute de documents, la théologie propre à Horus de Mesen, au long de l'histoire égyptienne. Le papyrus géographique du delta dans la section consacrée à Khentyiabtet, la XIV^e^ *sepat* [6] de Basse Égypte offre un condensé fort instructif des cultes locaux à l'époque saïte, dans une perspective osirienne [7] :

> Khentiabet, c'est ainsi que l'on nomme Tjarou. (C'est) le sanctuaire du dieu dans Héliopolis et que son cœur avait désiré pour lui, apaisé (?) de le voir en toute ville. Il arriva à Khentiabet,

---

[1] Sur les cultes de cette province à l'époque ptolémaïque, voir les deux articles de A. GUTBUB, « Remarques sur les dieux du nome tanitique à la Basse Époque », *Kêmi* 16, 1962, p. 42-75 ; et *Kêmi* 17, 1964, p. 35-60. Pour la traduction adoptée, le « Glacis de l'orient » : J. YOYOTTE, *AEPHE*^{V} 91, 1982-1983, p. 218.

[2] M. ABD EL-MAKSOUD, D. VALBELLE, « Tell Héboua-Tjarou. L'apport de l'épigraphie », *RdE* 56, 2005, p. 1-22.

[3] D. VALBELLE, « La (Les) route(s)-d'Horus », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/4, Le Caire, 1994, p. 380-386.

[4] Pour les développements tardifs autour de l'entité Pé-Mesen, voir *infra*, p. 804.

[5] Voir Chr. ZIVIE-COCHE, *AEPHE*^{V} 112, 2003-2004, p. 140-142.

[6] Par commodité, on conservera cette numérotation traditionnelle, même si cet ordre est soumis à des variantes à l'époque tardive ; on évitera, en revanche, la dénomination « nome tanitique » qui ne correspond pas plus à une réalité géographique, que politico-économique ou religieuse.

[7] D. MEEKS, *Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, § 44-45, XV, 4-5, p. 33, XV, 4-5, § 44-45, p. 33, p. 147-148, p. 299-302 et pl. 15 et 15 A.

> c'est-à-dire le scarabée tout à fait divin, le bousier sorti de la tête du dieu, (à savoir) le Khentamenty d'Osiris.

Ce passage mérite d'être cité ici, même si ce n'est pas à Osiris que nous aurons à faire principalement dans la suite de cet article, mais à Horus de Mesen, et plus encore à la parèdre qui l'accompagne de manière intermittente, Khentetiabtet, afin d'en cerner l'origine. On y trouve, en effet, les éléments fondamentaux de la théologie spécifique de la XIV[e] province telle qu'elle sera ultérieurement énoncée dans les inscriptions ptolémaïques du temple d'Edfou, principalement. Ainsi donc, le nom de la *sepat*, Khentyiabtet [8], était-il utilisé dès cette époque pour désigner la ville et la région de Tjarou, étroitement liées à Héliopolis comme le dit explicitement le texte, entre autres par le biais du scarabée divin.

Ce n'est que plus tard que l'on rencontre Horus de Mesen accompagné d'autres divinités sur des monuments d'origine deltaïque, ou s'y référant explicitement, tout en ayant une autre provenance. Dans le cintre de la stèle C 318 du Louvre [9], trouvée au Sérapéum, datée de Nectanébo I[er], ce roi offre la campagne à une série de dieux : la triade amonienne de Tanis, puis Horus de Mesen suivi d'Henoutouat Khentetiabtet, ou plus probablement Henoutouat de Khentyiabtet [10]. La déesse porte une simple couronne hathorique. La suite des divinités appartient également au panthéon tanite tel qu'il s'est développé à cette époque : Montou-Rê, « seigneur de Thèbes la puissante », Amon-Rê Kamoutef « sur le grand siège, le grand dieu dans son Opé », autrement dit une appellation d'Aménopé, Osiris Hemag, « seigneur de la Grande Ville », la forme locale d'Osiris, et Khonsou l'enfant, « le grand dieu ».

Provenant du Kôm el-Qal'a à Memphis, une stèle inachevée, dont seul le cintre a été gravé, est aujourd'hui conservée au musée du Caire sous le n° CG 22189 [11]. Ptolémée VI Philometor fait une double offrande de Maât, d'une part à Amon-Rê, seigneur des trônes du Double Pays, Mout, dame de l'Icherou et Khonsou-dans-Thèbes-Neferhotep, la triade tanite par excellence, et de l'autre à Horus, « seigneur de Mesen, scarabée ailé auguste, qui protège le Double Pays, grand dieu, qui est dans Tjarou », suivi de deux dames : Henoutouat Khentetiabtet / Henoutouat de Khentyiabtet, dame de Mesen et Nebethotepet « dans le territoire de Rê-nefer [12], qui apparaît dans la campagne de Djanet (*m w n Rʿ-nfr ḥʿ m sḫt Ḏʿnt*) ». Ces trois divinités représentent le noyau du panthéon de Mesen, acclimaté à Tanis. Le nom Khentetiabtet/Khentyiabtet ne possède pas de déterminatif, le signe *ỉɔb* est simplement accompagné par un *t* et un trait, ce qu'il est possible d'interpréter comme un nom divin ou

---

[8] Sert également à nommer Djanet, Tanis, dans quelques textes de l'époque ptolémaïque : Chr. ZIVIE-COCHE, *Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*, *TTR* 3 (abrégé en *Autobiographies*), Paris, 2004, p. 298-299.

[9] Voir *Tanis. L'or des pharaons*, Paris, 1987, n° 57, p. 196-197 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, p. 29-30.

[10] Voir discussion, *infra*, p. 796, sur la lecture à adopter.

[11] A. BEY KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC, Le Caire, 1905, I, p. 187-188, et II, pl. LXIV. Voir aussi S. VLEEMING, *Some Coins of Artaxerxes and Other Short Texts in the Demotic Script Found on Various Objects and Gathered from Many Publications*, *Studia Demotica* V, Louvain, 2001, p. 106-107, n° 139 ; la stèle comporte une courte inscription en démotique, gravée sur le champ du monument.

[12] Pour Rê-nefer, toponyme connu depuis la stèle triomphale de Piankhi, et à placer entre Tanis et Bubastis, voir Chr. ZIVIE-COCHE, *Autobiographies*, p. 299-302 ; à ne pas confondre avec *Rɜ-nfr*, Phernouphis, Tell Tebilleh, situé au nord de Mendès et Baqlieh ; confusion que l'on retrouve encore dans des ouvrages récents. Voir plus loin pour des exemples qui pourraient, de prime abord, paraître équivoques, à Edfou.

comme le toponyme ; l'ambiguïté ne peut être levée. La déesse est figurée avec une couronne hathorique agrémentée de deux rémiges [13], tandis que Nebethotepet porte la couronne en forme de sistre.

À ces deux exemples qu'il faut indubitablement situer dans un contexte tanite, il convient d'ajouter une mention sur un sarcophage de l'époque ptolémaïque, mis au jour non loin de Qantara, dans ce qui fut sans doute la nécropole tardive de Tjarou (Tell Abou Seifa), et appartenant à un certain Hani, « combattant, maître du triomphe, premier prophète d'Horus, seigneur de Mesen » [14]. Il a été retrouvé en compagnie de deux autres, appartenant à Padiamenopé et à Hapimen, père de Hani [15]. Sur son sarcophage, assez fruste, un proscynème est adressé à une série de divinités dans l'ordre suivant : « Horus, seigneur de Mesen, seigneur de Tjarou, grand dieu, seigneur du ciel, Sekhemou (?) divin (?) [16], grand dieu, seigneur de Mesen, Osiris, le scarabée ailé, grand dieu dans Khentyiabtet, Isis, dame du Per-menet, Henoutouat dans Khentyiabtet (?), Hathor, maîtresse de l'occident, Anubis qui est dans le pavillon divin ». Le passage concernant Henoutouat demeure de lecture incertaine : le nom de la déesse est suivi d'une vache que l'on peut considérer comme un déterminatif ou lire avec plusieurs valeurs possibles, *wrt* ou *nbt*. Le signe suivant, mal gravé, est à translittérer *m*, comme c'était déjà le cas dans la séquence des épithètes osiriennes. Khentyiabtet est suivi par un serpent, le trait et l'œuf, qui servent sans doute de déterminatifs à l'expression « Henouatouat dans Khentyiabtet », lecture que je privilégie malgré les incertitudes.

Lors de la fouille d'une curieuse structure elliptique dans le temenos d'Amon à Tanis, ont été mis au jour, dans les niveaux supérieurs, des éléments d'une plaque de plâtre peint, en mauvais état, restes d'une scène cultuelle [17]. Ces fragments étaient conservés à l'intérieur d'une amphore dans un édifice datant de la toute fin de l'époque ptolémaïque ou du début de l'époque romaine. On peut au moins reconstituer la présence de deux divinités dont on conserve les têtes et dont les noms ont été miraculeusement préservés ; un troisième personnage leur faisait face, un pharaon vraisemblablement. Il s'agit d'Horus de Mesen et d'Henoutouat. Le nom de celle-ci, dans ce qui subsiste, n'est pas accompagné de Khentyiabtet, mais il s'agit encore de la même association d'Horus avec la déesse nommée Henoutouat. Elle porte une remarquable coiffure dont les couleurs sont bien préservées : les cornes hathoriques, posées sur un modius au-dessus d'une perruque courte et bouclée, et enserrant le disque solaire, sont surmontées de hautes rémiges, comme sur la stèle de Memphis. Mais le disque solaire est lui-même orné de deux têtes hathoriques, couronnées à leur tour d'un disque solaire, en quelque sorte dans une mise en abyme iconographique.

---

[13] Pour ce type de couronnes : M. MALAISE, « Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes », *SAK* 4, 1976, p. 215-236 ; J. BULTÉ, « Une "Thouéris" rare et couronnée », *RdE* 54, 2003, p. 17.

[14] Caire CG 29320 : G. MASPERO, H. GAUTHIER, *Sarcophages des époques ptolémaïque et romaine*, CGC, Le Caire, 1939, p. 130-131 et pl. 39 ; voir aussi G. DARESSY, « Sarcophages d'El Qantarah », *BIFAO* 11, 1914, p. 34.

[15] Caire CG 29318 et 29319 : G. MASPERO, H. GAUTHIER, *op. cit.*, p. 115-129. Noter que Padiamenopé qui porte le titre spécifique de « prophète d'Horus de Mesen, combattant maître du triomphe » est aussi premier prophète de Nebethotepet, sans spécification géographique ; mais il est vraisemblable qu'il s'agisse de la dame de Rê-nefer, mentionnée dans d'autres documents.

[16] Osiris accompagné de cette épithète est également présent sur le sarcophage de Padiaménopé. Pour sa lecture, peut-être différente de celle que l'on trouve dans la titulature de Teos, fils d'Ounnefer, Caire CG 700, et son interprétation, voir Chr. ZIVIE-COCHE, *Autobiographies*, p. 110-111.

[17] Chr. ZIVIE-COCHE, avec une contribution de C. AUGEL, « Une plaque votive de la fin de l'époque ptolémaïque. Sân 98-13, OAE 3873 », *TTR* 2, Paris, 2000 p. 219-242.

Enfin, dans une liste d'Hathors reproduite sur un papyrus de Tebtynis du I^er^-II^e^ siècles de notre ère [18], et qui adopte l'ordre plus ou moins canonique des provinces du delta, on la trouve sous ses différents noms : Henouatouat dans Khentyiabtet, qui suit Ouadjit dans Imet, et qui précède Nebethotepet dans le territoire de Rê-nefer, et Khensout de la province de l'Orient, qui clôt la liste. On possède une liste assez proche dans le mammisi d'Edfou [19], mais c'est alors Khentetiabtet qui remplace Henoutouat à la même place.

On pourrait formuler l'hypothèse que dans la théologie d'Horus et d'Isis de l'est du delta on appelait cette déesse « Henoutouat de Khentyiabtet », en la désignant par son appartenance toponymique : Henoutouat de la *sepat* Khentyiabtet, ou « la souveraine unique de Khentyiabtet ». L'absence de déterminatif divin après Khentyiabtet, sauf dans le cas du sarcophage d'Hani, fait pencher en faveur de cette lecture, plutôt que de voir dans les exemples étudiés les premières mentions de la déesse Khentetiabtet. Un doute subsiste cependant ; en effet, dans des occurrences de l'époque ptolémaïque à Edfou, alors qu'il s'agit clairement du nom de la déesse Khentetiabtet, nous rencontrons, cependant, encore des déterminatifs d'ordre géographique au lieu de ceux qui traduisent la féminité et le caractère divin, comme si ce nom restait entaché de sa signification première. Il semble à tout le moins que c'est sous la forme Henouatouat de Khentyiabtet que s'est d'abord manifestée l'Isis du Glacis de l'orient. Le remplacement d'Henoutouat de Khentyiabtet par Khentetiabtet que l'on constate à l'époque ptolémaïque serait plus spécifiquement le fait des théologiens d'Edfou, par glissement progressif et abandon d'Henoutouat qui n'apparaît qu'une seule fois à Edfou [20], et par systématisation de l'usage du nom de Khentetiabtet, nouvellement créé.

Au départ, Henoutouat n'est qu'une épithète, « la souveraine unique », accolée au nom d'une déesse ; son usage n'en est d'ailleurs pas extrêmement fréquent [21], mais il est connu depuis une litanie du Nouvel Empire à Thèbes, et se retrouve également sur une statue de la Troisième Période intermédiaire, provenant de la Cachette de Karnak. Cette épithète qui indique la suprématie d'une déesse, Hathor généralement, devient, selon un processus bien attesté, une épiclèse qui va être utilisée seule, et qui pourra elle-même, à son tour, être suivie d'épithètes, dont celle de Khentyiabtet, lorsqu'on parle de la XIV^e^ *sepat* de Basse Égypte. Dans ces exemples-là, Henoutouat ne renvoie plus à Hathor mais à Isis, la mère d'Horus, chargée de sa protection dans cette zone limitrophe du pays. C'est pourquoi Horus est également accompagné de Nebethotepet, forme d'Hathor, qui apparaît aussi épisodiquement à Edfou en sa compagnie. La liste de Tebtynis présente cependant une exception, puisque l'on y rencontre successivement comme « noms » d'Hathor, Henoutouat de Khentyiabtet et Nebethotepet du territoire de Rê-nefer, mises sur le même plan, alors que dans la documentation des temples ptolémaïques, la distinction est bien établie.

---

[18] J. OSING, *The Carlsberg Papyri* 2. *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, *CNI* 17, Copenhague, 1998, 1, p. 163 et 165, et 2, pl. 13.
[19] Voir *infra*, p. 790.
[20] *Edfou* I, 307, 1 : voir *infra*, p. 784.
[21] Voir *LGG* 5, 172c-173a. Les autres occurrences de l'époque ptolémaïque, répertoriées par le *LGG* concernent principalement Hathor et quelques autres déesses. Henoutouat n'y apparaît pas comme une entité individualisée, mais comme une simple épithète accompagnant le nom d'une divinité précédemment mentionnée.

Un certain nombre de documents, certes limité, met en évidence la présence de la déesse Isis sous la désignation d'Henoutouat à côté d'Horus de Mesen et de Nebethotepet de Rê-nefer. Ils s'étagent entre la XXX^e^ dynastie et l'époque romaine. Ils appartiennent à une tradition du nord de l'Égypte, qui renvoie clairement à Tanis même, mais aussi à Tjarou/Mesen. La théologie d'Horus, qu'il soit vénéré dans sa ville d'origine, Tjarou, ou à Tanis où il était installé au moins depuis la XXX^e^ dynastie, mais peut-être déjà antérieurement [22], n'est pas différente. Il semble que le nom d'Henoutouat se soit conservé durant la période ptolémaïque dans les documents du nord. Toutefois, il ne faut pas préjuger de ce qui a été pratiquement totalement détruit : les parois des temples d'Horus de Mesen, tant à Tanis qu'à Tjarou, qui auraient peut-être apporté des informations différentes, complémentaires de celles d'Edfou.

L'invention de Khentetiabtet

L'essentiel de ce que nous savons d'Horus de Mesen et de ses parèdres, Khentetiabtet et Nebethotepet provient, en fait, des inscriptions du temple d'Edfou et, pour Khentetiabtet seulement, de celles de Dendara aussi et de quelques autres monuments de Haute Égypte. Khentetiabtet qui va supplanter Henoutouat dans le corpus d'Edfou serait une création de théologiens apollinopolites soucieux d'établir en contrepoint de l'Horus du nord, Horus de Mesen, seigneur du Glacis de l'orient, *ḫnty-ỉ3btt*, une divinité féminine qui joue le rôle non pas d'Hathor, mais d'Isis. Le plus simple a été de créer un nom à partir de celui de la province éponyme : Khentyiabtet, le Glacis de l'orient. Ici, ce n'est pas la divinité qui est éponyme, mais le lieu où elle est implantée. D'ailleurs, dans certains exemples, le déterminatif du nom de la déesse demeure marqué par cette origine, le signe des pays étrangers remplaçant curieusement l'œuf ou le serpent que l'on rencontre plus normalement ailleurs. Elle ne possède aucun signe distinctif quand elle est représentée : elle porte dans tous les cas la couronne dite hathorique, disque solaire enserré entre des cornes de vache, fréquemment adoptée par Isis, mais sans les rémiges présentes dans deux représentations d'Henoutouat. C'est à Isis encore qu'elle emprunte ses épithètes dans son rôle de protectrice de son fils Horus.

Sa création s'explique par le besoin de souligner de manière prégnante la dualité d'Horus à Edfou et de différencier celui du nord de celui du sud, non seulement par son épithète toponymique, mais aussi en l'accompagnant de sa mère, puisque dans ces scènes septentrionales, c'est bien sa mère et non pas Hathor de Dendara qui le suit, tout particulièrement dans le cas de l'offrande spécifique, celle des papyrus et des oies, étroitement liée au monde des palus et des roselières de la pointe orientale du delta ; un monde de l'entre deux aux confins de l'Égypte, où Horus défend, sous la forme d'un lion, ou d'un faucon, plus caractéristique cependant d'Edfou, le territoire dont l'intégrité est menacée par les ennemis, réels ou symboliques, qui appartiennent au monde de Seth. Il était dès lors souhaitable que la déesse porte le nom même du lieu où son fils mène ce combat.

Les possibilités quasi infinies de nommer les dieux en Égypte rendaient cette opération possible : le toponyme est dès lors accompagné, dans la majorité des cas, des déterminatifs féminin et divin pour se transformer en théonyme. Les hiérogrammates ont, de surcroît, joué avec la répétition de l'expression *ḫntt*/*ḫnty ỉ3btt*, ce qui peut conduire jusqu'à une triple

[22] Sur le culte d'Horus de Mesen à Tanis : Chr. ZIVIE-COCHE, *Autobiographies*, p. 312-318, et *AEPHE*^{V} 112, 2003-2004, p. 138-142.

allitération, lorsque la préposition *ḫnty* est également utilisée pour introduire le toponyme à la suite du nom de la déesse, remplaçant alors *nb* : *Ḫntt-i3btt ḫnty Ḫnty-i3btt* au lieu de *Ḫntt-i3btt nbt Ḫnty-i3btt*.

Mentions de Khentetiabtet en lien avec sa province éponyme Khentyiabtet [23]

Edfou

Scènes d'offrandes rituelles

Papyrus et oies

Edfou I, 306, 12-307, 14 : behedet de Rê, paroi nord, registre inférieur (pl. XXX b) [24].

« Offrir des papyrus et des oies » par le roi « image d'Horus, représentation vivante du seigneur de Pé-Mesen, qui élève les produits des marais pour le seigneur de Chi-Hor ».

L'offrande est faite devant une longue théorie de divinités à rattacher à Mesen du nord :

– Horus de Behedet « grand dieu, seigneur du ciel, grand scarabée ailé, aux bras muni d'ailes, harponneur violent, au bras puissant avec son harpon lorsqu'il anéantit les ennemis de son père », « lion qui allonge ses griffes, grand lion à la puissance redoutable, qui refoule les pas des ennemis hors d'Égypte, Horus de Mesen, grand dieu, seigneur de Tjarou ».

– Henoutouat de Khentyiabtet « efficiente, qui connaît ses formules » [25].

– Fenedjefankh « seigneur du château du scarabée, grand scarabée ailé dans sa *chetyt*, qui défend sa mère, qui protège ses compagnons, dont le fils écarte les ennemis loin de lui » [26].

– Khentetiabtet « qui fait la protection de son frère Osiris, protectrice de son fils Horus, qui préserve leurs corps et leurs cœurs, qui repousse les ennemis loin du lieu où ils se trouvent (*sꜣ snᵊs Wsir gs-dp n sꜣᵊs Ḥr swḏꜣ ḏtᵊsn ḥr/ḥnꜥ ibᵊsn sḫr sbiw r bw wnnᵊsn*) » [27].

– Harendotes « seigneur de Pé-Mesen, fils d'Osiris, né d'Isis, seigneur du triomphe, héritier de Rê, roi du Double Pays, à la tête des rivages ».

– Isis « la grande, mère divine, maîtresse de la magie, qui connaît ses formules ».

– Benou divin « seigneur du château du Benou, *ba* vénérable issu d'Osiris, qui apparaît dans Nedjyt, scarabée ailé dans le ciel, qui prend sa place dans le château du Benou ».

– Khenemet-ouret Nout « qui met au monde les dieux, qui protège son fils dans sa *chetyt*, qui sanctifie son image entre ses deux sœurs, qui protège son *ka* là où il le désire ».

---

[23] Pour analyser les caractéristiques et les fonctions de Khentetiabtet, je prendrai en compte l'ensemble des occurrences de son nom, en commençant par les scènes d'offrandes rituelles et en poursuivant avec les quelques mentions dispersées dans d'autres types d'inscriptions. Afin de ne pas alourdir inutilement le texte, seuls les éléments pertinents pour l'analyse sont mentionnés et traduits. Il ne s'agit, évidemment, que d'un aspect partiel de l'ensemble de la théologie de Mesen du nord, dont l'étude globale outrepasserait le cadre de cet article.

[24] Voir N. BAUM, *Le temple d'Edfou. À la découverte du Grand Siège de Rê-Harakhty*, Paris, 2007, p. 337-344.

[25] Seule occurrence d'Henoutouat en tant qu'entité distincte dans les textes d'Edfou relatifs à Mesen. *Ḫnty-i3btt* est déterminé par le signe du gebel. Isis sous son nom et sous ceux d'Henoutouat et de Khentetiabtet apparaît ainsi trois fois dans cette scène.

[26] Voir *Edfou* I, 131, 14-15, avec la même séquence d'épithètes pour Osiris Fenedjefankh.

[27] Pour une traduction différente : N. BAUM, *op. cit.*, p. 478.

Edfou I, 374, 10-375, 6 : vestibule central, paroi sud, registre supérieur (pl. XXXI c).

– Horus « seigneur de Mesen, grand dieu, seigneur de Tjarou, rejeton auguste, issu d'Isis qui a créé son image comme lion à la force violente pour faire tomber ses ennemis… ».

– Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, Isis qui fait la protection de son frère et élève son petit. Son fils est roi faisant la protection de sa Majesté… (*Ḫntt-i3btt nbt Ḫnty-i3btt St s3 ḥ3 sn.s mnʿ ṯ3y=s ỉw s3=s m nsw s3 ḥm=f*...) ».

Edfou III, 192, 18-193, 12 : pronaos, paroi est, registre supérieur (pl. LXIII).

– Le roi « rejeton de Ouadjit, fils de Khnoum qui préside à sa corde, héros qui attrape les oies ».

– Horus « seigneur de Mesen, grand dieu qui réside dans Behedet, héros dans Pé-Mesen, lion dans Khentyiabtet, scarabée ailé divin dans le château du Benou ».

– Khentetiabtet « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, Isis qui protège (*ḫw*) son fils dans Tjarou ».

Edfou IV, 120, 4-121, 4 : extérieur du naos, paroi ouest, 3e registre à partir du bas (pl. LXXXVII).

– Horus « seigneur de Mesen dans Pé-Mesen, grand dieu, seigneur de Outjeset Hor, divin scarabée ailé dans Khentyiabtet, qui ouvre ses ailes pour protéger la Basse Égypte ».

– Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, maîtresse des humains, fille de Geb, le *ba* pur, qui protège le Beneg [28] vénérable sorti du cœur divin de son frère ».

Edfou IV, 276, 12-277, 10 : extérieur du naos, paroi est, 3e registre, symétrique du précédent (pl. XCIII).

– Horus « seigneur de Mesen, grand dieu qui réside dans Behedet, lion dans Outjeset Hor, Ankh-merer (scarabée) issu de la tête du dieu là, en tant que Benou dans le *pehou* Dja ».

– Khentetiabtet « dans (*ḫnt*) Khentyiabtet, Senedjemet [29], qui protège (*s3*) Res-oudja, qui fait vivre son petit, qui affermit le grand de triomphe, Hededet qui protège l'intérieur du sarcophage ».

Offrande alimentaire

Edfou XV, 26, 12-27, 10 : vestibule central, montant du côté droit (ouest), 2e registre à partir du bas (pl. 35).

---

[28] Pour cet oiseau, voir *LGG* 5, 668a, qui renvoie à cette occurrence, et *LGG* 2, 806c, pour le Beneg vénérable dans Nedjyt. On peut cependant se demander s'il ne s'agit pas d'une graphie erronée de l'oiseau Benou qui, lui, est bien attesté dans des contextes similaires ; ou peut-être, plutôt d'une variante car dans une procession géographique, dans la XIVe *sepat*, c'est bien l'oiseau *Bng* qui est mentionné : BÉNÉDITE, *Philae* I, 117, 17. En revanche, dans le texte de la procession de *Dendara* X, 337, 1-2 (= D*GI* III, pl. 23), l'oiseau qui n'est accompagné d'aucun complément phonétique me semble à lire plutôt *bnw* que *bng*. Pour ce dernier terme, voir D. MEEKS, « Étymologies coptes. Notes et remarques », dans S. Giversen, M. Krause, P. Nagel (éd.), *Coptology : Past, Present and Future*, *Studies in Honour of Rodolphe Kasser*, *OLA* 61, Louvain, 1994, p. 199-200. L'auteur l'interprète comme une désignation locale de l'oiseau Benou, qui serait à rapprocher du verbe *bng*, « avoir en abondance » (*AnLex* 79.0907), et renvoyant à l'une des fonctions du Benou, garant d'une bonne crue.

[29] Voir *LGG* 6, 409c-410a.

Élever l'offrande (*fꜣi ḫt*) pour Horus « au bras fort, qui massacre Nehes, grand dieu, seigneur de Pé-Mesen… » et Khentetiabtet « dame de Khentetiabtet, Isis qui protège (*sꜣ*) [son] fils […] ».

Vin

Edfou I, 234, 8-235, 6 : mesenet, paroi ouest, registre médian (pl. XXVI a).

Offrande accomplie devant six divinités : Horus d'Edfou et Hathor, dame de Dendara, Horus de Behedet « grand dieu, seigneur du ciel, seigneur de Mesen, image vénérable dans le *ou* d'Horus » et Isis « dans le *ou* d'Horus, Khentetiabtet/de Khentyiabtet [30], dame de Mesen (*St ḫnt w Ḥr Ḫnt-iꜣbtt*/*Ḫnty-iꜣbtt nbt Msn*) », puis Osiris « seigneur de Djeba » et Isis Hededet « qui réside dans Outjeset-Hor ».

Edfou II, 135, 4-14 : 2e hypostyle, extérieur, encadrement de la porte, montant du côté gauche, 3e registre à partir du bas (pl. XLVI a).

Horus « dans Pé-Mesen » et Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, Isis protectrice (*sꜣ*) de son fils dans Tjarou ».

Onction medj

Edfou I, 130, 17-131, 18 : hout-menehet, paroi nord, registre inférieur (pl. XXI a).

L'offrande est faite devant une théorie de sept divinités, à comparer avec celle qui bénéficie de l'offrande des papyrus et des oies dans la behedet de Rê [31] :

– la triade d'Edfou : Horus de Behedet, Hathor « la grande, dame de Iounet » et Harsomtous « grand dieu, qui réside dans Iounet ».

– Horus de Behedet « grand dieu, seigneur de Pé-Mesen, rapace vénérable aux cornes acérées, lion vaillant… ».

– Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, souffle du nord [32], Isis qui protège (*sꜣ*) son fils, Ouret-hekaou, pilote de son bateau de combat pour affermir son cœur quand il massacre ses ennemis ».

– Fenedjefankh « seigneur du château du scarabée, grand dieu qui réside dans Behedet, grand scarabée ailé dans la *chetyt*, qui défend sa mère, qui protège ses compagnons, dont le fils éloigne les ennemis loin de lui ».

– Khenemet-ouret « dans le territoire de Rê-Nefer, la génitrice qui met au monde les dieux, protection du roi de Haute et Basse Égypte (*i.e.* Osiris) grâce au souffle (?) [33], qui protège le Benou dans le château du Benou ».

---

[30] Khentyiabtet est déterminé par un *t* et le signe de la ville, ce qui crée une ambiguïté, dans la mesure où, ici, l'ordre Khentetiabtet Isis est inversé.

[31] Voir *supra*, p. 784.

[32] Cette lecture me paraît préférable à celle proposée par N. BAUM, *Le temple d'Edfou*, p. 464 : « Khentiabtet, dame qui préside au vent d'est, Isis… », tout à la fois pour conserver l'épithète toponymique toujours présente : dame de Khentyiabtet, qui définit l'essence et le statut de cette épiclèse, et parce que l'évocation du vent du nord dans cette région est plus probable que celle du vent d'est, même si cette dernière est nommée le Glacis de l'orient.

[33] Comprendre peut-être *m šsp ꜥnḫ* : *Wb*. IV, 534, 12, qui renvoie à cet unique exemple d'Edfou. Même après correction du texte, on pourrait conserver ce sens, d'autant que le souffle a déjà été évoqué à propos de

Edfou V, 174, 6-175, 1 : cour, paroi est, 3e section, registre médian (pl. CXX).

> – Horus « seigneur de Mesen dans Pé-Mesen, grand dieu dans Outjeset Hor, lion dans sa Mesen de Basse Égypte, faucon dans sa Mesen de Haute Égypte, seigneur de l'Égypte ».
>
> – Khentetiabtet ? [34] « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet […] qui protège (*ḫw*) son fils dans Tjarou ».
>
> La colonne latérale relative à Horus met clairement l'accent sur son rôle dans le nord de l'Égypte et plus précisément dans Khentyiabtet comme scarabée ailé : « Aussi longtemps que le seigneur de Mesen sera en tant que *ba* dans Mesen, stable comme il convient dans Djeba en donnant le *khepech*, en augmentant la victoire, en traversant Pount, il sera le grand faucon, seigneur des temples du nord, vénérable scarabée ailé qui protège la Basse Égypte ».

Double couronne

Elle peut être considérée comme offrande spécifique au moins sur les colonnes et dans le « manuel de géographie liturgique », puisque les scènes sont consacrées à une divinité rattachée à une *sepat* particulière.

Edfou III, 232, 5-17 : pronaos, colonne sud, le plus près de l'axe [35] (pl. LXXV).

> Horus « seigneur de Mesen, grand dieu, seigneur du ciel, lion dans Tjarou, faucon à la grande force (dans) Pé Mesen, qui anéantit l'ennemi de son père dans la place de l'anéantissement ».
>
> Khentetiabtet « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, qui repose dans Outjeset sur (son) trône. C'est Isis qui protège (*ḫw*) son fils dans Mesen, qui fait sa protection (*ỉr sȝ=f*), qui chasse ses ennemis ».

Edfou V, 101, 6-102, 2 : cour, paroi ouest, 3e section, registre supérieur (pl. CXVI) [36].

> Dans la colonne marginale relative au roi, Horus est qualifié de « seigneur de Djeba du nord, puissance vénérable dans Sekhet Dja » ; Khentyiabtet est mentionnée dans un passage lacunaire.
>
> Horus « seigneur de Mesen, grand dieu, seigneur du ciel… faucon à la grande puissance dans [sa Mesen] de Haute Égypte, lion dans sa Mesen de Basse Égypte ».
>
> Khentetiabtet « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, Sekhmet qui protège (*sȝ*) son fils dans Tjarou, régente, souveraine des déesses, qui n'a pas de semblable, reine de ce qu'entoure le disque ».

Khentetiabtet. Le passage a été traduit de différentes manières ; J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet », *RdE* 17, 1965, p. 106 : « la protection du roi de Haute et Basse Égypte, qui reçoit la vie et le souffle (?) » ; N. BAUM, *op. cit.*, p. 464 : « qui garde le roi de Haute et Basse Égypte en vie ».

[34] La graphie très inusuelle du nom de la déesse représentée ne me semble pas permettre de trancher de manière sûre en faveur de cette lecture. Cette occurrence est rangée par le *LGG* 5, 893a-b, parmi celles de Khentetiabtet, que l'on attend effectivement à cet emplacement, mais les signes employés, une étoile précédée du déterminatif du féminin, le tout posé sur un pavois, demeurent d'une lecture douteuse, et font penser à Sothis, bien que ce ne soit pas non plus une écriture « normale » pour ce nom.

[35] Voir D. KURTH, *Die Dekoration der Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu*, *GOF* IV/11, Wiesbaden, 1983, p. 18-21. Un texte de l'abaque correspondant à la scène, ainsi que le bandeau de soubassement et le bandeau de frise sont relatifs à Horus de Mesen et au roi. Symétrique : *Edfou* III, 262, 16-263, 9, offrande des deux terres à Horus de Behedet et Hathor de Iounet.

[36] Voir Ph. DERCHAIN, « Un manuel de géographie liturgique à Edfou », *ChronEg* 73, 1962, p. 39 et 46-47 ; symétrique : *Edfou* V, 197, 16-198, 12, offrande de la double couronne à Horus d'Edfou.

Edfou VIII, 84, 2-17 : pylône, môle ouest, face sud, registre supérieur (pl. CLXXXVII).

Horus de Behedet est accompagné de Khentetiabtet Iounyt dans (*ḥnt*) Behedet, et d'Harsomtous, fils d'Hathor.

Dans ce cas, où tout le contexte est strictement apollolinopolite, on peut se demander si Khentetiabtet ne joue pas exceptionnellement le rôle d'Hathor et non d'Isis.

Double Ouadjty

Edfou I, 148, 17-149, 19 : chapelle du trône des dieux, paroi nord, registre inférieur (pl. XXII a).

Les deux uraei sont offerts à Horus d'Edfou, escorté d'Isis Ouret-hekaou, d'Osiris dans Behedet, d'Isis « qui protège le dieu dans Behedet », de Nephthys « qui protège le dieu dans Behedet, qui préserve le roi de Haute et Basse Égypte (*i.e.* Osiris) dans le château d'Horus, jeune fille unie à Khentetiabtet comme les deux faucons femelles qui protègent leur seigneur (*ḥwnt ḫnm ḥr ḫntt-ỉꜣbtt m ḏrty ḫw nbꜥsn*) », du *ba* vénérable « qui se manifeste comme Benou, qui s'envole vers le ciel comme Khepri, qui brille dans le ciel comme scarabée ailé… », enfin d'une déesse dont le nom est perdu mais peut être restitué, la déesse scorpion Djaret [37]. Si la liste des divinités est à situer, pour les premières, dans le contexte d'Edfou, avec Nephthys s'opère un changement. Tout comme Isis, elle protège Osiris dans Behedet, mais elle est aussi unie à Khentetiabtet et opère avec elle dans la Mesen du nord, même si le toponyme n'est pas présent. Cela est clairement confirmé par la présence du dieu suivant, le *ba* vénérable, tout à la fois Benou et scarabée, qui est caractéristique de la théologie de Mesen. La déesse scorpion Djaret dont on connaît une seule autre attestation à Edfou, dans la liste des divinités de la deuxième salle hypostyle, est peut-être à opposer à Hededet de la Mesen du sud, comme déesse de Basse Égypte.

Scarabée ailé

Edfou VI, 316, 10-317, 12 : mur d'enceinte, face interne, paroi est, registre supérieur (pl. CLI).

Horus « seigneur de Mesen, seigneur du ciel, lion dans Tjarou (…) défenseur excellent de son père Osiris ». C'est lui qui reçoit le scarabée ailé, issu de la tête de son père Osiris, ce scarabée d'Héliopolis qui s'envole vers Mesen.

Nebethotepet « dans le territoire de Rê-nefer [38], tandis que Rê a quitté Héliopolis pour Tjarou, soleil féminin efficient dans Set-Hor, sa place de repos, c'est Heka-andj ».

---

[37] Voir l'analyse des scènes de la chapelle du trône des dieux dans N. BAUM, *Le temple d'Edfou*, p. 127-128, et la liste des dieux gravée dans la deuxième hypostyle du temple d'Edfou : *Edfou* II, 24, n°148.

[38] Malgré la graphie, bouche, signe *nfr* et déterminatif féminin, j'adopte la traduction Rê-nefer, en y voyant une graphie défective ou erronée. Le contexte géographique est, en effet, celui de l'est du delta, de la XIV^e^ *sepat*, de même que toutes les allusions mythologiques renvoient aux liens intrinsèques qui existaient entre cette province et Héliopolis. De plus, Nebethotepet du territoire de Rê-nefer est bien attestée. Il ne peut donc s'agir ici de Ro-nefer, Tell Tebilleh qui a abrité un culte d'Isis, mais non de Nebethotepet. On retrouve la même erreur, ou confusion, dans un autre texte d'Edfou où le contexte est, là encore, absolument clair : scène d'encensement devant Hathor Nebethotepet seule, sur la paroi externe du mur d'enceinte d'Edfou : *Edfou* VII, 257, 12-258, 14. Comme dans le texte précédent, Rê quitte Héliopolis pour Tjarou afin de se rapprocher de Nebethotepet. Pour cette question, voir Chr. ZIVIE-COCHE, *Autobiographies*, p. 299-302.

Khentetiabtet « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, Isis qui protège (*ḫwᵓs*) [39] dans Tjarou, grand faucon femelle, sans pareille depuis Éléphantine jusqu'au littoral ».

Massacre du crocodile

Edfou IV, 57, 10-58, 10 : extérieur du naos, paroi ouest, registre inférieur (pl. LXXXV).

Dans cette scène de *sṯi ỉḥy*, Horus de Behedet, qui n'a pas d'épithètes le rattachant spécifiquement à la Mesen du nord est cependant accompagné par Isis « la grande, mère divine, souveraine dans Behedet, Khentetiabtet dans (*m*) Khentyiabtet, Chetat, la fille/la fille de Geb [40], qui protège (*sꜣ*) son fils ». Dans cet exemple où la préséance est accordée à Isis aux côtés de l'Horus de Behedet, on peut se demander si l'aspect septentrional est abandonné au profit d'un déplacement vers la Haute Égypte [41]. Il semble cependant que la présence de Khentetiabtet dans la province éponyme est une manière de signifier la dualité des deux Mesen du nord et du sud et d'associer les mythes qui leur sont propres. On comparera avec un autre exemple de massacre du crocodile, *ḫbḫb šnt*, *Edfou* III, 3, 16-4, 10, pronaos, façade, 1er registre (pl. XLVIII). Le rite est accompli devant Horus de Behedet « grand dieu, seigneur du ciel, seigneur de Mesen… » et Isis « la grande, mère divine, dans Outjeset Hor, qui protège son fils dans Khentyiabtet… ». Elle n'est pas désignée comme Khentetiabtet mais, cependant, on spécifie que ses prérogatives s'exercent tout à la fois à Edfou et dans la Mesen du nord, Khentyiabtet. Il semble que lorsque le théonyme ou le toponyme, et *a fortiori* les deux ensemble, sont mentionnés, il y a une volonté de la part des rédacteurs de mettre en valeur l'opposition et la complémentarité entre le nord et le sud.

Listes de divinités

Edfou I, 560, 16-561, 4 : escalier est, paroi sud (pl. XXXVIII g).

Le groupe de dieux se compose d'Horus « seigneur de Mesen, qui est dans Pé-Mesen, grand dieu dans Outjeset-Hor, divin scarabée ailé dans Khentyiabtet, qui déploie ses ailes pour protéger la Basse Égypte », d'Ihy « le grand, fils d'Hathor, grand dieu qui réside dans Behedet, aux parures éclatantes comme Rê, rejeton de Celui de l'horizon, héritier du maître de l'univers, qui s'est emparé du trône en triomphateur » et de Khentetiabtet « dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, Isis qui protège (*ḫw*) son fils dans Tjarou ». Ils sont suivis de Min et de Khonsou. On retrouve ici les composantes toponymiques et mythologiques associées à Horus de Mesen et Khentetiabtet dans Khentyiabtet. Entre le dieu et la déesse, on a intercalé un dieu enfant sous la forme d'Ihy [42].

---

[39] L'épithète, verbe sans complément, est inhabituelle quoique parfaitement compréhensible. On rencontre plus volontiers « qui protège son frère », « qui protège son fils », et variantes.

[40] Occurrence répertoriée comme *sꜣt* dans *LGG* 6, 101c, mais qui peut également se comprendre comme *sꜣt Gb*, avec une graphie réduite à l'œuf pour Geb.

[41] Voir D. KURTH, *Die Dekoration der Säulen*, p. 248 sq. et 262, pour qui Khentyiabtet pourrait désigner dans certains cas Edfou même, ce qu'aucune occurrence ne vient clairement étayer.

[42] Je ne suis pas sûre qu'il faille voir dans la mention (*Edfou* I, 265, 13 : arrière-chapelle du château de la jambe, encadrement de la porte, montant du côté droit) de la déesse Menet « la grande dans l'orient (*Mnt wrt ḫnty ỉꜣbtt*) » qui accompagne Isis Hededet et les divinités caractéristiques d'Edfou, une forme à rapprocher de Khentetiabtet, comme le fait le *LGG* 5, 9a-b. Le chacal servant à écrire *ỉꜣb* est accompagné de deux *t* et du signe du gebel, ce qui n'incite pas à y voir une graphie du nom de la déesse. Et on ne peut pas non plus être assuré qu'il s'agirait, à tout le moins, du toponyme *Ḫnty-ỉꜣbtt*.

Edfou Mammisi 12, 9 : sanctuaire, paroi est, soubassement (pl. XII).

Il s'agit de la fin d'une liste de divinités figurées derrière Hathor et représentées à son image ; elles sont disposées selon l'ordre plus ou moins canonique des localités de Basse Égypte, qui connaît néanmoins des variantes : Khentetiabtet dans Khentyiabtet est précédée d'Hat-mehyt qui réside dans Djedet, de Nehemetaouay qui réside dans Bahou et d'Ouadjit, maîtresse de Pé et Dep [43].

Dendara

Scènes d'offrandes rituelles

Papyrus et oies [44]

Dendara IX, 84, 1-15 : salle de l'apparition, paroi ouest, 3e registre à partir du bas (pl. DCCCXLVIII et DCCCLVIII).

– Horus [45] « seigneur de Mesen, grand dieu, seigneur du ciel, seigneur de Tjarou, lion à la grande puissance dans la Terre d'Atoum, divin scarabée ailé dans Khentyiabtet, qui déploie (ses) ailes en protégeant la Basse Égypte, le *ba* belliqueux de la grande Ennéade, qui repousse Bé hors d'Égypte ».

– Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, maîtresse des humains, fille de Geb, mère divine de l'Horus d'Or, qui préserve son petit dans Tjarou ».

Dendara XII, 263, 9-264, 10 : extérieur du naos, paroi ouest, 3e registre à partir du bas (pl. 108 et 156).

Offrande de papyrus et d'oies, comme offrande spécifique de la XIVe *sepat*, l'essentiel des divinités d'Égypte étant représentées sur les parois extérieures du naos dans le cadre d'une offrande spécifique [46] ; ces parois portent, en outre, des processions géographiques sur leur soubassement [47].

– Horus [48] « seigneur de Mesen, grand dieu, seigneur du ciel, seigneur de Tjarou, faucon aux ailes déployées, protecteur, lion dans Khentyiabtet, faucon à la grande force, né d'Isis, fils aîné d'Osiris, qui a créé son image comme lion au rugissement puissant, qui repousse les ennemis loin des rivages d'Horus ».

– Khentetiabtet « dame de Khentyiabtet, maîtresse des humains, qui est dans Iat-di, nourrice parfaite, qui fait vivre son petit, qui fait la protection (*ir mk*) du faucon de la Dorée ».

La colonne latérale consacrée à Horus insiste encore sur le double aspect du dieu, « *ba* belliqueux dans Iounet, lion, seigneur de Mesen, sa forme est celle d'un faucon dans la Mesen

---

[43] Voir *supra*, p. 782, la liste du papyrus de Tebtynis.
[44] Dans la plupart des scènes de Dendara représentant l'offrande des papyrus et des oies, celle-ci est faite devant Horus de Mesen seul.
[45] La représentation d'Horus est anthropomorphe et léontocéphale. À Edfou, paradoxalement, elle est exceptionnelle ; on ne la rencontre que dans une scène de l'extérieur du sanctuaire, paroi est, 3e registre à partir du bas : *Edfou* I, 76, 7-16 et pl. XVII ; il s'agit d'une offrande de pain *chenes* au Behedety.
[46] Voir S. CAUVILLE, *Dendara* XII/1, Le Caire, 2007, p. XV-XVIII. L'organisation des parois peut être comparée avec le « manuel de géographie liturgique » d'Edfou : voir *supra*, p. 788.
[47] Voir *infra*, p. 791.
[48] Horus est également léontocéphale.

du sud et d'un lion dans la Mesen du nord, ses deux *sepat* unies en une seule, il est un seul dieu dans les deux (*iw.f m nṯr wʿ ḫnty=sn*) ».

Processions

Dendara I, 127, 1-3 : extérieur du naos, couloir mystérieux, paroi ouest, soubassement (pl. LXXIV).

Le roi amène Khentyiabtet à la déesse : « Je viens à toi, Isis, la grande, mère divine, dame de Iat-di et je t'apporte Khentyiabtet avec ses bons produits et toutes choses qui vont avec, car tu es Khentetiabtet dans (*ḫnty*) Khentyiabtet, qui fait vivre son petit dans Mesen ».

Dendara XII, 195, 17-196, 9 [49] : extérieur du sanctuaire, paroi ouest, soubassement (pl. 119).

Il s'agit d'une procession quadruplante, province, canal, *ou* et *pehou*, représentés par des femmes portant le toponyme sur leur tête.

Légende de la province : « Il t'apporte [Khentyiabtet avec ses bons produits et toutes choses] qui vont avec, car tu es Khentetiabtet qui contemple son fils avec joie, en tant que lion à la grande vaillance ».

Nous sommes dans le temple d'Hathor et c'est donc vers cette déesse que sont conduites les processions, d'où l'assimilation d'Hathor à Khentetiabtet, forme d'Isis de la XIV^e province.

Listes de divinités

Dendara, *Mammisis*, 103, 3 : sanctuaire, paroi sud, soubassement (pl. LIX).

Dans le mammisi romain, une procession d'Hathors jouent du tambourin sur le soubassement. On retrouve une liste de divinités représentant le nord de l'Égypte, comparable à celle du mammisi d'Edfou : Khentetiabtet, dame de Khentyiabtet, précédée d'Hathor, dame d'Hotepet, suivie d'Isis qui réside dans Bahou, Hat-mehyt qui réside dans Djedet, Isis, dame de Ro-Nefer [50], Mout la grande, dame de Sema-Behedet… En parallèle, sont figurées les Hathors du sud (p. 122-124).

Dendara, *Le temple d'Isis*, 77, 4 : sanctuaire A, montant ouest de la porte, intérieur, 4^e registre à partir du bas (pl. 87).

Sur ce montant, l'inscription du soubassement indique que « les Ihy, les grandes déesses de Basse Égypte et les vénérables [font de la musique] » lorsque Isis sort de son sanctuaire. Et aux registres qui occupent la paroi, est figurée une série de divinités de type hathorique dont Hathor, dame d'Hotepet, suivie de Khentetiabtet au 4^e registre, tandis qu'au-dessus sont représentées Hat-mehyt qui réside à Djedet et Mout dame de Sema-behedet. Cette Khentetiabtet par l'emplacement qu'elle occupe entre l'Hathor héliopolitaine et la déesse de Mendès renvoie à la XIV^e *sepat* de Basse Égypte, malgré l'absence d'épithète toponymique.

---

[49] = D*GI* IV, pl. 120.

[50] Ici, contrairement aux occurrences de Rê-nefer, associées à Nebethotepet, mais écrites de manière erronée, que l'on a rencontrées à Edfou (voir *supra*, p. 789), il s'agit bien de Ro-nefer, Tell Tebilleh, où Isis recevait un culte.

Khentetiabtet dans des contextes divers

Dendara, à l'inverse d'Edfou, offre plusieurs occurrences de Khentetiabtet qui sont sans aucune relation avec le lieu d'origine de la déesse, la XIV^e^ *sepat* de Basse Égypte. Les premières sont étroitement associées à Min dans le cadre de la IX^e^ *sepat* de Haute Égypte ; les secondes présentent d'autres liens géographiques dans le nord et le sud de l'Égypte. Enfin, on rencontre plusieurs exemples, où Khentetiabtet se substitue à Isis hors de tout contexte géographique particulier.

Dendara

Dendara VII, 4, 13-17 : salle des offrandes, montant de la porte, 3^e^ registre à partir du bas (pl. DXCII).

> Offrande du sachet de collyre devant Min-Rê « seigneur d'Ipou, aux hautes plumes, roi des dieux », accompagné de Khentetiabtet, « mère de Min, qui est sur (son) estrade, Isis la grande, qui protège (*ḥw*) son fils ».

Dendara VII, 7, 12-18 : salle des offrandes, montant de la porte, 3^e^ registre à partir du bas (pl. DXCII).

> Offrande de l'œil *oudjat*, symétrique de la précédente, à Min-Rê « seigneur d'Ipou, dieu divin qui réside dans le château du dieu » et Khentetiabtet « œil de Rê, auguste et vénérable, qui réside dans Iounet ».

Dendara IX, 81, 10-82, 10 : salle de l'apparition, paroi nord, 3^e^ registre à partir du bas (pl. DCCCLVI).

> Érection des mâts *sḫnt* devant Min Amon-Rê-Kamoutef « dieu divin qui réside dans Iounet… » et Khentetiabtet « mère de Min, qui réside dans Ipou, Isis, la grande, qui protège (*ḥw*) son fils Horus ».

Dendara I, 93, 9-94, 2 : mur extérieur du sanctuaire, couloir mystérieux, paroi est, soubassement (pl. LXIII).

> Procession géographique de Haute Égypte, IX^e^ *sepat*. Le roi amène à Hathor, Min « avec le panier abondant en orge et blé », « car tu es Khentetiabtet dans (*ḫnty*) Senou, la mère de Min dans le territoire de Min ».

Dendara XII, 67, 11-68 [51] : mur extérieur du naos, paroi est, soubassement (pl. 42).

> Procession quadruplante de Haute Égypte, IX^e^ *sepat*, la métropole : « Il t'apporte le domaine de Min avec son inondation… car tu es Khentetiabtet, mère d'Horus, nourrice efficiente de son fils ».

[51] = D*GI* III, pl. 75.

Dendara XII, 69, 11-70, 8 [52] : extérieur du naos, paroi est, soubassement (pl. 44).

Procession quadruplante de Haute Égypte, présentation du canal *nw Sth* de la XI[e] *sepat* à Hathor : « … car tu es Sekhet Djedet Khentetiabtet, protectrice efficiente de son frère Osiris ».

Dendara XII, 198, 10 [53] : mur extérieur du naos, paroi ouest, soubassement (pl. 122).

Procession quadruplante de Basse Égypte, présentation du terrain cultivable de Sema Behedet, XVII[e] *sepat*, à Hathor avec les produits de ses vergers, car « tu es Khentetiabtet, qui brûle le Malfaisant, la Dévoreuse qui dévore ses chairs ».

Dendara II, 209, 1 [54] : per-nou, côté ouest, bandeau de frise.

Khentetiabtet remplace Isis dans la dédicace du per-nou de Dendara : « il a fait le per-nou pour Khentetiabtet ». On ne peut exclure de voir dans le choix de ce nom une évocation de la Basse Égypte et plus précisément de ses marges orientales [55].

Dendara III, 109, 9 : 1[re] chambre ouest, ou hout-Ihy, paroi nord, bandeau de frise.

Le roi est « fils de Khentetiabtet, image vivante de Somtous… aimé d'Isis, la grande, mère divine », tandis que dans l'inscription symétrique, il est dit « aimé d'Hathor, la grande, dame de Iounet ».

Dendara VIII, 30, 13 : kiosque hathorique sur le toit du temple, entre la porte est et l'angle nord-est (pl. DCCXII).

Dans le texte du bandeau inférieur commun aux deux scènes situées au-dessus, mention du « lion avec sa fille, Horus de l'orient avec Khentetiabtet » [56].

Dendara, *Mammisis*, 75, 14 : mammisi de Nectanébo, rout-di-Maât.

Sur le bandeau supérieur d'une des colonnes, le roi est qualifié d'« enfant de Khepri, mis au monde par Khentetiabtet ».

Dendara, *Porte d'Isis*, 3, 4-7 : façade est, côté nord, bandeau de soubassement, tableau n° 1 (pl. 18).

« Roi de Haute et Basse Égypte, le lotus advenu au commencement, grand lotus qui crée toute chose, ce grand dieu qui ouvre ses yeux dans l'obscurité après que Khentetiabtet a été mise au monde, Thot lui-même inscrit pour elle la titulature quand Rê brille pour elle au ciel dans la pénombre, le jour de la nuit de l'enfant dans son nid, Isis, la grande, mère divine ».

---

[52] = D*GI* III, pl. 79.
[53] = D*GI* III, pl. 123.
[54] Pour ce passage, voir R. PREYS, *Les complexes de la demeure du Sistre et du Trône de Rê. Théologie et décoration dans le temple d'Hathor à Dendara*, *OLA* 106, Louvain, 2002, p. 66-67 ; l'auteur traduit le nom de la déesse comme une épiclèse d'Isis : « celle qui est à la tête de l'orient ».
[55] *Ibid*., p. 73.
[56] Voir A. GUTBUB, *Kêmi* 16, 1962, p. 43.

Dans ce texte théogonique très dense, qui évoque la création de la lumière grâce au lotus primordial, forme d'Harsomtous, après la naissance d'Isis, celle-ci, à ce moment capital de la Première Fois, porte le nom de Khentetiabtet. C'est pour elle que Thot fixe sa titulature tandis que l'astre solaire illumine l'obscurité. Le texte symétrique (*Porte d'Isis*, 3, 9-12, sur la façade est, côté sud, tableau N° 2) présente la naissance d'Hathor, née des suintements des yeux du dieu primordial, et postérieure, donc, à celle de Khentetiabtet (Isis).

Dendara, *Porte d'Isis*, 13, 7-14-7 : façade est, côté sud, 4e registre à partir du bas, tableau n° 10 (pl. 27).

Dans une offrande de la barque *sektet* devant Horus de Behedet et Hathor de Dendara, le roi est qualifié d'« enfant vénérable de Khentetiabtet », autrement dit Isis.

Dendara, *Porte d'Isis*, 14, 10-15, 14 : linteau de la façade est, côté nord, tableau n° 11 (pl. 28).

Offrande de Maât devant Harsomtous enfant, Isis, Osiris et Harsomtous. Dans la colonne marginale la déesse est nommée Khentetiabtet, « vénérable et puissante, […] unique, qui écoute les suppliques des millions, grande régente, souveraine du palais, qui fait que l'Égypte soit fidèle au faucon, Isis, la grande, mère divine, maîtresse de Iat-di ». Peut-être pourrait-on restituer *ḥnwt* dans la lacune qui précède *wʿt* et y voir l'autre nom de la déesse, Henoutouat, mais rien ne permet de trancher, étant donné que l'on est en présence d'une lacune de trois cadrats. Le symétrique est une offrande de Maât à Ihy, Hathor, Horus et Harsomtous.

Dendara, *Porte d'Isis*, 39, 3-14 : embrasure nord, tableau n° 29, texte vertical dans l'angle ouest (pl. 46).

Ce texte est une évocation d'Hathor et d'Isis à la fois : « Hathor, la grande, dame de Iounet… la Dorée… » et d'Isis, « la première épouse royale du prince de la couronne blanche… Sothis, la grande… » qui se termine par les mots suivants : « le cœur de Khentetiabtet se réjouit », avant que ne soient évoquées les dimensions de la porte.

Philae

Bénédite, *Philae* I, 50, 10, et II, pl. XIX : intérieur du naos, mur est, tableau IV.

Libation et encensement à Satis de Senmout par Ptolémée II suivi de la Meret de Haute Égypte Khentetiabtet (*Mrt šmʿ Ḫntt-ỉꜣbtt*). Celle-ci est coiffée d'une touffe de papyrus comme la Meret du nord et est représentée, chez Bénédite, sous l'aspect d'un personnage masculin [57].

Philae I, 261-263 : porte dans le môle ouest, épaisseur ouest, registre inférieur (fig. 153-154).

Ptolémée VI accompagné de Cléopâtre consacre une grande offrande *aâbet* à Isis [58], un dieu enfant, « l'enfant divin », Hathor, dame de Senmout et de Philae, Harpocrate, et la Meret de

[57] On peut supposer qu'il s'agit d'une erreur de copie dans la publication. PM VI, 242, (338), ne donne aucun détail sur la représentation.

[58] Parmi les nombreuses épithètes octroyées à Isis, deux la rattachent à Min d'Akhmim : « celle qui renouvelle les naissances dans Menou, la nourrice d'Horus sur son estrade », qui renvoient à la présence d'Isis

Haute Égypte Khentetiabtet (*Mrt šmʿ Ḫntt-i3btt*), « soleil féminin des ancêtres, souveraine de ceux qui sont à sa suite, qui protège (*ḥw*) son fils ». Elle est coiffée d'une touffe de papyrus du delta, tout comme la Meret du nord, figurée sur la paroi symétrique (*Philae* I, p. 250 et fig. 144). Dans la copie de Junker, c'est le signe de la ville et non l'œuf qui suit le *t* du féminin ; cependant, traduire l'expression comme l'a fait l'auteur, « an der Spitze des Ostens (?) » n'offre pas un sens satisfaisant [59].

Éléphantine

E. Laskowska-Kusztal, *Éléphantine* XV, p. 148 et pl. 94

Sur un linteau de porte au nom de Ptolémée VIII, offrande de Maât à Khnoum d'Éléphantine et Satis, « dame d'Éléphantine, Khentetiabtet, dame du ciel, souveraine du Double Pays ».

Kom Ombo

De Morgan, *Kom Ombo* I, 116, N° 151, E : cour, colonne XI.

Tibère est dit « engendré par le *Ba demedj* et mis au monde par Khentetiabtet pour gouverner le Double Pays ».

El-Qalʿa

El-Qalʿa I, 36, n° 11 : sanctuaire central, registre supérieur.

Offrande d'encens par Claude à Chou « l'ancien, l'aîné, fils de Rê… », Isis, « la grande, mère divine, Khentetiabtet… dans le château des provisions » et Horus, « fils d'Osiris, fils d'Isis […] qui venge son père […] ».

Graphies

Hors scènes rituelles des temples ptolémaïques, nous ne possédons sans doute pas de mention de Khentetiabtet mais seulement d'Henouatouat de Khentyiabtet, désignation qui permettra la création du théonyme Khentetiabtet. L'occurrence la plus ancienne est celle de la stèle gravée sous Nectanébo I[er], destinée au Sérapéum (Louvre C 318). Le nom d'Henoutouat est suivi de Khentyiabtet, sans déterminatif spécifique de divinité et de féminité. Après hésitation, j'opterai en faveur de la lecture Henoutouat de Khentyiabtet avec le toponyme qui caractérise la XIV[e] *sepat* de Basse Égypte, plutôt que celle d'un nom double Henoutouat Khentetiabtet. Cette manière de rattacher une divinité à un lieu n'est sans doute pas la plus couramment utilisée mais existe cependant ; l'argument n'est donc pas dirimant pour refuser d'y voir un théonyme suivi d'un toponyme sans l'ajout d'une préposition ou du terme *nbt*. Pourtant, des exemples ultérieurs sur les tableaux rituels d'Edfou montrent clairement que ce même type de graphie, dépourvu des déterminatifs féminin et divin, est utilisé de manière absolument irréfutable pour nommer la déesse. Le même cas de figure se retrouve sur la stèle de

---

Khentetiabtet dans la XI[e] *sepat* de Haute Égypte dont on connaît plusieurs occurrences à Dendara : voir *supra*, p. 792-793.

[59] Pour cette scène, voir A. GUTBUB, *Kêmi* 16, 1962, p. 42-45 ; W. GUGLIELMI, *Die Göttin Meret*, *ProblÄg* 7, Leyde, 1991, p. 86, n. 171, 210-211, et 237-241 ; et *infra*, p. 800-801 pour son interprétation.

Ptolémée VI provenant de Memphis où l'adjonction de l'épithète « dame de Mesen » après « de Khentyiabtet/Khentetiabtet » laisse planer une ambiguïté sur la façon de lire la séquence. La prééminence d'Henoutouat sur les documents de Basse Égypte, invite plutôt à y voir une épithète toponymique. L'occurrence sur le sarcophage de Qantara au nom d'Hani ne peut pas non plus être totalement éclaircie, d'autant que certains signes restent d'une lecture incertaine. On peut envisager de comprendre « Henoutouat dans Khentyiabtet », le tout déterminé par le cobra, le *t* et l'œuf, mais cela demeure hypothétique. Nous n'aurions donc pas d'attestation du théonyme Khentetiabtet dans ces occurrences deltaïques, auxquelles il faut ajouter les mentions sur la plaque de Tanis et sur un papyrus de Tebtynis. Edfou présente une seule mention d'Henoutouat de Khentyiabtet (*Edfou* I, 307, 1).

Les exemples de Khentetiabtet à Edfou se partagent entre une notation sans déterminatif du féminin, 6, contre 11 avec *t* et œuf, ou/et le cobra, ou encore une divinité féminine anthropomorphe avec des variantes dans ses attributs. La répartition ne semble pas très significative. Les graveurs, à partir du modèle dont ils disposaient, choisissaient indifféremment, semble-t-il, une graphie avec ou sans déterminatif. Dans les rares mentions de la déesse hors d'Edfou et de Dendara, à Philae, Éléphantine, El-Qalʿa, à l'exception de Kom Ombo, la version retenue est celle dépourvue de marqueurs du féminin et du caractère divin. En revanche, à Dendara, tous les exemples sont accompagnés d'un déterminatif du féminin ou du divin, dont la représentation d'une déesse avec la couronne hathorique, cornes enserrant le disque solaire ; à l'exception de l'occurrence du temple d'Isis où l'on retrouve le signe de la ville après le *t*. Sans avoir fait de dépouillement systématique concernant d'autres noms de divinités féminines, c'est cependant l'indication que dans un temple consacré à deux déesses, Hathor et Isis, on était peut-être soucieux de marquer, dans l'écriture, le féminin.

Pour *Khentet* on a majoritairement employé une variante du signe de la face vue de profil, accompagnée d'un seul *t*, plutôt que le support de jarres et ses variantes. *Iabtet*, lui, est écrit de manière stable au moyen du pavois qui a traditionnellement la valeur *i3b*, à une exception près, qui utilise le chacal passant avec cette même valeur phonétique bien attestée en ptolémaïque (*Edfou* V, 101, 15). L'adjonction rare (deux occurrences) du complément phonétique *b*, écrit au moyen de la jambe n'a aucune signification particulière. On remarquera que les graveurs ou les concepteurs du texte n'ont pas tranché pour l'usage d'un déterminatif constant de *iabtet*. On a utilisé tantôt le signe de la ville, tantôt celui des pays étrangers, celui-ci se référant sans doute plus explicitement à *iabtet*, l'orient, tandis que le signe de la ville déterminerait plutôt l'expression lexicalisée qui désigne la XIV^e^ province. Seule l'occurrence de Philae (*Philae* I, 263, 9) montre l'emploi concomitant des deux déterminatifs, la montagne déterminant l'orient, le *t* et la ville l'expression dans sa totalité. Mais lorsque le nom de la divinité est accompagné d'un déterminatif féminin, les marqueurs géographiques sont assez souvent omis, comme si l'on était alors moins sensible à la valeur toponymique originelle.

Mise à part l'attention portée au féminin dans les textes de Dendara, ces variations n'apportent guère de renseignements sur le passage de l'emploi du toponyme éponyme à celui du théonyme. C'est bien, en tout cas, le point de départ de la création du nom puisque les déterminatifs géographiques sont conservés dans bon nombre d'exemples. C'est aussi l'indication, en contrepartie, que l'emploi du déterminatif n'est pas ressenti comme une nécessité absolue. Dans presque tous les exemples, le nom accompagne la représentation de la déesse ; il n'y a donc pas d'ambiguïté sur son identité. De cet ensemble homogène, ressort un cas qui pose problème à *Edfou* V, 174, 17, relevé dans le *LGG* 5, 893a : la graphie énigmatique avec une étoile précédée d'un *t* et d'un œuf, le tout sur une sorte de pavois.

Serait-ce une confusion avec les graphies usuelles de Sothis : la pointe *spd* surmontée d'une étoile et accompagnée des déterminatifs du féminin, qui toutefois précèdent l'étoile ? Mais si cette explication était retenue, bien qu'elle demeure douteuse, il faudrait peut-être envisager que, dans cet unique exemple, Sothis ait remplacé Khentetiabtet en tant que désignation d'Isis, à laquelle elle est par ailleurs fréquemment associée ; ceci dans le cadre du Glacis de l'orient. Rien ne permet, toutefois, d'expliquer l'éventuelle présence de Sothis.

Épithètes et fonction de la déesse

Les quelques mentions clairement deltaïques d'Henoutouat rattachées à la *sepat* Khentyiabtet, avec l'adjonction « dame de Mesen » sur la stèle ptolémaïque de Memphis, ont déjà permis de déterminer l'enracinement géographique de cette déesse, avant qu'elle ne se transforme en Khentetiabtet. C'est ce que l'on retrouve également dans la mention d'Henoutouat de Khentyiabtet à Edfou (I, 307, 1), aux côtés de Khentetiabtet et d'Isis.

Dans les occurrences du nom de la nouvelle déesse, les épithètes toponymiques sont presque toujours présentes, ce qui n'est pas spécifique de Khentetiabtet, puisque de très nombreuses divinités sont définies d'abord par une précision sur leur appartenance géographique. Ce type d'épithètes suit directement le nom de l'épiclèse, en permettant de jouer sur un double, voire triple, jeu d'allitération, étant donné la formation même du théonyme. Si nous prenons les cas largement majoritaires où Khentetiabtet est liée à la XIV^e^ *sepat*, son nom est presque toujours accompagné de l'épithète toponymique qui la rattache à cette province [60]. Le lien est exprimé soit par la préposition *ḥnt* : *Edfou* III, 193, 9 ; IV, 277, 7 ; V, 174, 17 ; III, 232, 16 ; V, 101, 15 ; VI, 317, 9 ; I, 561, 3 ; *Edfou*, *Mammisi*, 12, 9 ; *Dendara* I, 127, 3 ; soit par l'apposition *nbt* + toponyme : *Edfou* I, 375, 4 ; IV, 121, 1 ; XV, 27, 7 ; II, 135, 12 ; I, 131, 12 ; *Dendara* IX, 84, 12 ; XII, 264, 6 ; XII, 195, 19 ; *Dendara*, *Mammisis*, 103, 3. Dans un seul cas est utilisée la préposition *m* : *Edfou* IV, 58, 7. Enfin, dans un autre exemple, on a préféré l'épithète « dame de Mesen », *Edfou* I, 235, 2 [61], sans retenir l'allitération originelle, mais sans modification de signification. La séquence nom de la divinité, localité identifiante est la formule la plus fréquente utilisée par les Égyptiens, permettant de définir la personne du dieu par rapport à sa fonction. Nos exemples en sont une excellente démonstration puisque le toponyme est éponyme et non l'inverse.

Dans la plupart des occurrences étudiées, vient ensuite le nom d'une autre déesse qui, dans presque tous les cas, est Isis. Nous entrons dans un domaine fréquemment qualifié de syncrétisme. Mais qu'entend-on par là, au juste ? On a longtemps considéré qu'il s'agissait d'une association débouchant sur une assimilation ou une fusion d'une divinité avec une autre pour aboutir à la création d'une troisième. Comme l'a expliqué de manière convaincante Ph. Derchain [62], on comprend beaucoup mieux les choses si, au lieu de se placer sur un plan horizontal, on se situe sur un plan vertical. Le premier dieu avec son épithète toponymique déterminante correspond à la personne même de la divinité. Du second il emprunte, et ce de manière réversible, les fonctions, ce qui implique une relation de dépendance [63].

---

[60] Dans l'énumération qui suit, j'ai conservé l'ordre dans lequel apparaissent plus haut les occurrences de l'épithète, pour faciliter la lecture.

[61] Pour cette occurrence et l'ambiguïté qui demeure sur le nom de la déesse, voir *supra*, p. 786.

[62] « Divinités », dans *Dictionnaire des mythologies*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Paris, 1981, p. 324-330.

[63] Cette thèse a également été développée par D. Kurth qui explique l'association de deux dieux par le phénomène (« Götter determinien Götter », *SAK* 5, 1977, p. 175).

Notre cas spécifique est un peu plus complexe. En effet, Khentetiabtet n'est pas *stricto sensu* une divinité avec une existence propre. Elle est une création de théologiens pour fabriquer un couple septentrional parfaitement explicite : celui d'Horus de Mesen et de sa mère Khentetiabtet. L'association n'est pas à proprement parler fondée sur une dépendance verticale. Khentetiabtet est une épiclèse d'Isis dont elle prend les attributs, n'en possédant pas en propre, si ce n'est sa situation géographique. Il est donc logique que le nom de cette dernière apparaisse en troisième position. Dans une occurrence, la relation est même exprimée sous forme de glose : « c'est Isis », *St pw*, qui est sans équivoque. Khentetiabtet va donc se charger des fonctions d'Isis pour les mettre en œuvre dans le cadre de Mesen. Les épithètes appartiennent désormais à la déesse paradigmatique et à son épiclèse. Dans quelques cas, le nom d'Isis n'apparaît pas mais les épithètes que porte Khentetiabtet renvoient à elle sans aucun doute possible.

Celles-ci se rangent essentiellement en deux grandes catégories : Isis protège son frère Osiris et son fils Horus qu'elle élève également et nourrit ; c'est là son rôle fondamental qui est amplement développé. Mais à côté de cela, elle est parée des caractéristiques qui en font une déesse souveraine à vocation royale. Son rôle de gardienne de son époux et de son fils est exprimé par un petit nombre de verbes : *sꜣ* construit directement ou avec la préposition *ḥꜣ*, suivi de *sn.s* pour Osiris (*Edfou* I, 307, 5 et 375, 4) ; fonction peu attestée dans nos exemples, puisqu'elle est, avant tout, la parèdre du dieu fils dont l'importance est mise en avant. À sa charge auprès d'Osiris, on peut adjoindre l'épithète unique « celle qui protège l'intérieur du sarcophage », *ḥn ḫnw n ḏbꜣt* (*Edfou* IV, 277, 7-8) qui fait songer aux représentations de Nout sur l'intérieur des couvercles de sarcophages, protégeant de son corps celui du défunt [64]. Mais ici, il s'agit bien d'Isis dont on connaît, par ailleurs, les nombreuses images veillant le sarcophage d'Osiris en compagnie de Nephthys. Dans un autre exemple, associée à Nephthys, elle se manifeste comme l'une des faucons femelles qui assurent la protection de leur seigneur, *ḏrty ḫ w nbᵉsn* (*Edfou* I, 149, 13). Là, elle a abandonné toute fonction locale, spécifique de Khentyiabtet/Mesen/Tjarou et joue simplement le rôle d'Isis, épouse d'Osiris. De même, lorsqu'elle est associée à Senedjemet, elle est qualifiée de « celle qui protège Res-oudja », *sꜣ Rs-wḏꜣ*, désignation caractéristique d'Osiris (*Edfou* IV, 277, 7).

Ses attributions auprès d'Horus sont également énoncées, en premier lieu la protection de son fils : *sꜣ sꜣᵉs m Ṯꜣrw* (*Edfou* II, 135, 12 ; V, 101, 15-16) ; *sꜣ ḥꜣ sꜣ[ᵉs]* (*Edfou* XV, 27, 7) ; *ḫw sꜣᵉs m Ṯꜣrw* (*Edfou* I, 561, 3-4 ; III, 193, 9 ; V, 174, 17 ; VI, 317, 9) ; *ḫw sꜣᵉs m Msn ỉr sꜣᵉf* (*Edfou* III, 232, 17) ; *gs-dp n sꜣᵉs Ḥr* (*Edfou* I, 307, 5). Elle élève et nourrit ce fils : *mnᶜ ṯꜣyᵉs* (*Edfou* I, 375, 5) ; *sᶜnḫ ṯꜣyᵉs* (*Edfou* IV, 277, 7) ; *sᶜnḫ ṯꜣyᵉs ḫnt Msn* (*Dendara* I, 127, 3,). Elle le rend sain : *swḏꜣ ᶜꜣ mꜣᶜ ḫrw* (*Edfou* IV, 277, 7) et *swḏꜣ ṯꜣyᵉs m Ṯꜣrw* (*Dendara* IX, 84, 13). En utilisant le même verbe, un exemple précise qu'il s'agit de la personne tout entière d'Osiris aussi bien que d'Horus qui sont associés : *swḏꜣ ḏtᵉsn ḥr ỉbᵉsn* (*Edfou* I, 307, 5-6). En corollaire, on peut spécifier qu'elle aide Horus dans sa tâche de chasser les ennemis d'Osiris et de l'Égypte : *smꜣ ḫftỉwᵉf* (*Edfou* I, 131, 13) ; *sḥr sbỉw r bw wnnᵉsn* (*Edfou* I, 307, 6) et *dr ḫftỉwᵉf* (*Edfou* III, 232, 17).

---

[64] C'est d'ailleurs la forme particulière d'Isis Hededet : J.-Cl. GOYON, « Isis-scorpion et Isis au scorpion. En marge du papyrus de Brooklyn 47.218.50-III », *BIFAO* 78, 1978, p. 439-458, et p. 451, pour l'exemple mentionné ici.

Une séquence fait référence à un autre élément mythologique présent à Mesen ; le phénix, Benou, ou le Beneg [65], dont Khentetiabtet assure aussi la protection : *ḫw bng šps pr m nṯr n sn.s* (*Edfou* IV, 121, 2). Elle est également la mère divine de l'Horus d'Or (*Dendara* IX, 84, 12). Autre manifestation de son attachement à son fils : elle le contemple avec joie en tant que lion à la grande vaillance, *ptr sɜ=s m ɔwt-ỉb m mɜỉ wsr pḥty* (*Dendara* XII, 195, 19).

À l'instar d'Isis, Khentetiabtet est la maîtresse des humains (*Edfou* IV, 121, 1 ; *Dendara* IX, 84, 12 ; XII, 264, 6), la fille de Geb, ce dernier flanqué dans un cas de l'épithète exceptionnelle de *bɜ wʿb* (*Edfou* IV, 121, 1-2 ; *Dendara* IX, 84, 12). Une autre occurrence (*Edfou* IV, 58, 8) la qualifie simplement de « fille », ou peut-être encore une fois de « fille de Geb », épithète mieux attestée, avec une graphie extrêmement raccourcie du nom du dieu [66]. Dans une association avec Sekhmet, elle adopte une titulature royale comme la porte aussi souvent Isis : « régente, souveraine des déesses, qui n'a pas de semblable, reine de ce qu'entoure le disque », *ḥkɜt ḥnwt nṯrw n kt ḥr ḫw=s ỉtyt m šn ỉtn* (*Edfou* V, 101, 16). De même que Sekhmet peut prendre la place d'Isis, cette dernière est, ailleurs, remplacée par Senedjemet (*Edfou* IV, 277, 7) et, dans ce même texte, apparaît Hededet qui n'est rien d'autre que la forme d'Isis-scorpion en Haute Égypte. Elle est aussi *mḥyt*, le souffle du nord, manifestation d'Isis (*Edfou* I, 131, 12) et peut-être Sothis dont la lecture reste incertaine (*Edfou* V, 147, 17).

Reste à étudier deux cas où la structure de présentation de la déesse est inversée. Nous avons en effet analysé les exemples où est figurée et nommée Khentetiabtet, presque toujours liée au toponyme Khentyiabtet ce qui l'ancre avec certitude dans le paysage religieux de l'est du delta, définie ensuite comme Isis sous ses aspects les plus connus. Deux occurrences se caractérisent par une inversion de la formule. En premier lieu « Isis dans le *ou* d'Horus, Khentetiabtet, dame de Mesen », *St ḫnt w Ḥr Ḫntt-Ỉɜbtt nbt Msn* (*Edfou* I, 235, 2) accompagne « Horus de Behedet, seigneur de Mesen, image vénérable dans le *ou* d'Horus », *Ḥr Bḥdt nb Msn ʿḫm šps ḫnt w Ḥr*, et elle est suivie par Osiris, seigneur de Djeba et Isis Hededet qui réside dans Outjeset-Hor. La majorité des toponymes relèvent du district d'Edfou, y compris le *w Ḥr* qui, parmi ses acceptions multiples, renvoie également à Edfou. Dans le second cas, la légende désigne la déesse comme « Isis, la grande, mère divine, souveraine dans Behedet, Khentetiabtet dans Khentyiabtet, Chetyt, fille (de Geb ?), qui protège son fils » (*Edfou* IV, 58, 7-8). Elle suit Horus de Behedet qui massacre le crocodile dans la Place du massacre (*st wnp*).

Il paraît obvie que dans ces deux cas, une offrande alimentaire d'une part, le massacre du crocodile de l'autre, on a privilégié Edfou à travers plusieurs de ses dénominations, et par le biais des entités divines qui lui sont propres [67]. Il faut tenir compte du fait que Khentetiabtet vient en seconde position après Isis, contrairement à ce que l'on rencontre dans toutes les scènes spécifiquement liées à Silé. Néanmoins, Khentetiabtet est bien présente pour rappeler le parallélisme entre le nord et le sud. Par conséquent, Khentyiabtet conserve ici sa signification traditionnelle qui désigne la région septentrionale et orientale du delta. D. Kurth [68] considère que, dans un certain nombre d'occurrences, Khentyiabtet a perdu son

[65] Pour ce nom, voir *supra*, p. 785.
[66] Voir *supra*, p. 789.
[67] Pour le massacre du crocodile qui serait un rite spécifique de Tjarou/Mesen et de la XIV^e^ *sepat* : Fr. LABRIQUE, *Stylistique et théologie à Edfou*, *OLA* 51, Louvain, 1993, p. 20.
[68] *Die Dekoration des Saülen*, p. 248 et 262.

sens originel et n'est plus qu'une désignation d'Edfou, ce qu'aucune preuve textuelle ne vient confirmer. Certes, les théologiens se sont plu à multiplier les jeux de miroirs entre toponymes homonymes du sud et du nord, non par esprit de confusion, mais au contraire pour maintenir l'opposition et la complémentarité nécessaires entre les deux Mesen et leurs formes divines spécifiques. Dans un cas, néanmoins, les concepteurs de ces textes ont, me semble-t-il, abandonné l'alternance nord-sud pour ramener Khentetiabtet à Edfou même. À *Edfou* VIII, 84, 12-13, où elle accompagne un Horus purement apollinopolite et Harsomtous, fils d'Hathor, elle est qualifiée de Khentetiabtet Iounyt dans Behedet. Dans ce dernier contexte, dans le cadre d'une présentation de la double couronne, il ne s'agit plus d'une forme d'Isis mais d'Hathor, dont je ne saurais expliquer la raison d'être. Du reste, l'épithète toponymique renvoyant au Glacis de l'orient n'est pas présente.

Pour en terminer avec la liste des mentions explicites de Khentetiabtet du delta, rappelons deux listes d'Hathors respectivement dans le mammisi d'Edfou (*Edfou*, *Mammisi,* 12, 9) et dans celui, romain, de Dendara (*Dendara*, *Mammisis,* 103, 3) où Khentetiabtet dans/dame de Khentyiabtet s'inscrit parfaitement dans ce contexte géographique, si l'on tient compte des déesses qui l'encadrent : Hat-mehyt qui réside dans Djedet, Nehemet-aouay qui réside dans Bahou et Ouadjit dame de Bouto d'une part, Hathor, dame d'Hotepet, Isis qui réside dans Bahou, Hat-mehyt qui réside dans Djedet, Isis, dame de Ro-nefer, Mout la grande, dame de Sema-Behedet, de l'autre. Elles sont parallèles à celle qui a été copiée sur un papyrus de Tebtynis où Henoutouat occupe la position de Khentetiabtet [69].

Pour être plus complexe à interpréter, la présence de la Meret de Haute Égypte Khentetiabtet (*Philae* I, 263, 9-12) sur le pylône du temple de Philae n'en renvoie pas moins au Glacis de l'orient. On est, en effet, en présence d'une consécration de la grande offrande *ꜥbt* devant Isis accompagnée d'Hathor, de deux dieux enfants et de la Meret Khentetiabtet qui, si elle est qualifiée de Meret de Haute Égypte, porte cependant la touffe de papyrus de Basse Égypte en guise de coiffure [70]. Elle possède également d'autres épithètes qui la rapprochent étroitement d'Isis [71]. Par ailleurs, les deux Meret sont associées à Isis et Nephthys, Nephthys correspondant à la Meret du nord et Isis à celle du sud. On est donc là en présence d'une forme complexe de Meret Isis nommée Khentetiabtet, dont il faut prendre en compte tant les éléments iconographiques que textuels. Elle renvoie tout à la fois à la Meret de Haute Égypte associée à Isis par son nom et à Khentetiabtet Isis du delta par sa seconde appellation et sa coiffure. Cette double appartenance s'explique vraisemblablement par le fait que l'on est à Philae, à l'extrême sud du pays, dans un contexte osirien, tout en évoquant une tradition, propre à la XIV^e^ *sepat* du nord, du rassemblement des membres d'Osiris par Horus sous son aspect de taureau noir local et par Isis Meret de Basse Égypte. Et ce sont les membres mêmes du dieu qui constitueront la grande offrande, ainsi que le montre l'unique scène connue du temple d'Horus, situé dans la partie nord du tell de Tanis [72]. Cette même Meret de Haute Égypte Khentetiabtet apparaît une autre fois à Philae avec la coiffure de sa compagne de Basse Égypte, mais dans un contexte qui ne me paraît pas explicable [73]. Enfin, pour étayer cet aspect d'Isis Meret Khentetiabtet dans Khentyiabtet, on s'appuiera sur la procession

---

[69] Voir *supra*, p. 782.
[70] La scène symétrique, *Philae* I, fig. 144, p. 249, figure la Meret de Basse Égypte devant le pharaon et la reine, offrant la couronne de justification et les sistres, tandis qu'elle joue de la harpe.
[71] Voir n. (58), p. 795.
[72] Chr. ZIVIE-COCHE, *Autobiographies*, p. 75-77.
[73] *Supra*, p. 794-795.

quadruplante de Basse Égypte au temple d'Opet [74]. Dans la section de la XIV^e^ *sepat* dévolue au canal, il est dit d'Hapy qu'« il vient de Tjarou, du territoire (*w*) d'Horus, circulant avec le *mekes*, en compagnie de la Meret de Basse Égypte ». Ni le nom de Khentetiabtet ni celui d'Isis n'apparaissent dans ce texte, mais celui-ci confirme cependant le rôle de la Meret dans ce territoire. La tradition relative à Isis Meret Khentetiabtet de Khentyiabtet devait être suffisamment prégnante pour avoir été reprise à Philae, où la déesse se manifestait en quelque sorte comme la contrepartie méridionale de son avatar du nord.

On a affaire à une thématique spécifique à Isis qui n'a pas été développée dans le cadre de la théologie d'Edfou. Elle prend très vraisemblablement ses racines dans le nord de l'Égypte et resurgit à Philae, sans que l'on puisse en suivre le cheminement.

L'analyse des sources a déjà montré que l'épiclèse Khentetiabtet avait pu prendre suffisamment d'autonomie pour se détacher du toponyme originel à partir duquel elle avait été créée comme la manifestation, par essence, de l'Isis locale du Glacis de l'orient. Edfou n'en présente que fort peu d'exemples. On ne rencontre guère qu'une occurrence où toute connotation géographique semble abandonnée : Khentetiabtet est peut-être citée dans une liste de divinités l'associant à Isis-Hededet et Menet (*Edfou* I, 265, 13). *Ỉꜣbtt* présente comme seul déterminatif le signe du gebel, et le contexte n'étant pas explicite, on peut se demander s'il s'agit bien du nom de la déesse, épiclèse d'Isis.

C'est à Dendara que l'indépendance de la déesse se manifeste réellement, lui conférant par là même un rôle plus diversifié et plus étendu. C'est à Edfou, semble-t-il, que les théologiens ont inventé Khentetiabtet dans le cadre spécifique de la complémentarité des deux Mesen du sud et du nord, et sa présence et son influence ne dépassent pas ce domaine. Elle demeure la forme locale spécifique d'Isis dans la province de Khentyiabtet, à Mesen, contrepartie septentrionale d'Edfou, Mesen du sud. Si Dendara s'inspire très largement d'Edfou et renvoie dans bien des cas à la théologie de ce dernier temple, les hiérogrammates y ont également développé des aspects originaux, et particulièrement à propos d'Isis à laquelle était consacré un temple dans l'enceinte même du temenos d'Hathor. Du même coup, Khentetiabtet n'y apparaît que peu dans le contexte de la Mesen du nord, pourtant évoqué dans le temple de Dendara ; elle est seulement présente dans deux scènes rituelles qui figurent l'offrande spécifique des papyrus et des oies à Horus [75] et sa parèdre. En revanche, elle se manifeste dans de nouveaux contextes. Dans trois scènes [76], elle accompagne Min-Rê ou Min Amon-Rê-Kamoutef, seigneur d'Ipou, en tant que la mère qui protège son fils. Empruntant sa personnalité à Isis, elle était susceptible de devenir la mère de Min, forme d'Horus. De même, dans les deux processions du mur extérieur du sanctuaire et du mur extérieur du naos [77], elle se substitue à Hathor, comme déesse locale de la IX^e^ *sepat* de Haute Égypte, dans l'attendu de la formule. Ce lien avec la province de Min est d'ailleurs présent dans la scène d'offrande *ꜥꜣbt* gravée sur le pylône de Philae, où est figurée la Meret de Haute Égypte Khentetiabtet. En effet, Isis « renouvelle les naissances dans Menou », tandis qu'Harpocrate « le grand, l'aîné

[74] *Opet* I, 195.
[75] Horus de Mesen à Dendara possède une iconographie soulignant son aspect léonin, qui apparaît seulement à travers ses épithètes, dans les textes d'Edfou, où le dieu est figuré hiéracocéphale.
[76] *Supra*, p. 792.
[77] *Supra*, p. 791.

d'Osiris, seigneur de l'Abaton, renouvelle ses naissances dans Ipou ». On retrouve donc dans une même scène l'Isis de Panopolis associée à Khentetiabtet du Glacis de l'orient. Dans la procession géographique du mur extérieur du naos de Dendara, elle se manifeste également dans l'attendu du texte de présentation du canal de la XI^e^ *sepat* de Haute Égypte sous la forme de Sekhet Djedet Khentetiabtet « protectrice efficiente de son frère Osiris » [78], et dans celui du terrain cultivable de la XVII^e^ *sepat* de Basse Égypte [79] : Khentetiabtet « qui brûle le Malfaisant, la Dévoreuse qui dévore ses chairs ». Ces différentes mentions mettent en évidence le fait que de création théologique, et par conséquent artificielle, la déesse était passée au rang d'une divinité à part entière susceptible de jouer le rôle d'Isis dans diverses villes d'Égypte ; sans toutefois que l'on puisse expliquer clairement ce qui a conduit au lien avec Akhmim, par exemple, qui est le mieux attesté. Dans l'exemple du per-nou de Dendara [80], Khentetiabtet occupe la place d'Isis dans une des dédicaces du bandeau supérieur, avec néanmoins sans doute une connotation géographique qui permet d'évoquer le delta oriental, en contrepoint de Bouto de l'occident. Le texte du bandeau d'entrecolonnement d'une des chapelles hathoriques du toit de Dendara doit être interprété avec précaution. Il y est question d'Horus solaire au moment du Nouvel An. Il est qualifié de « lion avec sa fille, Horus de l'orient avec Khentetiabtet » [81]. Autrement dit, il est Rê avec sa fille Isis, qui se manifeste comme Khentetiabtet. Mais peut-on, comme l'a proposé A. Gutbub [82], voir dans l'épithète de lion une allusion à Horus de Mesen dans Khentyiabtet, du fait que Khentetiabtet est mentionnée dans la deuxième partie de la phrase ? Cela est loin d'être sûr car Horus de l'orient, attesté dans des textes allant de l'Ancien Empire aux temples d'époque romaine [83], n'est en aucun cas confondu avec Horus de Mesen, patron de Khentyiabtet ; il s'agit d'une forme solaire qui point à l'orient à l'aube. L'emploi de *ṯꜣm*, vocable désignant la forme léonine d'Horus à Mesen suggère le rapprochement, mais on ne peut en faire pour autant une mention d'Horus de Mesen et de sa parèdre. Khentetiabtet se substitue, ici, pleinement à Isis.

Quelques mentions éparses de Khentetiabtet montrent qu'elle en était venue à remplacer Isis sans aucune spécificité géographique, en particulier comme mère du roi « fils de Khentetiabtet, image vivante de Somtous » dans la 1^re^ chambre à l'ouest du sanctuaire de Dendara [84] ; « enfant de Khepri, mis au monde par Khentetiabtet » dans le mammisi de Nectanébo à Dendara [85] ; sur la porte d'Isis, à Dendara encore, où le pharaon est qualifié « d'enfant vénérable de Khentetiabtet » [86] ; à Kom Ombo, également, où Tibère est « engendré par le *Ba demedj* et mis au monde par Khentetiabtet » [87]. À Éléphantine [88], c'est Satis qui est nommée « Khentetiabtet, dame du ciel, souveraine du Double Pays », tandis qu'à El-Qalʿa [89], Isis est Khentetiabtet aux côtés de Chou l'ancien et d'Horus, fils d'Osiris et d'Isis.

---

[78] *Supra*, p. 793.
[79] *Supra*, p. 793.
[80] *Supra*, p. 793.
[81] *Supra*, p. 793.
[82] A. GUTBUB, *Kêmi* 16, 1962, p. 43, n. 2 : « l'assimilation d'Isis avec *Ḥntt-iꜣb.t.t* entraînant même celle du dieu solaire avec le lion de Silé ».
[83] L. BRICAULT, M. PEZIN, « Une nouvelle triade pathyrite », *BIFAO* 93, 1993, p. 72-77.
[84] *Supra*, p. 793.
[85] *Supra*, p. 793.
[86] *Supra*, p. 794.
[87] *Supra*, p. 795.
[88] *Supra*, p. 795.
[89] *Supra*, p. 795.

L'assimilation entre l'épiclèse et la déesse qui se manifeste derrière elle était faite, au point qu'une inscription majeure de la porte d'Isis [90] à Dendara lui octroie un rôle de premier plan, ne mentionnant Isis que dans les derniers mots. C'est sur le bandeau de soubassement de la façade est, côté nord, un texte de théogonie, qui possède des parallèles dans d'autres inscriptions des temples d'Hathor et d'Isis à Dendara, sans que jamais y apparaisse le nom de Khentetiabtet [91]. Le lotus primordial assimilé au dieu solaire créateur sous la forme d'Harsomtous, et pourvoyeur de lumière, n'ouvre les yeux pour illuminer le monde qu'après la naissance de Khentetiabtet, « le jour de la naissance de l'enfant dans son nid », autrement dit le jour épagomène de la naissance d'Isis ; dès lors, Thot, le scribe divin, peut consigner sa titulature. Le bandeau symétrique est, lui, consacré à la mise au monde d'Hathor qui n'advient qu'ultérieurement, quand le dieu solaire s'est mis à briller, un ordre logique puisque dans le temple d'Isis, la prééminence est accordée à cette dernière. Au travers de ce texte, on mesure comment les hiérogrammates ont finalement été amenés à donner une réelle consistance à ce qui n'était au départ qu'une création artificielle, utile dans le cadre apollinopolite. Dans le cas de ce texte spécifique, on peut faire l'hypothèse qu'on a implicitement détourné et réinterprété le sens premier du nom de Khentetiabtet, en le comprenant comme « celle qui est à l'orient », celle, donc, qui assiste au lever du soleil qui va ensuite l'illuminer ; une glose qui s'éloigne de la valeur originelle de *ḫnty/ḫntt i3btt*, laquelle n'avait probablement pas de connotation solaire, mais seulement géographique [92].

Le rôle d'Isis est encore tenu par Khentetiabtet « (…) qui écoute les suppliques des millions, grande régente, souveraine du palais » dans la colonne marginale d'une scène d'offrande de Maât sur le linteau de cette même porte [93]. Enfin, dans l'embrasure nord de la construction, angle ouest, le texte [94] qui mentionne à la fois Hathor et Isis, évoque la joie de Khentetiabtet, en tant qu'Isis. C'est une place non négligeable qui lui a ainsi été attribuée sur cette porte qui conduit au temple d'Isis, marquant le succès et la permanence de cette création qui s'est détachée de sa fonction primitive et de son origine géographiquement marquée.

Même si notre documentation est fragmentaire, surtout pour celle du nord de l'Égypte, nous disposons néanmoins de suffisamment d'éléments pour cerner le rôle d'Henoutouat de Khentyiabtet, qui se transforme en Khentetiabtet dans la sphère d'influence des théologiens d'Edfou. C'est à tout le moins l'hypothèse qu'il est loisible de poser, puisque de rares documents, très tardifs, la plaque votive de Tanis et le papyrus issu des archives de Tebtynis, semblent devoir se rattacher à une tradition septentrionale, fidèle à Henoutouat, qui aurait survécu jusqu'à l'époque romaine. Sur ce point, demeure naturellement l'inconnue liée à la disparition de tous les décors et inscriptions pariétaux des temples du delta. On ne peut exclure qu'eux aussi se référaient à Khentetiabtet dans Khentyiabtet. Mais il y a fort peu de chances que nous ne le sachions jamais. La théologie d'Osiris et de ses parèdres dans la *sepat* du Glacis de l'orient était établie au moins depuis l'époque saïte, comme le montre le papyrus mythologique du delta. C'est seulement à partir de la XXX^{e} dynastie, que se dessine à travers quelques documents le rôle d'Henoutouat dans Khentyiabtet, qui accompagne son fils Horus,

---

[90] *Supra*, p. 794.
[91] Voir S. CAUVILLE, *Dendara. La porte d'Isis*, Le Caire, 1999, p. 241-243.
[92] Voir les remarques de S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 299, qui préfère voir dans ces particularités une conséquence de l'ignorance de hiérogrammates malhabiles et peu formés.
[93] *Supra*, p. 794.
[94] *Supra*, p. 794.

seigneur de Mesen, avec la tâche, qui sera mieux explicitée par les inscriptions d'Edfou, de le protéger. Ce qui était à l'origine une épithète hathorique, « la souveraine unique », a été adopté par différentes déesses. Toutefois, nous ne possédons pas d'indice qui expliquerait pourquoi cette épithète est devenue une épiclèse d'Isis à Khentyiabtet. Horus de Mesen a également une autre compagne en la personne de Nebethotepet de Rê-nefer, territoire des environs de Tanis, dont la première attestation se rencontre sur la stèle des victoires de Piankhy. Cette dame étroitement liée à la théologie héliopolitaine, qui a été transposée à Mesen, fera aussi quelques apparitions dans les textes d'Edfou.

Dans une deuxième phase, un des fondements du système religieux apollinopolite est l'instauration d'une complémentarité entre l'Horus méridional d'Edfou et celui du nord, qui depuis les débuts de l'histoire était établi à Mesen, tout en ayant d'autres points d'ancrage dans le delta, en particulier Bouto. Si à Edfou, où l'on célébrait leur union, Horus était accompagné de sa parèdre Hathor de Dendara et du dieu enfant Harsomtous, on privilégia sa mère Isis dans le cadre de Mesen. Ce choix peut s'expliquer par le fait que la naissance d'Horus eut lieu dans le delta, à Chemmis, et que les combats d'Horus et de Seth ont également pour théâtre les marais des marges orientales de l'Égypte du nord. Au point que l'on constate la présence répétée dans les textes d'Edfou du toponyme Pé-Mesen, destiné à rappeler à la fois l'enfance et les luttes du dieu [95], mais qui n'est rien d'autre qu'une appellation de Mesen. En outre, on a voulu donner à Isis chargée de la protection de son fils dans ces zones dangereuses, une dénomination tout à fait claire. Elle allait devenir Khentetiabtet, dame de Khentyiabtet, le théonyme associé au toponyme ne laissant planer aucun doute sur son lieu de résidence qui abritait, en outre, une sépulture d'Osiris. Grâce à cette possibilité de créer des personnes et des noms divins, Isis prenait une coloration spécifique dans cette province des confins de l'Égypte. Création toute artificielle, certes, née du goût de la systématisation de ces hiérogrammates de l'époque ptolémaïque qui savaient tirer le maximum de possibilités de ce que leur offraient la langue et les mythes existant, et étaient soucieux d'une harmonie et d'une cohérence de leur système, quitte à l'alourdir considérablement.

Et pourtant, à partir de cette invention, un phénomène s'est produit, limité sans doute, révélateur cependant du caractère labile du monde religieux. Très timidement à Edfou, et sur quelques autres sites à l'époque ptolémaïque ou romaine, mais d'une manière plus organisée à Dendara, Khentetiabtet a conquis son autonomie, devenant une forme d'Isis qui avait perdu ses liens avec sa province d'origine. Khentetiabtet était mère de Min Horus à Akhmim ; elle apparaît surtout comme Isis naissant pendant les jours épagomènes et permettant à l'astre solaire de se manifester, dans cette brève et originale théogonie qui fut gravée sur la porte d'Isis à Dendara. Là, se profile peut-être une dernière manipulation de son nom, qui en aurait fait celle de l'orient lorsque le soleil pointe à l'aube, ce qui n'a plus rien à voir avec le nom de la *sepat* orientale du delta. Telles furent les spéculations de savants dans le delta, à Edfou et à Dendara, qui ont inventé une déesse et lui ont insufflé la vie dans les arcanes de leur théologie.

---

[95] Voir A. GUTBUB, *Kêmi* 17, 1964, p. 45-60, et plus particulièrement p. 56-57. Comme le montre l'auteur, certaines des attestations du toponyme désignent, en fait, Edfou, en raison des échanges complexes entre la terminologie du nord et celle du sud.

Annexe

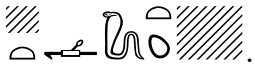
Liste des graphies d'Henoutouat et de Khentetiabtet [96]

Graphies d'Henoutouat dans Khentyiabtet

Louvre C 318 : .

Caire CG 22189 : .

Caire CG 29320 : .

Sân 98-13, OAE 3873 :  .

Tebtynis : .

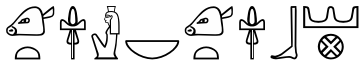
Edfou I, 307, 1 : .

Graphies de Khentetiabtet dans Khentyiabtet

Edfou I, 307, 5 : .

Edfou I, 375, 4 : .

Edfou III, 193, 9 : .

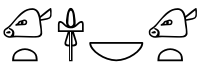
Edfou IV, 121, 1 :  .

Edfou IV, 277, 7 : .

Edfou XV, 27, 7 : .

Edfou I, 235, 2 : .

Edfou II, 135, 12 : .

Edfou I, 131, 12 :  .

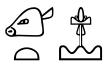
---

[96] L'ordre adopté est celui de la liste des occurrences dans le corps du texte. Lorsque le nom de Khentetiabtet est suivi d'une épithète toponymique faisant allitération, celle-ci est également donnée.

Edfou V, 174, 17 : .

Edfou III, 232, 16 : .

Edfou V, 101, 15 : .

Edfou VIII, 84, 12 :  .

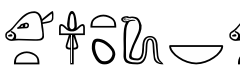
Edfou I, 149, 13 : .

Edfou VI, 317, 9 : .

Edfou IV, 58, 7 : .

Edfou I, 561, 3 : .

Edfou, *Mammisi*, 12, 9 : .

Dendara IX, 84, 12 :  .

Dendara XII, 264, 6 : .

Dendara I, 127, 3 : .

Dendara XII, 195, 19 : .

Dendara, *Mammisis*, 103, 3 : .

Dendara, *Temple d'Isis*, 77, 4 : .

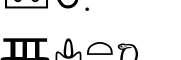
Graphies de Khentetiabtet dans des contextes divers

Dendara VII, 4, 17 : .

Dendara VII, 7, 17 : .

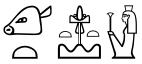
Dendara IX, 82, 8 : .

Dendara I, 94, 2 : .

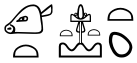
Dendara XII, 67, 19 :  .

Dendara XII, 69, 18 : .

Dendara XII, 98, 10 : .

Dendara II, 209, 1 :  .

Dendara III, 109, 9 : .

Dendara VIII, 30, 13 :  .

Dendara, *Mammisis*, 75, 14 : .

Dendara, *Porte d'Isis*, 3, 6 : .

Dendara, *Porte d'Isis*, 13, 11 : .

Dendara, *Porte d'Isis*, 15, 12 : .

Dendara, *Porte d'Isis*, 39, 11 : .

Bénédite, *Philae*, 50, 10 : .

Philae I, 213, 9 : .

Éléphantine XV, 148 : .

Kom Ombo I, 151 : .

El Qalʿa I, 36, scène 11 : .

Table des matières

Volume 1

Avant-propos ..... I-IV

Bibliographie de Jean-Claude Grenier ..... V-X

Florence Albert et David Ojeda

Les portraits de l'empereur Hadrien en Égypte 1-6

Martine Assénat et Antoine Pérez

Amida restituta 7-52

Sydney H. Aufrère

Le Chesydre de Nicandre et l'hydre d'Ésope et d'Élien 53-64

Laure Bazin

Transfert de motifs pharaoniques
dans quelques péripéties nocturnes des Pères du désert 65-80

Sébastien Biston-Moulin

L'épithète *ḥqꜣ mꜣʿ(t)*
et l'activité architecturale du début du règne autonome de Thoutmosis III 81-102

Charlène Cassier

Hathor maîtresse d'Atfih
auprès des complexes funéraires royaux du Moyen Empire 103-110

Julie Cayzac

Jeux d'ombre et de lumière à Philae.
Placages métalliques et « structures couvrantes » dans le téménos d'Isis 111-144

Alain Charron

Un Harpocrate arlésien 145-158

François Chausson

Un groupe statuaire à *Patara* et des dédicaces à *Tentyris*. Hadrien en famille 159-180

Michel Christol

Les dernières étapes de la carrière du préfet d'Égypte Quintus Maecieus Laetus 181-196

Tables des matières 197-202

Volume 2

Philippe Collombert

À propos des toponymes de la stèle Bucheum n° 9 203-212

Didier Devauchelle

Pas d'Apis pour Sarapis ! 213-226

Sylvie Donnat

Gestion *in absentia* du domaine familial.
À propos des lettres aux morts et des documents d'Héqanakht 227-242

Françoise Dunand

Des images sauvées de l'oubli 243-252

Khaled El-Enany

Le pharaon hiéracocéphale Ramsès II 253-266

Marguerite Erroux-Morfin

Guirlandes de « chardons », feuilles de perséa et fleurs de lotus 267-282

Luc Gabolde

Ṭāma et Chāma. Éléments d'une enquête sur le nom des colosses de Memnon 283-294

Marc Gabolde

Smenkharê à Ugarit ? 295-330

Claudio Gallazzi

Le 300 nuove domande oracolari di Tebtynis 331-344

Annie Gasse

L'enfant et les sortilèges.
Remarques sur la diffusion tardive des « stèles d'Horus sur les crocodiles » 345-358

Jérôme Gonzalez

Infans anserem strangulat : est-ce un jeu pour Harpocrate ? 359-374

Ivan Guermeur

À propos du cheval, d'Horus et d'un passage du *de Iside* de Plutarque 375-382

David Klotz

The Lecherous Pseudo-Anubis of Josephus and the 'Tomb of 1897' at Akhmim 383-396

Tables des matières 397-402

Volume 3

Véronique Laurent

Des monuments migrateurs. De Tjekou à Tjekou 403-428

Vanina Lefrancs

Les tribulations d'une tombe de Deir al-Medîna
(O. BM EA 5624, O. Florence 2621 et P. Berlin P 10496) 429-470

Paolo Liverani

Constanzo II e l'obelisco del Circo Massimo a Roma 471-488

Magali Massiera

La tresse d'Héliopolis 489-498

Bernard Mathieu

Et tout cela exactement selon sa volonté.
La conception du corps humain à Esna (*Esna* n° 250, 6-12) 499-516

Dimitri Meeks

La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne 517-546

Jürgen Osing

Notizen zum Tebtunis-Onomastikon 547-550

Stéphane Pasquali

La huitième heure du *Book of Hours*.
Une invocation aux divinités et aux défunts de la nécropole de Memphis 551-562

Jean-Pierre Pätznick

Être ou comment Imhotep accéda au monde des dieux et en revint..... 563-592

Stéphanie Porcier

Apis, Mnévis, l'Occident et l'Orient 593-596

Table des matières 597-602

Volume 4

Isabelle Régen

Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des « linceuls »
d'époque romaine provenant de Saqqâra 603-648

Jérôme Rizzo

Sur l'expression *jʿ-jb* et ses variantes 649-660

Alessandro Roccati

Sinuhe come prototipo di Marco Polo (Note Letterarie - V) 661-666

Vincent Rondot et Olga Vassilieva

Sobek-Rê et Pramarès au musée Pouchkine 667-674

Frédéric Rouffet

Ḥkɔw, *ɔḫw* et *md.t*, éléments essentiels d'un rituel égyptien 675-690

Pierre Sauzeau

Toponymie, idéologie et mythologie 691-698

Frédéric Servajean

Atteindre le temps et l'éternité.
À propos des épithètes *sbb(w) nḥḥ* et *sbb(w) ḏ.t* 699-718

Marie Susplugas

Domitien victime de l'Histoire ?
La construction littéraire de l'empereur maudit 719-742

Christophe Thiers

Souvenirs lapidaires d'une reine d'Égypte. Cléopâtre Philopâtor à Tôd 743-754

Youri Volokhine

Rire, fécondité et dévoilement rituel du sexe féminin.
D'Hathor à Baubô, un parcours revisité 755-772

Mey Zaki

Un bloc inédit de Tourah 773-778

Christiane Zivie-Coche

Khentetiabtet, l'invention d'une déesse tout orientale 779-808

Table des matières 809-814

Étudiants, collègues et amis, égyptologues, hellénistes ou romanistes – nombreux sont les auteurs qui ont tenu à offrir leur contribution à ces Études dédiées à Jean-Claude Grenier, titulaire de la chaire d'égyptologie de l'université Paul Valéry-Montpellier 3.

L'extrême variété des sujets abordés offre un reflet fidèle de la multiplicité des intérêts qu'a toujours manifestée Jean-Claude Grenier pour l'histoire antique de la Vallée du Nil et du monde méditerranéen des Césars. C'est aussi une brillante illustration des innombrables étincelles que peut allumer un savant aussi chaleureux dans des esprits différents par leur formation, par leurs intérêts et leur culture. Ces participations aussi généreuses qu'enthousiastes occupent quatre volumes et couvrent plus de deux mille ans d'histoire. Outre des études d'égyptologie « classique », on y trouvera nombre de travaux consacrés aux dernières périodes de l'histoire de l'Égypte ancienne : l'Égypte sous domination romaine et la diffusion des croyances égyptiennes hors d'Égypte sont abordées de manière multiforme. Ces pages d'égyptologie originale s'inscrivent *in Ægypto et ad Ægyptum*…

ISSN 2102-6637