



HAL
open science

Ougarit, l'Égypte et les "Phéniciens" : divinités protectrices et guérisseuses – lecture d'images

Valérie Matoïan

► To cite this version:

Valérie Matoïan. Ougarit, l'Égypte et les "Phéniciens" : divinités protectrices et guérisseuses – lecture d'images. Comptes-rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 2014, 2014 - III, pp.1201-1223. halshs-01570914

HAL Id: halshs-01570914

<https://shs.hal.science/halshs-01570914>

Submitted on 12 Aug 2017

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.

ACADÉMIE
DES
INSCRIPTIONS & BELLES-LETTRES

COMPTES RENDUS

DES
SÉANCES DE L'ANNÉE

2014

JUILLET-OCTOBRE

OUGARIT, L'ÉGYPTE ET LES « PHÉNICIENS » :
DIVINITÉS PROTECTRICES ET GUÉRISSEUSES
LECTURE D'IMAGES

PAR M^{me} VALÉRIE MATOÏAN

PARIS
DIFFUSION DE BOCCARD
11, RUE DE MÉDICIS
2014

COMMUNICATION

OUGARIT, L'ÉGYPTE ET LES « PHÉNICIENS » : DIVINITÉS PROTECTRICES ET GUÉRISSEUSES – LECTURE D'IMAGES, PAR M^{me} VALÉRIE MATOÏAN

Au nombre des recherches développées dans le cadre des travaux de la Mission archéologique syro-française de Ras Shamra-Ougarit¹, les études sur le fait religieux dans la société ougaritique occupent une place de choix². Si l'intérêt suscité par la question religieuse est lié pour beaucoup à l'exceptionnelle documentation textuelle disponible sur ce sujet, l'archéologie apporte son lot d'informations et documente notamment des sujets sur lesquels les textes ne renseignent pas de manière directe. Ainsi, un travail récent a permis de mieux connaître la place tenue par des figures divines d'origine égyptienne dans le domaine de l'iconographie et des *realia* de la magie à Ougarit³, sujet encore trop peu abordé dans le champ des études ougaritiques portant sur la culture matérielle⁴.

1. Les programmes actuels de la mission (tutelles : ministère français des Affaires étrangères ; direction générale des Antiquités et des Musées de Syrie) concernent principalement les études de matériel et la publication des résultats acquis lors des opérations sur le terrain. Ces opérations reçoivent le soutien de nombreuses institutions. À celles déjà citées, viennent s'ajouter, entre autres, des laboratoires du CNRS (UMR Archéorient ; UMR Orient et Méditerranée), des programmes de l'ANR, le Sénat, le Louvre, le Collège de France et l'AIBL. Qu'elles trouvent ici l'expression de toute ma considération.

2. Pour les travaux menés par les membres de la mission, on se reportera, entre autres, aux rubriques « publications » et « recherches en cours » du site web de la mission (<www.ras-shamara.ougarit.mom.fr>).

3. V. Matoïan, « Étude d'iconographie levantine. Bès à Ougarit », *Semitica et Classica* 3, 2010, p. 213-221 ; Ead., « La naissance à Ougarit, d'après la documentation iconographique », dans *La famille dans le Proche-Orient ancien : réalités, symbolismes et images*, actes de la 55^e Rencontre assyriologique de Paris, Collège de France, 6-9 juillet 2009, L. Marti éd., Winona Lake, Indiana, p. 429-441 ; Ead., « Une statuette ou un vase en forme de déesse-hippopotame dans le Palais royal d'Ougarit », *Syria* 91, 2014, p. 221-245 ; Ead., *Ougarit, l'Égypte et les Phéniciens*, 2014, manuscrit inédit, dossier d'HDR, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. L'auteur prépare une synthèse sur les figures de Bès et de la déesse-hippopotame à Ougarit.

4. E. et J. Lagarce, « Un bâton magique égyptien en ivoire à Ras Shamra », dans *Resurrecting the Past, A joint tribute to Adnan Bounni*, P. Matthiae, M. van Loon et H. Weiss éd., Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul, 1990, p. 171-198 ; E. du Puytison-Lagarce, J. Lagarce, « Dieux protecteurs et de renaissance dans l'iconographie à Ugarit et au Levant. Essai d'interprétation du cylindre RS 20.039 », dans *Mélanges en l'honneur d'Yves Calvet*, Ras Shamra-Ougarit XXII, B. Geyer, V. Matoïan et M. Al-Maqdissi éd., Paris-Louvain-Walpole, Peeters, 2015, p. 175-194.

Nous retiendrons ici deux dossiers, relatifs aux figures du dieu Bès et de la déesse-hippopotame égyptienne, qui ont été sous-évalués jusqu'à présent dans les études portant sur l'iconographie religieuse à Ougarit. Dans une perspective diachronique, cette documentation aide à préciser l'histoire de la diffusion en Méditerranée de figures divines, pour laquelle on ne dispose pour l'essentiel que de documents figurés. Elle permet en effet de mieux saisir la genèse de phénomènes, plus développés et mieux documentés au I^{er} millénaire av. J.-C., notamment dans l'iconographie phénico-punique. Cette intrusion dans le domaine de la *materia magica* ougaritique apporte ainsi des données en résonance avec ce que nous savons de la civilisation phénico-punique qui s'est ouverte aux cultes des divinités égyptiennes, spécialement en lien avec la magie, comme l'avait souligné Jean Leclant dans l'analyse qu'il présenta sur *Les Phéniciens et l'Égypte* au second congrès des Études phéniciennes et puniques⁵.

L'IMAGE DE LA « DÉESSE-HIPPOPOTAME »

L'Égypte ancienne a connu plusieurs déesses-hippopotames – Ipet, Reret, Chepeset, Thouëris⁶ – dont il est difficile de distinguer les représentations lorsqu'elles sont anépigraphes. La divinité est généralement représentée avec un corps hybride : corps et tête d'hippopotame, queue de crocodile, pattes de lion, membres antérieurs mi-bras humains, mi-pattes de félin. Le nom de Thouëris, forme hellénisée de l'égyptien Ta-Ouret, « La Grande », sert souvent de terme générique pour parler de ces divinités protectrices. Leur champ d'action était particulièrement étendu. Elles pouvaient jouer le rôle de nourrice, protéger la femme et son enfant pendant la grossesse et lors de l'accouchement, ou encore jouer un rôle bienveillant auprès des défunts, les protégeant de l'obscurité et des forces maléfiques.

5. J. Leclant, « Les Phéniciens et l'Égypte », dans *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, vol. I, Rome, 1991, p. 7-17. Voir aussi E. Lagarce, « Le rôle d'Ougarit dans l'élaboration du répertoire iconographique syro-phénicien du premier millénaire avant J.-C. », dans *Atti del I Congresso internazionale di Studi Fenici e Punici*, Rome, 5-10 novembre 1979, Rome, 1983, p. 547-561.

6. Voir, entre autres : B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1934-1935) III : Le Village, les Décharges publiques, la Station de Repos du Col de la Vallée des Rois*, Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 16, Le Caire, 1939, p. 105-108 ; B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale 20, Le Caire, 1952, p. 72-82 ; P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 686-697 ; J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Fayard, 2007.

Avec Byblos et Beyrouth⁷, Ras Shamra est le seul site du Levant nord où l'image de cette divinité est connue à l'âge du Bronze. À Ougarit, seuls quatre artefacts porteurs d'une représentation de cette déesse ont été identifiés⁸ : un « bâton magique » en ivoire (RS 24.412, Damas 8660) de la « Tranchée Sud-acropole », très certainement d'origine égyptienne⁹, un claquoir en ivoire (RS 24.423[A] et RS 24.441, Damas 7021 et 7022) de la « Tranchée Sud-acropole », qui pourrait être une production levantine¹⁰, un fragment de vase ou de statuette en céramique (RS 15.548, Damas 4178) du Palais royal, autre production levantine à laquelle nous avons consacré récemment une étude¹¹, et enfin, une bague en argent (RS 23.268, Damas 6503), à laquelle nous nous intéressons ici.

Témoin exceptionnel de l'orfèvrerie locale du Bronze récent, cette bague-chevalière s'inspire d'un type formel très répandu dans l'Égypte du Nouvel Empire et le décor du chaton, d'une grande qualité, montre une figure de la « déesse-hippopotame » égyptienne (fig. 1). La divinité, debout sur le signe égyptien *neb*, est figurée avec un corps hybride : corps et tête d'hippopotame, large appendice dorsal évoquant un crocodile, pattes de lion et un seul bras représenté. On notera la présence de stries verticales sur l'ensemble du corps de l'animal, suggérant un aspect velu¹², de même que la

7. Des figurines en faïence représentant une déesse-hippopotame ont été mises au jour, dans des contextes du Bronze moyen, à Byblos (M. Dunand, *Fouilles de Byblos II, 1933-1938, Texte*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1954, p. 745-746, n° 15153-15160, fig. 876, pl CII) et dans les fouilles du centre-ville de Beyrouth (L. Badre, « The Religious Architecture in the Bronze Age: Middle Bronze Beirut and Late Bronze Tell Kazel », *BAAL hors-série VI, Interconnections in the Eastern Mediterranean. Lebanon in the Bronze and Iron Ages*, Proceedings of the International Symposium, 2009, p. 255 et 257, pl. 2:4). L'image de la déesse-hippopotame est aussi présente au Levant Sud dès cette période ; on la trouve sur des importations et des productions locales datées du Bronze moyen IIB (O. Keel, Ch. Uehlinger, *Göttingen, Götter und Gottessymbole. Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen*, 4, *erweiterte Auflage*, Quaestiones Disputatae 134, Friburg-Basel-Vienne, 1998, p. 27-28, fig. 8a et b ; S. Schroer, *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient, Eine Religionsgeschichte in Bildern*, 2, *Die Mittelbronzezeit*, Friburg, 2008, n° 286-288).

8. V. Matoïan, « Ougarit, porte méditerranéenne de l'Asie », dans *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement 1930-2010, Commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ougarit*, P. Bordreuil, F. Ernst-Pradal, M. G. Masetti-Rouault et H. Rouillard-Bonraisin éd., Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 2013, p. 99-138 ; Ead., « La naissance à ougarit », *op. cit.* (n. 3) ; Ead., « Une statuette ou un vase en forme de déesse-hippopotame », *op. cit.* (n. 3).

9. J. Gachet-Bizollon, *Les ivoires d'Ougarit*, Ras Shamra-Ougarit XVI, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2007, p. 193, 302, cat. 394.

10. *Ibid.*, p. 187-189, cat. 393.

11. V. Matoïan, « Une statuette ou un vase en forme de déesse-hippopotame », *op. cit.* (n. 3).

12. Cette caractéristique se retrouve le plus souvent sur des représentations en deux dimensions de la « déesse-hippopotame », par exemple : mobilier de la tombe de Iouya et Touyou (M. J. E. Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu*, Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, n° 51001-51191, Le Caire, 1908, pl. XLI) ; décor mural de la tombe de Nakhtamon



FIG. 1. – Chaton de la bague en argent RS 23.268 (Damas 6503), H. 2,29 cm, Ras Shamra-Ougarit, « Ville Sud », Bronze récent (Mission de Ras Shamra, cliché de l'auteur).

présence de trois tiges, à l'extrémité en forme de globule, qui prennent naissance au-dessus du museau. Cette « coiffe » n'est pas habituelle pour la « déesse-hippopotame »¹³. Elle pourrait rappeler les éléments de la flore nilotique figurés sur les figures d'hippopotame en faïence d'époque plus ancienne¹⁴, ou les tiges florales de coiffures féminines du Nouvel Empire, du type de celle que porte la figure féminine représentée sur le vase de Niqmaddu (RS 15.239, Damas 4160)¹⁵. Le choix de cet élément indiquerait-il la volonté de souligner le domaine de la féminité, un lien avec une femme de la famille royale ou encore avec la déesse Hathor ?

La déesse mord des serpents, dont le corps est constitué d'une juxtaposition de petits globules. Elle maîtrise ces animaux dangereux, tandis qu'elle tient dans une main deux éléments sur lesquels nous avons déjà attiré l'attention¹⁶. Le premier, placé au-dessus de sa main, est une fine tige effilée à sa partie supérieure et légèrement

(TT 335) à Deir el-Medineh (J.-P. Corteggiani, *op. cit.* [n. 6], figure p. 548) ; Papyrus de Nebseny (C. Carrier, *Le papyrus de Nebseny* (BM EA 9900), *Série des Papyrus du Livre des Morts de l'Égypte ancienne*, vol. III, Melchat 4, Paris, Cybele, 2011, p. 589, pl. 71). Cf. Y. Volokhine, « Dieux, masques et hommes : à propos de la formation de l'iconographie de Bès », *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 18, 1994, p. 90, n. 51.

13. La déesse porte souvent sur le crâne un « mortier » destiné à recevoir le cimier hathorique (cf. article de J. Yoyotte, « Thouëris », dans *Bestiaire des Pharaons*, *op. cit.* [n. 6], p. 687).

14. Je remercie Nicolas Grimal de m'avoir fait part de cette suggestion. Sur ce sujet, voir entre autres P. Vernus, J. Yoyotte, *op. cit.* (n. 6), p. 258.

15. C. Desroches-Noblecourt, « Interprétation et datation d'une scène gravée sur deux fragments de récipient en albâtre provenant des fouilles du palais d'Ugarit », dans *Ugaritica* III, Mission de Ras Shamra VIII, C. F.-A. Schaeffer éd., Paris, Geuthner, 1956, p. 179-220.

16. Cf. n. 8.

courbe. Le second, placé sous sa main, est composé d'un triangle dont l'extrémité supérieure se termine par un disque de petite dimension, et auquel sont associés, à mi-hauteur, deux triangles placés sur un plan horizontal. Dans une première interprétation, j'ai proposé d'y reconnaître respectivement un couteau et un motif à rapprocher du signe égyptien *ankh*, symbole de vie, ou à interpréter comme l'association du *ankh* et du *sa*, symbole de protection, deux signes que Thouëris tient souvent en Égypte¹⁷.

En raison de sa forme spécifique – un petit disque posé au sommet d'un triangle muni de « bras » – qui diffère des autres représentations du signe *ankh* découvertes à Ougarit, notamment par la taille réduite de son élément sommital, j'ai avancé, à titre d'hypothèse, un rapprochement avec le « signe de Tanit »¹⁸. Si l'origine orientale du « signe de Tanit » est acceptée¹⁹, la genèse et la signification de ce motif font l'objet de plusieurs interprétations. L'une des hypothèses le fait dériver du signe *ankh*. Le parallèle proposé pour la bague d'Ougarit pourrait conforter cette interprétation et le lien avec la « déesse-hippopotame », divinité en rapport avec la naissance, permettrait de ne pas réduire l'interprétation à une simple analogie formelle. Rappelons que ce signe est fréquent sur les stèles qui étaient déposées dans les *tophets*, sanctuaires de plein air attestés dans l'Occident méditerranéen où se pratiquaient des cultes « en rapport avec les problèmes de descendance »²⁰. Il accompagne souvent la mention de la divinité Tinnit, qui avait les traits d'une « Mère » et d'une « Nourrice », ainsi que d'une déesse chtonienne.

17. Par exemple B. Fay, *Ancient Egyptian Jewellery in the Collection of the Verein zur Förderung des Ägyptischen Museums in Berlin-Charlottenburg e. V.*, Berlin, 1990, p. 23-25.

18. Ce signe a fait l'objet de nombreuses études iconographiques et iconologiques. Voir, entre autres, les études de H. Sader, « Phoenician stelae from Tyre », *Bérytus* 39-40, 1991-1992, p. 101-126 ; F. Bertrand, « Les représentations du “signe de Tanit” sur les stèles votives de Constantine, III^e-I^{er} siècles av. J.-C. », *Rivista di Studi Fenici* 21, 1, 1993, p. 3-28 ; E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Studia Phoenicia XIV, Orientalia Lovaniensia Analecta 64, Louvain, 1995, p. 199-215, avec la bibliographie antérieure. Sur les attestations orientales, voir aussi A. M. Bisi, « Les sources syro-palestiniennes et chypriotes de l'art punique (à propos de quelques objets de Carthage) », *Antiquités africaines* 14, 1979, p. 17-18 ; P. Bordreuil, « Tanit du Liban (Nouveaux documents religieux phéniciens III*) », dans *Studia Phoenicia V, Phoenicia and the East Mediterranean in the First Millenium B.C.*, E. Lipinski éd., Louvain, 1987, p. 79-85. Voir aussi la stèle récemment publiée par G. Abousamra, A. Lemaire, *Nouvelles stèles funéraires phéniciennes, Collection privée*, Beyrouth, 2014, p. 140-141, n° 56, p. 179.

19. Le « signe de Tanit » est connu en Phénicie à partir du premier millénaire et principalement attesté dans le monde punique.

20. P. Xella, « Religion et panthéon, iconographie et religion », dans *La Méditerranée des Phéniciens, de Tyr à Carthage*, catalogue d'exposition, É. Fontan et H. Le Meaux éd., Institut du Monde Arabe, Paris, 2007, p. 54. Sur le *tophet*, voir P. Xella éd., *The Tophet in the Phoenician Mediterranean*, Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico 30, 2013.

Si cette première hypothèse est séduisante, elle se heurte toutefois à l'écart chronologique entre l'œuvre de Ras Shamra et les attestations du « signe de Tanit » dans le monde phénico-punique. Une autre lecture des motifs nous paraît aujourd'hui possible. Une nouvelle analyse, fondée sur un rapprochement avec le motif égyptien de la torche²¹, nous placerait en effet en présence d'une image à connotation funéraire : la déesse représentée serait Ipet, tenant une torche, chargée de repousser les menaces du monde de l'au-delà, en même temps que l'obscurité. Un parallèle avec la vignette du chapitre 137B du *Livre des Morts de Nebseny* qui représente la déesse Ipy est éclairant²². Assimilée à Hathor dans la nécropole, la divinité avait pour fonction de protéger les défunts. Sur notre bague, le signe *neb* de la corbeille²³, au-dessus duquel se tient la figure de la déesse-hippopotame, rappelle son titre de « maîtresse/dame »²⁴. L'ensemble peut ainsi être lu « Dame de protection »²⁵.

En supposant que l'image de la déesse-hippopotame revêtait à Ougarit une symbolique similaire à celle reconnue en Égypte, il resterait à savoir si la polysémie des symboles (protection des vivants et de leur descendance d'un côté, protection des morts de l'autre) était recherchée ou s'il faut choisir entre l'une ou l'autre de ces interprétations.

L'analyse contextuelle renforce la valeur documentaire de cette bague, qui fait partie d'un lot de pièces d'orfèvrerie découvert dans la « Tranchée Ville Sud ». L'ensemble comprend notamment neuf bagues en métaux précieux²⁶, parmi lesquelles deux autres (RS 23.267 et RS 23.269) portent des représentations que nous avons identifiées à deux figures divines égyptiennes dont les domaines d'action sont proches de ceux de Thouëris : le dieu Bès (voir *infra*) et la déesse Réret, c'est-à-dire la « Truie », une divinité nourricière et protectrice, qui avait aussi pour charge de veiller sur

21. Cf. A. Gardiner, *Egyptian Grammar, being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford-Londres, 1957, signe Q7.

22. J.-P. Corteggiani, *op. cit.* (n. 6), p. 239.

23. Cf. A. Gardiner, *op. cit.* (n. 21), signe V30.

24. Cette nouvelle lecture offrirait par ailleurs un argument en faveur de l'hypothèse selon laquelle les papyrus ont pu contribuer à la circulation et à la diffusion de motifs iconographiques hors d'Égypte. Voir aussi, pour l'origine de la figure du « génie minoen », Cl. Baurain, « Pour une autre interprétation des génies minoens », dans *L'iconographie Minoenne*, actes de la Table ronde d'Athènes, P. Darceq et J.-Cl. Poursat éd., Bulletin de Correspondance Hellénique Supplément XI, Athènes, 1985, p. 95-118, en particulier p. 111 et suiv.

25. Je remercie Nicolas Grimal de m'avoir signalé cette lecture.

26. A. Caubet, M. Yon, « Une coupe inscrite en chypro-minoen à Ras Shamra et les "trésors" d'Ougarit », dans *Contributions to the Archaeology and History of the Bronze and Iron Ages in the Eastern Mediterranean, Studies in Honour of Paul Åström*, P. M. Fisher éd., Österreichisches Archäologisches Institut (Sonderschriften Band, 39), 2001, p. 155-156.

les défunts et de dissiper l'obscurité. Sur la bague, elle est associée à des serpents qu'elle piétine et à un astre solaire.

Quelles motivations ont sous-tendu l'intégration de ces images sur des objets de prix ? L'hypothèse d'une création pour les besoins d'une clientèle locale paraît la plus vraisemblable. La préciosité et la rareté des objets, leur cohérence iconographique, laissent à penser qu'ils ne sont pas les simples témoins d'emprunts superficiels et d'un goût local porté vers l'Égypte qui apparaît au Levant comme un modèle culturel, mais plutôt que nous sommes en présence d'*apotropaïa*, à la fois bagues, sceaux et amulettes.

La circulation des hommes²⁷, l'adoption de longue date de motifs égyptiens dans le répertoire iconographique levantin, la réputation des pratiques égyptiennes dans les domaines de la médecine et de la magie ont probablement facilité l'emprunt de ces images. Rappelons le document EA 49 des archives d'El-Amarna dans lequel le roi d'Ougarit réclame à Pharaon un médecin²⁸.

Les textes d'Ougarit témoignent de préoccupations humaines qui semblent être les mêmes que celles révélées par l'analyse que nous proposons des images, à savoir l'importance du thème de la naissance et de la descendance. La riche documentation textuelle retrouvée à Ougarit renseigne, entre autres, sur le domaine de la femme enceinte et de la parturiente. Les textes littéraires en ougaritique documentent ainsi l'existence de déesses de l'accouchement, les Kōtarātu, qui s'occupaient de la reproduction chez la femme²⁹,

27. V. Matoïan, « Ougarit et l'Égypte : essai d'interprétation de la documentation archéologique et perspectives de la recherche », dans *Policies of Exchange, Political Systems and Modes of Interaction in the Aegean and Near East in the 2nd millennium B.C.E.*, Proceedings of the International Symposium at the Université de Freiburg, Institute of Archaeological Studies, 2012, B. Eder et R. Pruzsinszky éd., *Oriental and European Archaeology 2*, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienne, 2015, p. 35-84, avec références antérieures.

28. W. L. Moran, *Les lettres d'El-Amarna, Correspondance diplomatique du pharaon, Traduction française de D. Collon et H. Cazelles*, Littératures Anciennes du Proche-Orient 13, Paris, Éditions du Cerf, 1987 ; C. Zaccagnini, « The Interdependence of the Great Powers », dans *Amarna Diplomacy, The Beginnings of International Relations*, R. Cohen et R. Westbrook éd., Baltimore-Londres, 2000, p. 146.

29. Les Kōtarātu apparaissent dans les textes mythologiques, dans des passages ayant rapport avec le mariage et la conception (cf. en particulier l'épisode mythique du mariage de Nikkal et Yarikh, RS 5.194), et dans les « panthéons » comme équivalent de la déesse-mère mésopotamienne (D. Pardee, *Les textes rituels*, Ras Shamra-Ougarit XII, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2000, p. 304-305, 799 ; D. Pardee, « Un chant nuptial ougaritique (RS 5.194 [CTA 24]). Nouvelle étude épigraphique suivie de remarques philologiques et littéraires », *Semitica et Classica* 3, 2010, p. 13-46 ; G. del Olmo Lete, *Mythologie et religion des sémites occidentaux II*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 162, Louvain-Paris-Duddley, 2008, p. 93-95). Pour la documentation de Mari, voir aussi J.-M. Durand, « La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari », dans *Mythologie et religion des sémites occidentaux I*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 162, G. del Olmo Lete éd., Louvain-Paris-Duddley, 2008, p. 218.

et peuvent nous renseigner sur les gestes de la parturiente³⁰. D'autres textes, de tradition mésopotamienne, ont aussi été retrouvés à Ras Shamra : rituels d'accouchement en accadien (RS 17.081 ; RS 25.436)³¹ ; incantations contre la Lamaštu, dédemonne qui poursuivait les femmes enceintes et les nouveaux nés (RS 25.420+ ; RS 25.513)³².

Par ailleurs, dans la perspective d'une interprétation eschatologique, les images d'un luminaire et d'un astre solaire trouveraient un écho dans les textes d'Ougarit qui qualifient Šapaš (Šapšu), la déesse solaire, de « lampe divine », lui attribuant un rôle essentiel dans le mythe baalique pour aider le dieu de l'orage, Baal (Baalu), à revenir du monde des morts³³ et, dans le rituel funéraire royal, auprès des *rapa'uma*, les ancêtres royaux divinisés³⁴.

Les lectures proposées plaident, semble-t-il, en faveur d'une bonne connaissance de l'iconographie divine égyptienne dans certains milieux ougaritains. L'artisan ou le concepteur aurait ainsi sélectionné des images s'adaptant aux réalités ougaritiques, la notion d'efficacité magique étant probablement primordiale dans le cadre de ces emprunts.

Le simple fait de porter ces bagues était-il suffisant à l'activation de leur pouvoir magique ? Ces bijoux ont-ils pu être utilisés dans le cadre de rituels magiques ? Si le spécialiste de la magie se référait à des textes, il faisait appel dans la pratique à des végétaux et à des objets³⁵. Il est probable que la *materia magica* ait aussi comporté des « images ». Dans la *Légende de Kirta*, le dieu suprême du panthéon ougaritique, El (Ilu), devant le silence des dieux face à la maladie du roi, fait appel à la magie et décide d'intervenir en créant une entité animée à partir de terre (peut-être une figurine). Nommée

30. Voir le texte de *La naissance des dieux gracieux et beaux* : « ... Elles s'accroupissent, se mettent à donner naissance, elles donnent naissance aux dieux gracieux... » (traduction donnée par P. Bordreuil, D. Pardee, *Manuel d'ougaritique*, vol. II, Paris, Geuthner, 2004, p. 30).

31. J. Nougayrol, « Textes suméro-accadiens des archives et bibliothèques privées d'Ougarit », *Ugaritica V*, Mission de Ras Shamra XVI, Paris, 1968, p. 1-446, p. 29 ; D. Arnaud, *Corpus des textes de bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) en sumérien, babylonien et assyrien*, Aula Orientalis-Supplementa 23, Barcelone, 2007, p. 75-77 ; I. Márquez Rowe, « The Babylonian Incantation Texts from Ugarit », dans *Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit*, Studies in Ancient Near Eastern Records 4, G. del Olmo Lete éd., Göttingen, De Gruyter, 2014, p. 77-80.

32. J. Nougayrol, « La Lamaštu à Ugarit », dans *Ugaritica VI*, C. F.-A. Schaeffer éd., Paris, 1969, p. 393-408 ; D. Arnaud, *op. cit.* (n. 31), p. 62-73 ; I. Márquez Rowe, *op. cit.* (n. 31), p. 38-48.

33. A. Caquot, M. Szymer, A. Herdner, *Textes ougaritiques. I, Mythes et légendes*, Littératures anciennes du Proche-Orient 7, Paris, Édition du Cerf, 1974, p. 253-254.

34. D. Pardee, *Les textes rituels*, *op. cit.* (n. 29), p. 818, RS 34.126, l. 18-22.

35. Par exemple des pierres dans le rituel d'accouchement RS 17.081, voir note 31.

Sha'atiqatu, son rôle était d'extraire le mal par la tête du roi malade qui, rendu à la santé, put reprendre sa place sur le trône royal³⁶.

Il s'agit certes d'une évocation littéraire, mais nous devons garder à l'esprit que dans les sociétés antiques, les lettrés ne représentaient qu'une très faible part de la population. La transmission d'un message se faisait certes par les textes, mais aussi et surtout par l'échange oral, qu'un message iconographique pouvait appuyer ou compléter. Ainsi, ces bagues pourraient être les témoins de l'adoption à Ugarit, dans le domaine des *realia*, de « formules » magiques étrangères, tout comme des textes de tradition mésopotamienne en seraient les témoins dans les domaines de la culture écrite³⁷ et de la culture orale³⁸.

La valeur documentaire de ces objets est augmentée si l'on se place dans une perspective méditerranéenne et diachronique. Ils apportent des données nouvelles sur la diffusion en Méditerranée orientale de l'image de la déesse-hippopotame égyptienne au II^e millénaire av. J.-C. – documentée jusqu'à présent principalement par les découvertes du Levant sud et central, de Chypre et de Crète³⁹ –, en témoignant de son adoption dans la culture matérielle ougaritique. Le fort pouvoir symbolique de l'image, protectrice de la sphère féminine et du monde des morts, sous-tend certainement cet emprunt. Le phénomène connaîtra des développements au millénaire suivant comme en témoignent les représentations de « Thouëris » retrouvées sur les sites phéniciens et puniques, sous forme d'amulettes, souvent en contexte funéraire.

36. A. Caquot, M. Szyner, A. Herdner, *op. cit.* (n. 33), p. 565 et suiv. ; G. del Olmo Lete, *Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit*, *op. cit.* (n. 31), p. 19-20.

37. Voir notamment la question des liens avec les rituels *namburbi* (entre autres, B. A. Levine, J.-M. de Tarragon, « “Shapshu cries out of Heaven” : dealing with snake-bites at Ugarit (KTU 1.100, 1.107) », *Revue Biblique* 95/4, 1988, p. 481-518 ; P. Xella, « L'influence babylonienne à Ugarit, d'après les textes alphabétiques rituels et divinatoires », dans *Mesopotamien und seine Nachbarn. Politische und kulturelle Wechselbeziehungen im Alten Vorderasien vom 4. bis 1. Jahrtausend v. Chr.*, XXV^e Rencontre assyriologique internationale, Berlin, 3-7 juillet 1978, H.-J. Nissen et J. Renger éd., Berlin, Dietrich Reimer Verlag, 1982, p. 321-338 ; G. del Olmo Lete, *op. cit.* [n. 31]).

38. À l'occasion de la réédition de la tablette en ougaritique RS 18.107 (KTU 1.88), R. Hawley a émis l'hypothèse d'un possible lien entre l'application de la recette médicinale indiquée dans ce texte et la récitation d'incantations de tradition mésopotamienne, ceci dans le but d'augmenter l'efficacité de l'acte thérapeutique (R. Hawley, « Un fragment de recette médicinale en langue ougaritique », *Journal des Médecines Cunéiformes* 14, 2009, p. 20).

39. Références dans V. Matoïan, « Une statuette ou un vase en forme de déesse-hippopotame », *op. cit.* (n. 3). Voir aussi J. Weingarten, « The Arrival of Egyptian Taweret and Bes[et] on Minoan Crete: Contact and Choice », dans *SOMA 2012, Identity and Connectivity*, Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, vol. I, Bar International Series 2581 (I), L. Bombardieri et alii éd., 2013, p. 371-378.

L'IMAGE DU DIEU « BÈS »

« Bès » est la seconde figure divine étudiée ici, dont l'image paraît bien intégrée dans l'iconographie ougaritique. Dans l'Égypte ancienne, le terme générique de Bès correspond à divers dieux apotropaïques apparentés (Âha, Bès, Hit, Haty), à l'apparence de nains⁴⁰. Ils sont représentés avec une large tête aux oreilles animales, le visage encadré par une crinière de lion, un corps difforme, les jambes à demi fléchies, et sont vêtus d'une peau de lion avec une longue queue. Ils portent souvent la barbe ainsi qu'une coiffure à hautes plumes et tirent fréquemment la langue. Bès est l'ennemi des bêtes dangereuses. L'aspect à la fois grotesque et effrayant de sa figure était censé repousser les forces maléfiques et les êtres malveillants. Compagnon, comme Thouëris, de la déesse Hathor, il protège avant tout le domaine de la femme et de la petite enfance. Il est protecteur de l'enfant divin ou royal en bas âge⁴¹. En ce sens, Bès est devenu le protecteur du jeune Horus, identifié au soleil naissant, et de Pharaon. Bès est aussi le dieu de la musique, de la danse et du vin.

À Ougarit, une vingtaine de représentations, en majorité datées du Bronze récent, peuvent être rapprochées de la figure de Bès⁴². À l'exception de deux importations, elles sont associées à des productions levantines, la plupart probablement locales. Il s'agit surtout d'objets de petites dimensions : sceaux-cylindres et cachets en pierre, bagues en métal. Trois instruments en métal⁴³ forment une série remarquable [RS 4.016 (Louvre AO 15719), RS 15.317 (Damas 4079), RS 21.131 (Damas 5733)] (fig. 2, 3, 4). Il s'agit d'instruments doubles, dont les deux parties fonctionnelles sont indépendantes et

40. Sur Bès, voir entre autres : F. Ballod, *Prolegomena zur Geschichte der Zwerghaften Götter in Ägypten*, Munich, 1913 ; H. Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952 ; V. Wilson, « The Iconography of Bes with Particular Reference to Cypriot Evidence », *Levant* 7, 1975, p. 77-103 ; J. F. Romano, *The Bes-Image in Pharaonic Egypt*, Ph.D. diss., New York University, 1989 ; M. Malaise, « Bès et les croyances solaires », dans *Studies in Egyptology presented to Mariam Lichtheim*, S. Israelit-Groll éd., Jérusalem, 1990, p. 680-729 ; D. Meeks, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », dans *The Intellectual Heritage of Egypt, Studies presented to László Kákósy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, *Studia Ægyptiaca* XIV, U. Luft éd., Budapest, 1992, p. 423-436 ; Y. Volokhine, *op. cit.* (n. 12) ; J. Berlandini, « Bès en aurige dans le char du dieu-sauveur », dans *Egyptian Religion the last Thousand Years*, I, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 84, W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems éd., 1998, p. 31-55.

41. Sur ce thème, voir A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis, la jeunesse d'un dieu*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (Bibliothèque d'étude, 150), 2010.

42. V. Matoïan, « Étude d'iconographie levantine », *op. cit.* (n. 3) ; Ead., « La naissance à Ougarit », *op. cit.* (n. 3) ; Ead., *Ugarit, l'Égypte et les Phéniciens*, *op. cit.* (n. 3).

43. Il s'agit très certainement de bronze. Aucune analyse métallographique n'a été, à notre connaissance, menée sur ces objets.



FIG. 2a et b. – « Spatule » ou « rasoir » double en alliage cuivreux RS 4.016 (Louvre AO 15719), H. 12 cm, Minet el-Beida (a/ avant restauration, Mission de Ras Shamra, fonds Schaeffer, Collège de France, b/ après restauration, cliché de l'auteur).

FIG. 3. – « Spatule » ou « rasoir » double en alliage cuivreux RS 15.317 (Damas 4079), H. 8,7 cm, Ras Shamra-Ougarit, Palais royal, Bronze récent (Mission de Ras Shamra).

FIG. 4. – « Spatule » ou « rasoir » double en alliage cuivreux RS 21.131 (Damas 5733), H. 10,2 cm, Ras Shamra-Ougarit, « Ville Sud » (Mission de Ras Shamra, cliché B.-N. Chagny).

quasi-identiques, positionnées en symétrie de part et d'autre d'une partie centrale de préhension en forme de figure de « Bès », de faible épaisseur. Leur longueur varie de 8,7 cm (RS 15.317) à 12 cm (RS 4.016). RS 21.131, cassée à une extrémité, présente aujourd'hui une longueur intermédiaire de 10,2 cm. La partie fonctionnelle – lame ou spatule – est de forme trapézoïdale, à extrémité légèrement convexe plus ou moins tranchante. Le mode de réalisation de ces objets, moulés, diffère d'une pièce à l'autre. Alors que RS 21.131, par ses grandes qualités techniques et esthétiques, est un témoignage exceptionnel de la toreutique produit à partir d'un moule complexe, RS 4.016 possède une face arrière entièrement plane. Nous n'avons pas trouvé d'objets semblables en Égypte⁴⁴.

L'attitude générale de « Bès » est la même sur les trois objets : nu, de face, jambes fléchies, et mains posées sur le haut des cuisses. Des différences existent toutefois⁴⁵, telle la hauteur de la figure qui varie de 3 à 6 cm. RS 21.131 se distingue par l'association de deux serpents, traités en ronde-bosse, dont le corps s'enroule sur les membres inférieurs et supérieurs de la figure divine, dans une composition symétrique. Les têtes des animaux sont représentées au niveau des pectoraux et se font face. L'attitude du personnage rappelle la figure du démon égyptien Âha (« le combattant »), considérée comme l'ancêtre de celle de Bès. Le serpent est son « attribut » caractéristique sur les représentations du Moyen Empire et de la Seconde Période Intermédiaire, fréquentes sur les « ivoires magiques »⁴⁶. Sur la figure de RS 21.131, des glissements bien identifiables par rapport au schéma iconographique initial sont les signes d'une réélaboration locale : anthropomorphisation accentuée, avec perte des marqueurs animaliers (crinière, oreilles léonines) sauf la

44. Si la présence d'une figure de Bès décorant la partie de préhension de certains instruments est attestée en Égypte (par exemple sur des miroirs : *Egypt's Golden Age. The art of living in the New Kingdom 1558-1085 B.C.*, Boston, Museum of Fine Arts, 1982, p. 186-186, n° 216 ; C. Derriks, *Les miroirs cariatides égyptiens en bronze. Typologie, chronologie et symbolique*, Mayence, 2001, p. 4, fig. 4, p. 68, n. 73), ces derniers n'entrent pas dans la même catégorie fonctionnelle que les trois bronzes d'Ougarit. On connaît en revanche un rasoir à lame unique dont la partie de préhension est en forme de déesse-hippopotame (W. M. F. Petrie, *Tools and Weapons, illustrated by the Egyptian Collection in University College*, Londres, Warminster, 1917, pl. LXI : 66).

45. La description détaillée des pièces est prévue dans la publication finale (Matoïan, à paraître).

46. Sur un « ivoire magique » de Lischt (tombe de Nakht), les corps des deux serpents s'enroulent à la fois autour des jambes et des bras, leurs têtes étant tournées vers l'extérieur, de part et d'autre du personnage (H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten « Zaubermesser » des mittleren Reiches*, Diss. Munich, 1965, fig. 13, Type D daté d'entre 1840 et 1800 av. J.-C.). Un autre parallèle pourrait être établi avec une statuette en faïence datée de la XIII^e dynastie (1800-1750 av. J.-C.) et provenant de Dra abu'l Naga (R. Schulz, M. Seidel, *Egyptian Art*, Baltimore, The Walters Art Museum, 2009, n° 19).

queue ; caractère « souriant » accentué ; représentation d'un pénis de très grande taille ; présence de serpents dont la tête repose sur le corps du personnage, l'ensemble produisant une impression d'une profonde unité entre les différentes parties.

L'interprétation fonctionnelle et symbolique de ces objets, non retrouvés en situation fonctionnelle, est délicate. Plusieurs usages semblent possibles. Les trois bronzes pourraient avoir servi à remuer, mélanger ou étendre des préparations. Un usage comme outils tranchants – rasoirs ou petites haches – peut aussi être proposé. Le décodage symbolique de l'image est probablement l'une des clés de l'interprétation et le plus à même de nous orienter. Mais l'analyse iconologique est limitée en l'absence de sources écrites sur cette catégorie d'objets ainsi que sur « Bès » et ses représentations à Ougarit⁴⁷, et rendue encore plus difficile par la polysémie des symboles, le champ d'action de la divinité égyptienne étant à large spectre.

Dans l'Égypte du Nouvel Empire, l'image de Bès est souvent associée à des vases pour la cosmétique⁴⁸ ; les bronzes d'Ougarit pourraient avoir été utilisés pour préparer ou appliquer des produits cosmétiques. Toutefois, le rôle protecteur et guérisseur du dieu semble offrir une meilleure explication à l'adoption de sa figure. Dans ce cas, on penserait plutôt à des remèdes, des produits pharmaceutiques, à moins qu'un usage tranchant des objets ait été préféré.

Deux domaines d'action sont alors envisageables. Le premier touche à la femme enceinte, à la parturiente et au nouveau-né que Bès a pour vocation de protéger. L'enquête diachronique pourrait apporter un élément en faveur de cette hypothèse : il s'agit d'un bronze retrouvé à Gezer, daté du Bronze moyen IIB⁴⁹ (fig. 5), dont la forme présente des parallèles avec nos objets et dont le décor – une figure féminine nue soutenant (protégeant) de sa main son ventre arrondi – oriente vers les idées de maternité et de fertilité⁵⁰.

47. Rappelons d'ailleurs, qu'en Égypte même, la première attestation du nom de cette divinité date de la XXI^e dynastie. Et d'une manière générale, à l'extérieur de l'Égypte, le nom des figures assimilées à « Bès » reste inconnu.

48. Voir, entre autres, dans J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des objets de toilette égyptiens*, Paris, Musées nationaux, 1972, les flacons à kohol en pierre, en faïence, en ivoire, en bois, décorés de la figure de Bès.

49. S. Schroer, *op. cit.* (n. 7), p. 178-179, n° 401.

50. Deux poignards en bronze de Ras Shamra possèdent un manche en forme de figurine féminine nue (RS 23.290 et RS 29.135, inédits).

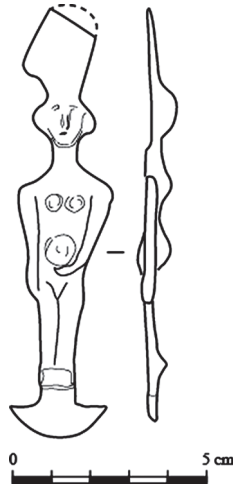


FIG. 5. – Objet en bronze décoré d'une figure féminine, H. 11,2 cm, Gezer, Bronze moyen (d'après R. A. S. Macalister, *The Excavation of Gezer*, Londres, 1912, infographie V. Huyard).

Mais Bès avait aussi pour rôle de protéger et de guérir des morsures ou piqûres d'animaux dangereux, fonction vers laquelle nous oriente peut-être la représentation du bronze RS 21.131. L'image de « Bès » à Ougarit, plus qu'une représentation du dieu, pourrait avoir symbolisé un aspect de sa puissance agissante. Dans le cas de RS 21.131, le créateur aurait choisi de montrer une image exprimant ou annonçant le résultat bénéfique (protection) de la nature guerrière et combattante du dieu.

Il faut ici rappeler la place tenue dans la documentation ougaritique par l'image d'un être qui combat un ou des serpents, ou une entité serpentiforme, représentant les puissances chtoniennes, les forces obscures et perturbatrices, qu'il est nécessaire de maîtriser en vue de maintenir la vie. D'une part, ce combat s'effectue au plan céleste, afin d'assurer l'ordre cosmique face au chaos aqueux ; c'est la lutte du dieu de l'orage Baal contre Yam (Yammu), narrée par les poèmes mythologiques et dont le mytheme a ses racines dans la Syrie amorrite du XVIII^e siècle⁵¹. D'autre part, au plan terrestre, il se matérialise au travers des besoins humains les plus immédiats et élémentaires parmi lesquels la lutte contre les animaux nuisibles. Des textes magico-religieux mis au jour à Ras Shamra sont ainsi

51. J.-M. Durand, *op. cit.* (n. 29).

destinés à prévenir des attaques de serpents (et parfois de scorpions)⁵². Plusieurs documents soulignent le rôle clé d'une divinité ougaritique, Ḫoron (Ḫoranu)⁵³, patron de la magie blanche, capable de maîtriser les serpents et leur venin⁵⁴.

À notre connaissance, aucune représentation de ce dieu n'a été identifiée dans la documentation ougaritique jusqu'à récemment⁵⁵. Or, une découverte, faite en 1929 par Claude Schaeffer sur le site de Minet el-Beida et connue sous l'appellation de « dépôt égyptien »⁵⁶, mérite que l'on rouvre ce dossier. Quatre figurines en bronze font partie du « dépôt » (fig. 6), dont deux représentent un faucon. L'hypothèse de productions locales suivant des modèles égyptiens est envisageable pour ces deux statuette. La première, aujourd'hui conservée au Louvre sous le numéro d'inventaire AO 11599 (fig. 6, à droite), montre un faucon coiffé du *pschent* (la double couronne de Haute et de Basse Égypte) qui a été interprété comme une représentation du dieu Horus⁵⁷.

Le second bronze, conservé au musée d'Alep (numéro d'inventaire 4532), est exceptionnel (fig. 7a et b). Son décor, remarquable, fait appel à la technique de l'incrustation de fils d'or (ou d'électrum)⁵⁸. Les minces filets de métal précieux soulignent le plumage de l'oiseau⁵⁹, le collier à plusieurs rangs qu'il porte, ainsi que la

52. RS 15.134/KTU 1.82 ; RS 24.244/KTU 1.100 ; RS 24.251/KTU 1.107 ; RS 92.2014/KTU 1.178.

53. Sur cette figure divine, voir entre autres : R. Stadelmann, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, Probleme der Ägyptologie 5, Leiden, 1967, p. 76-88 ; P. Xella, « Per una reconsiderazione della morfologia del dio Horon », *Annali dell'Istituto orientale di Napoli* 32, 1972, p. 271-286 ; P. Xella, « D'Ugarit à la Phénicie : sur les traces de Rashap, Horon et Eschmun », *Welt des Orients* 19, 1989, p. 45-64 ; M. Dietrich, O. Loretz, « Ḫoron, der Herr über die Schlangen. Das Verhältnis von Mythos und Beschwörung in KTU 1.100 », dans *Orbis Ugariticus. Ausgewählte Beiträge von Manfred Dietrich und Oswald Loretz zu Fest- und Gedenkschriften. Anlässlich des 80. Geburtstages von Oswald Loretz*, Alter Orient und Altes Testament 343, M. Dietrich éd., Münster, Ugarit-Verlag, 2008, p. 119-140.

54. D. Pardee, *Les textes rituels*, op. cit. (n. 29) ; G. del Olmo Lete, op. cit. (n. 31), avec bibliographie antérieure.

55. On signalera toutefois une proposition très récente faite par E. du Puytison-Lagarce et J. Lagarce, op. cit. (n. 4), à propos d'une figure représentée sur le sceau-cylindre RS 20.039.

56. C. F.-A. Schaeffer, « Les fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra (Campagne du printemps 1929) », *Syria* 10, 1929, p. 288-289. Voir aussi N. Grimal, « Quelques réflexions sur la géopolitique du Levant au deuxième millénaire av. J.-C. », dans *Interconnections*, op. cit. (n. 7), p. 359.

57. Gabolde dans G. Galliano, Y. Calvet, *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*, catalogue d'exposition, Somogy Éditions d'art-Musée des Beaux-Arts de Lyon, Paris-Lyon, 2004, p. 131, notice n° 113.

58. E. Dardaillon, « Le nielle et le "cuivre noir" : problèmes de terminologie », dans *Le mobilier du Palais royal d'Ougarit*, Ras Shamra-Ougarit XVII, V. Matoian éd., Lyon, 2008, p. 117-125.

59. Le rendu s'inspire des productions égyptiennes, voir par exemple, la statue de Ḫoron, mise au jour à Tanis (P. Montet, P. Bucher, « Un dieu cananéen à Tanis : Houroun de Ramsès », *Revue Biblique* 44, 1935, p. 153-165, pl. VI, à droite).



FIG. 6. – Les quatre bronzes du « dépôt égyptien » de Minet el-Beida, regroupés et placés dans une gamelle métallique moderne remplie de sable pour la photographie, 1929 (Mission de Ras Shamra, fonds Schaeffer, Collège de France).



FIG. 7a et b. – Deux vues de la statuette de faucon (Alep 4532), bronze avec incrustations d'or (ou d'électrum), H. 7,8 cm, Minet el-Beida, « dépôt égyptien » (Mission de Ras Shamra, fonds Schaeffer, Collège de France).

gorge dilatée d'un *uraeus* dressé entre ses pattes. Ce bronze pourrait-il être interprété comme une représentation du dieu Ḥoron ? Nous proposons ici cette hypothèse sur la base de parallèles iconographiques avec la documentation égyptienne.

À l'instar d'autres dieux empruntés au monde proche-oriental, le culte de Ḥoron fut introduit en Égypte au II^e millénaire av. J.-C.⁶⁰. Il attesté dans plusieurs régions. Dès le règne du pharaon Amenhotep II, le dieu est identifié à *Hor-em-akhet*, « Horus dans l'Horizon » en égyptien (Harmachis en grec), le nom divin du Grand Sphinx de Guizeh. Le Sphinx devient alors une forme spécifique d'Horus, tourné vers l'Orient, lieu du lever du soleil. Et, tout comme lui, Ḥoron peut apparaître en Égypte sous la forme d'un sphinx ou d'un faucon.

Dans le delta du Nil, une statue monumentale (haute de 2,31 m), mise au jour à Tanis, montre le dieu sous la forme d'un faucon protégeant Ramsès II enfant, coiffé du disque solaire, et dit « aimé d'Ḥoron ». Il est possible que cette statue, qui est en granit à l'exception de la face en calcaire du faucon, se trouvait à l'origine dans la nouvelle capitale du pharaon à Pi-Ramsès⁶¹. Ḥoron fut aussi vénéré dans la région thébaine. Le dieu apparaît sur des stèles ex-voto et des amulettes provenant du village de Deir el-Medineh, sur lesquels il est associé au dieu Ched, le « sauveur », divinité protectrice et guérisseuse⁶². Il y est représenté sous la forme d'un faucon tenant dans ses serres des serpents. Sur la statuette de Minet el-Beida, l'*uraeus* est figuré entre les pattes de l'oiseau et non pas sous ses pattes⁶³.

Le peu de données disponibles sur le contexte de découverte de ce « dépôt » se révèle frustrant pour le chercheur⁶⁴ et limite fortement notre interprétation. Seules des hypothèses peuvent être envisagées.

60. R. Stadelman, *op. cit.* (n. 53), p. 81-88 ; J. Van Dijk, « The Canaanite god Ḥaron and his cult in Egypt », *Göttinger Miszellen* 107, 1989, p. 59-68 ; Ch. Zivie-Coche, « Le Sphinx de Giza et le culte d'Harmachis », dans *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, catalogue d'exposition, ING Belgique-Fonds Mercator, Bruxelles, 2006, p. 55-69.

61. *Le grand pharaon Ramsès II et son temps*, catalogue d'exposition, Montréal, 1985, n° 4.

62. B. Bruyère, « Sur le dieu Ched. À propos de quelques monuments nouveaux trouvés à Deir el-Médineh en 1939 », *Fouilles de l'Institut français d'archéologie orientale* 20/3, Le Caire, 1952, p. 138-170. Rappelons que le texte mythico-magique de Ras Shamra (RS 92.2016) avait permis à A. Caquot d'établir que les Ougaritains connaissaient aussi un dieu Šd (A. Caquot, « Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin shadday », dans *Congress Volume Paris 1992*, J. A. Emerton éd., Leiden, 1995, p. 1-12 ; A. Caquot, A.-S. Dalix, « Texte mythico-magique », dans *Études ougaritiques*, I, *Travaux 1985-1995*, Ras Shamra-Ougarit XIV, M. Yon et D. Arnaud éd., Paris, 2001, p. 393-405).

63. Cette divergence, reconnue de longue date (C. F.-A. Schaeffer, *op. cit.* [n. 56], p. 290), est l'un des éléments qui oriente en faveur d'une production non-égyptienne pour ce bronze.

64. Cf. S. Marchegay, « Un plan inédit des fouilles de Minet el-Beida », *Études ougaritiques* I, Ras Shamra-Ougarit XIV, Paris, Éditions Recherche sur les Civilisations, 2001, p. 11-40.

Les statuettes de faucon – montrant l'animal debout sur un socle rectangulaire muni d'un tenon – pourraient correspondre à l'emblème divin symbolisant la puissance du dieu. Horus et Ḥoron seraient des candidats possibles⁶⁵.

Le lieu de découverte de l'un des trois instruments en bronze portant l'image de « Bès », vu précédemment, mérite que l'on s'y intéresse. RS 4.016 a en effet été mis au jour à Minet el-Beida, dans un sondage contigu à l'emplacement où fut retrouvé le « dépôt égyptien ». La découverte, dans un même secteur (peut-être dans un même bâtiment), d'objets précieux porteurs d'images en lien avec plusieurs figures divines égyptiennes est pour le moins significative, d'autant que les dieux dont il est question protègent tous des animaux nuisibles, au premier rang desquels les serpents. Nous l'avons vu pour Bès et Ḥoron. Quant au jeune Horus, parangon de l'héritier divin, il est considéré comme un dieu guérisseur, « sauveur ». La légende d'Osiris et d'Horus nous raconte en effet comment Horus enfant, piqué par un scorpion, fut sauvé grâce à l'intervention de Thot qui chassa le poisson par ses charmes. Le dieu guéri devint alors un modèle pour les mortels ayant subi l'attaque d'animaux venimeux, Horus le Sauveur. On rappellera ici l'apparition en Égypte, à la fin du Nouvel Empire, d'une série d'objets connus sous l'appellation de « stèles d'Horus sur les crocodiles », qui furent utilisées dans le cadre de pratiques magiques. Ces stèles portent l'image d'Horus maîtrisant des animaux dangereux, debout sur une ou plusieurs paires de crocodiles, et protégé par Bès dont la tête apparaît au-dessus du jeune dieu⁶⁶.

D'autres points de contact entre Bès et Ḥoron pourraient être envisagés. Nous voudrions attirer ici l'attention sur deux autres champs d'action possibles du dieu Ḥoron à Ougarit. Les données s'appuient ici sur deux textes de lecture difficile, l'un provenant de Ras Ibn Hani (RIH 78/20/KTU 1.169) et l'autre de Ras Shamra (RS 92.2016/KTU 1.179). Dans le premier, Ḥoron intervient dans un contexte où il pourrait être question d'impuissance sexuelle⁶⁷, et

65. Voir peut-être aussi Horakhty.

66. A. Gasse, *Les stèles d'Horus sur les crocodiles*, Paris, Réunion des musées nationaux, Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, 2004. Les témoignages les plus nombreux datent toutefois du I^{er} millénaire av. J.-C. Sur Horus le Sauveur, voir aussi A. Forgeau, *op. cit.* (n. 41), p. 320 et suiv.

67. Depuis sa découverte, le texte RIH 78/20 a été le sujet de nombreuses études et plusieurs interprétations en ont été faites. Une première lecture y voit une incantation destinée à guérir un homme jeune malade, peut-être d'impuissance sexuelle (D. Pardee, *Les textes rituels*, *op. cit.* [n. 29], p. 880 ; P. Bordreuil, D. Pardee, *op. cit.* [n. 30], texte 17). Le texte renseignerait alors sur un autre domaine d'action de cette divinité guérisseuse, en rapport avec la virilité, la fertilité. Notons

dans le second, un document de nature mythico-magique⁶⁸, la référence à une naissance (l. 22) a conduit certains auteurs à proposer un lien entre le rituel décrit, dans lequel intervient Ḫoron, et le domaine de la naissance⁶⁹. En l'absence de consensus concernant l'interprétation de ces deux textes et en raison du caractère lacunaire de RS 92.2016, ces données doivent être prises avec prudence. Il est toutefois intéressant de souligner que le texte RS 92.2016 pourrait ouvrir le champ d'action à Ḫoron dans la sphère de la naissance⁷⁰.

Ainsi, des points de contact entre Bès et Ḫoron concernant la protection contre les animaux nuisibles, et peut-être aussi la naissance et la virilité, pourraient être envisagés, auxquels s'ajouteraient des liens avec les équidés⁷¹ et l'astre solaire⁷².

Bien des informations manquent, sur les modalités de l'adoption de ces figures en lien avec l'iconographie religieuse égyptienne, sur le cadre dans lequel ces objets furent créés, ainsi que sur le ou les contextes dans lesquels ils furent utilisés. L'identification des divinités auxquelles ces figures furent associées est donc particulièrement délicate, puisqu'elle dépend, entre autres, du lieu et du contexte dans lesquels les objets ont servi⁷³.

cependant que cette lecture n'est pas acceptée par tous (G. del Olmo Lete, *op. cit.* [n. 31], p. 165 et suiv., avec références bibliographiques ; M. Dietrich, O. Loretz, « Mustertext einer Beschwörung gegen Zauberer (KTU 1.169 = RIH 78/20) », dans *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, *Alter Orient und Altes Testament* 404, O. Loretz et alii éd., 2013, p. 205-227).

68. Le texte RS 92.2016 comporte une incantation et un récit mythique dans lequel le dieu Ḫoron occupe à nouveau une place de premier plan (A. Caquot, A.-S. Dalix, *op. cit.* [n. 62]). Il est notamment question d'une rencontre avec une femme, « la reine (de) MNTN » (la « reine des incantations »).

69. M. S. Smith, W. T. Pitard, *The Ugaritic Baal Cycle, II, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4*, Leiden-Boston, Brill, 2009, p. 232.

70. Sur cette thématique, voir peut-être aussi l'amulette d'Arslan Tash, datée du VII^e siècle av. J.-C. (KAI 27 : J. C. L. Gibson, *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*, III, *Phoenician Inscriptions, including inscriptions in the mixed dialect of Arslan Tash*, Oxford, 1982, p. 78-88). Voir notamment P. Xella, « Horon », dans *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, E. Lipinski dir., Brepols, 1992, p. 219-220.

71. Côté égyptien, J. Berlandini a souligné l'introduction au Nouvel Empire de l'image de Bès sur le char royal, le dieu étant « préposé à la garde des pièces maîtresses (fourchons/joug/rênes, caisson) et de l'attelage » (J. Berlandini, *op. cit.* [n. 40], p. 45). Côté ougaritique, rappelons que le texte RS 24.244 comporte une incantation contre les serpents dont les principaux bénéficiaires sont justement les chevaux (ou, plus généralement, les équidés), animaux liés aux élites et à la royauté. Voir O. Loretz, *Hippologia Ugaritica. Das Pferd in Kultur, Wirtschaft, Kriegführung und Hippatrie Ugarits. Pferd, Esel und Kamel in biblischen Texten*, *Alter Orient und Altes Testament* 386, Ugarit Verlag 2011.

72. Côté égyptien, voir notamment M. Malaise, *op. cit.* (n. 40). Côté ougaritique, les études portant sur les textes RS 15.134, RS 24.244 et RS 24.251 ont toutes montré le rôle de premier plan joué par la déesse solaire dans le cadre de l'action menée contre les serpents.

73. Il conviendra, à partir de l'étude des archives inédites, de préciser l'ensemble des objets retrouvés dans ce secteur. Récemment, nous avons ainsi repéré une amulette en bleu égyptien dont le

Se trouvaient-ils à Minet el-Beida, le port principal de la cité d'Ougarit, dans l'attente d'être exportés vers l'Égypte et, si oui, à quelles fins ? S'agit-il de cadeaux, garants des bonnes relations entre les deux états ? Si la lettre RS 88.2145 émanant de la chancellerie égyptienne, fait référence à une statue du dieu de l'Orage, réalisée à la demande du pharaon Merneptah pour le temple du dieu à Ougarit⁷⁴, aucun document ne renseigne à ce jour sur l'éventualité que des « représentations divines », réalisées à Ougarit, aient été destinées à des sanctuaires en Égypte. Bien que l'argument *a silentio* ne puisse avoir valeur de preuve, nous préférons privilégier l'hypothèse d'un usage local.

Les bronzes de Minet el-Beida se trouvaient-ils dans un lieu dévolu à des pratiques magico-religieuses ? Cette hypothèse pourrait être confortée par la découverte, à Ougarit, d'autres lieux ayant livré une documentation qui témoigne à la fois de la tradition locale et de traditions étrangères, dont la tradition égyptienne. La découverte, dans la maison dite « du prêtre-magicien » de la « Tranchée Sud-acropole »⁷⁵, d'un claquoir égyptien en ivoire (RS 24.421) à décor de visage hathorique, l'une des rares importations égyptiennes identifiées au sein du riche corpus des ivoires d'Ougarit⁷⁶, avait déjà soulevé la question de l'emploi d'objets égyptiens par des spécialistes de la magie dans la cité méditerranéenne⁷⁷.

En sens inverse, l'analyse de certains documents égyptiens du Nouvel Empire témoigne de phénomènes qui pourraient être mis en parallèle. On rappellera le Papyrus magique Harris 501, daté de la XIX^e dynastie, qui témoigne de l'adoption de puissances d'origine proche-orientale (Ḥoron, Anat, Réshep) permettant d'accroître le pouvoir du magicien⁷⁸. On retiendra aussi l'interprétation du papyrus

décor fait référence à l'Égypte. L'objet illustre un type exceptionnel à Ougarit et, d'une manière générale, au Levant Nord (voir O. Keel, « Der ägyptische Gott Ptah auf Siegelamuletten aus Palästina/Israel », dans *Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel* II, Orbis Biblicus et Orientalis 88, O. Keel, H. Keel-Leu et S. Schroer éd., Friburg-Göttingen, 1989, p. 281-323). Son décor montre notamment les images de Pharaon, du dieu Ptah et du dieu Ré-Horakhty sous la forme d'une figure humaine à tête de faucon (RS 4.32, H. 1,8 cm : V. Matoïan, *Ras Shamra-Ougarit et la production des matières vitreuses au Proche-Orient au second millénaire av. J.-C.*, Thèse inédite de l'université de Paris I Panthéon-Sorbonne, 2000, cat. bleu 173 ; V. Matoïan, A. Bouquillon, « Le "bleu égyptien" à Ras Shamra-Ougarit (Syrie) », dans *Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*, Rome, 18-23 mai 1998, P. Matthiae, A. Enea, L. Peyronel et F. Pinnock éd., Rome, 2000, p. 995 : Louvre AO 30758).

74. S. Lackenbacher, « Une lettre d'Égypte (n° 1) », dans *Études ougaritiques*, *op. cit.* (n. 62), p. 247.

75. J. Gachet-Bizollon, *op. cit.* (n. 9), cat. 392.

76. J. Gachet-Bizollon, *op. cit.* (n. 9), p. 233.

77. E. et J. Lagarce, *op. cit.* (n. 4).

78. R. Stadelmann, *op. cit.* (n. 53), p. 88. L'auteur parle de « fremde Mächte ».

magico-médical Leiden I₃₄₃ + I₃₄₅, proposée récemment par H.-W. Fischer-Elfert, selon laquelle les incantations contre le démon *sāmānu* présentent des éléments mythologiques qui ne peuvent pas être rattachés à la tradition égyptienne et dont l'origine ougaritique serait probable⁷⁹. Ces contacts dans le domaine de la littérature magico-religieuse auraient pu favoriser l'adoption d'images à forte connotation symbolique.

La présence de ces bronzes dans un lieu de culte est aussi envisageable. Dans cette éventualité, se pose la question de l'existence de phénomènes de type syncrétique. Il est difficile de l'affirmer. On notera toutefois, en Égypte, un rapport étroit entre les divinités dont il a été question et la protection de Pharaon et, à Ougarit, le fait qu'Ḥoron n'est pas étranger au domaine de la royauté terrestre et céleste. Dès 1936, Ch. Virolleaud, dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, signalait un passage du poème de la *Légende de Kirta* (II Kirta VI, 54-56) où Ḥoron apparaît dans un épisode relatif à la succession royale⁸⁰. Ce texte permit par ailleurs de restituer, dans le poème du combat de Baal contre La Mer, une formule de malédiction où Ḥoron apparaîtrait : « Puisse [Ḥoron] fracasser, [ô Prince Yam, puisse Ḥoron fracasser] ta tête »⁸¹.

Une analyse plus poussée de ces phénomènes est indispensable mais ne peut s'inscrire dans les limites de cet article, d'autant qu'une autre personnalité divine devrait être intégrée à la réflexion. Il s'agit du dieu Kothar (Kōṭaru) dont les deux noms, *Kṭr w ḥss*, le qualifient d'« expert » et de « sage ». Dieu artisan par excellence, dont le savoir-faire opère avant tout dans le domaine de la métallurgie, il a deux résidences : *Kptr*, Kaptor, la Crète, et, *ḥqkpt/ḥkpt*, Memphis. Kothar est d'ailleurs dit « Seigneur de Memphis » (*b'l ḥkpt*), ville dont le grand dieu était Ptah, lui aussi un dieu artisan et l'auteur d'une création par le verbe.

79. H. W. Fischer-Elfert, « *Sāmānu* on the Nile: The Transfer of a Near Eastern Demon and Magico-Medical Concept into New Kingdom Egypt », dans *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, M. Collier et S. Snape éd., Boston, Rutherford Press, 2011.

80. Communication en date du 16 octobre 1936 : *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1936, p. 237-238. Voir aussi A. Caquot et alii, *op. cit.* (n. 33), p. 573.

81. Baal, vainqueur de Yam, peut accéder à la royauté, A. Caquot et alii, *op. cit.* (n. 33), p. 127. Voir aussi N. Wyatt, « 'May Horon Smash Your Head !' : a Curse Formula from Ugarit », dans *Šapal tibnim mû illak, Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of his 65th Birthday*, Aula Orientalis-Supplementa 22, G. del Olmo Lete, L. Felio et A. Millet Albà éd., 2006, p. 471-479.

C'est Kothar qui façonne et nomme les armes infaillibles (« magiques ») avec lesquelles le dieu de l'orage va pouvoir vaincre Yam, et qui construit le palais de Baal, l'un des symboles forts de la royauté. Certaines de ses compétences – la musique, son lien avec la lignée royale⁸², le travail des minerais et des métaux – offrent des rapprochements possibles avec la personnalité de Bès qu'il conviendra d'examiner.

Nos recherches montrent la place tenue dans l'imagerie ougaritique par des représentations qui font référence à l'iconographie du dieu égyptien Bès et sont restées peu connues jusqu'à récemment, bien qu'elles proviennent des fouilles anciennes réalisées sur les sites de Ras Shamra et de Minet el-Beida. Cette riche documentation doit être maintenant prise en compte dans les études portant sur la diffusion de cette figure divine en Méditerranée⁸³, depuis Chypre⁸⁴ jusqu'aux îles Baléares⁸⁵, en passant par la Sardaigne⁸⁶. Le document artistique ou artisanal se révèle être précieux pour la définition de l'identité culturelle, dont l'analyse, certes délicate, permet d'envisager des pistes de recherche. Dans la perspective diachronique, les hypothèses avancées d'un rapprochement avec deux divinités ougaritiques possédant des pouvoirs magiques et participant à la protection de la royauté et de la vie, offrent peut-être des clés pour mieux saisir le succès de l'image de « Bès » au I^{er} millénaire av. J.-C., elle qui est présente notamment sur des sites liés aux eaux salvatrices et à l'exploitation de ressources minières, et le rôle de « médiateur » qu'endosse « Bès » en contexte phénico-grec dans l'assimilation entre Melqart de Tyr et l'Héraclès Dactyle⁸⁷.

*

* *

82. Voir le texte RS 24.252/KTU 1.108 où Kôtaru apparaît au banquet de Rapi'u, chef éponyme des ancêtres royaux défunts et divinisés.

83. M. I. Toro Rueda, *Nacimiento y proteccion en el Mediterraneo : el caso de Bes*, Madrid, 2006.

84. En dernier, voir I. Tassignon, « Le "seigneur aux lions" d'Amathonte », *Étude d'iconographie et d'histoire des religions des statues trouvées sur l'agora*, Études Chyriotes XVIII, Athènes, 2013. Pour un relief d'Amathonte du V^e siècle montrant un dieu nain tenant deux serpents, p. 69, fig. 30.

85. Sur les monnaies frappées à Ibiza, voir A. Planells Ferrer, *La moneda antigua de Ibiza*, Barcelone, 1980. En dernier, sur les amulettes : M. Lopez-Grande et alii, *Amuletos de iconografía egipcia procedentes de Ibiza*, Treballs del Museu Arqueologic d'Eivissa e Formentera 69, 2014.

86. M. Szzyrmer, « Note sur le dieu Šid et le dieu Ḥoron d'après les nouvelles inscriptions puniques d'Antas (Sardaigne) », *Karthago* 15, 1969-1970, p. 69-74.

87. C. Tzavellas-Bonnet, « Melqart, Bès et l'Héraclès Dactyle de Crète », *Studia Phoenicia* III, *Phoenicia and its Neighbours*, Louvain, 1985, p. 231-240 ; C. Bonnet, *Melqart. Culte et Mythes de l'Héraclès Tyrien en Méditerranée*, *Studia Phoenicia* 8, Louvain-Namur, 1988.

MM. Christian ROBIN, Nicolas GRIMAL, Jean-Marie DURAND et M^{me} Annie Caubet, correspondant français de l'Académie, prennent la parole après cette communication.
