CENiM 11
Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Apprivoiser le sauvage / Taming the Wild



Textes réunis et édités par M. Massiera, B. Mathieu et Fr. Rouffet

Montpellier 2015

Université Paul Valéry Montpellier 3 - CNRS
UMR 5140 « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (ENiM)

CEN*i*M 11

Cahiers de l'ENiM

Apprivoiser le sauvage / Taming the wild

Textes réunis et édités par M. Massiera, B. Mathieu et Fr. Rouffet



Montpellier, 2015

Photographie de première de couverture : ostracon figuré inv. 3851 ; cat. 2814 ; séquestre 14276 ; photo NU_2006_2826 © Ihab Ibrahim, IFAO
Photographie de quatrième de couverture : ostracon figuré inv. 4010 ; cat. 2844 ; séquestre 14333 ; photo NU_2006_3109 © Ibrahim Mohammed, IFAO

Sommaire

Introduction ..... **V**

Damien Agut-Labordère, Michel Chauveau **1**

La chasse aux *kémis* dans l'Oasis de Kharga à l'époque perse (O.Man. 4162 et 4164)

Hartwig Altenmüller **19**

Zur Bedeutung der Fabeltiere von Beni Hassan

Sydney H. Aufrère **31**

Au pays de l'Œil d'Horus et de l'Œil d'Osiris ou l'Égypte comme regard du faucon divin (modèle : *Falco peregrinus pelegrinoides*, TEMMINCK 1829) – Première partie

Charlène Cassier **49**

La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ?

Alain Charron **67**

Les animaux sacrés, du sauvage à l'élevage

Alice Coyette **93**

Hiboux et chouettes pharaoniques

Jan M. Dahms **105**

Apprivoiser les oiseaux dans les Textes des Sarcophages

Andrés Diego Espinel **119**

Angry hippos and resurrecting butterflies. Two Ancient Egyptian ethological observations?

Marguerite Erroux-Morfin **129**

Les transformations du défunt à Oxyrhynchos

Linda Evans **145**

Invertebrates in Ancient Egyptian art: Spiders, Ticks, and Scorpions

Jean-Claude Goyon **159**

Cygne et cormoran, représentations tardives. Deux objets d'histoire naturelle de la collection G. Maspero (MBAL G 1625 et G 323)

Ivan Guermeur **165**

Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. +IV, 2-7)

Nadine Guilhou **183**
L'âne, portier et passeur de l'au-delà, ou les métamorphoses

Stan Hendrickx, Merel Eyckerman **197**
Les animaux sauvages dans l'Égypte prédynastique

Salima Ikram **211**
Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt

Marc LeBlanc **229**
The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival

Magali Massiera **245**
Des serpents entrelacés et des éléphants. Enquête sur des motifs prédynastiques

Bernard Mathieu **263**
Chacals et milans, pâturages et marécages, ou le monde selon Henqou

Bernadette Menu **275**
Aspects du symbolisme animal dans l'Égypte du IV^{e} millénaire

Jean-Pierre Pätznick **287**
Ab Hor, le "Désiré d'Horus" et le poisson silure électrique tacheté

Alessandro Roccati **293**
Connaissance des animaux dans l'Ancienne Égypte

Frédéric Rouffet **297**
Élien et les scorpions d'Égypte

Cathie Spieser **307**
Animalité de l'homme, humanité de l'animal en Égypte ancienne

Christiane Zivie-Coche **321**
Sphinx

Résumés **331**

Introduction

COMME TOUTES LES AUTRES CULTURES, antiques ou modernes, la civilisation pharaonique a su exploiter les spécificités de la faune sauvage présente dans son environnement aussi bien dans ses modes de représentation du monde que dans ses rouages économiques et institutionnels. Deux facteurs principaux expliquent la multiplicité des références à cette faune spécifique, dans les textes comme dans l'iconographie, dans l'expression métaphorique comme dans les décors ritualisés, depuis les tout premiers temps dynastiques : d'une part, l'acuité de l'observation naturaliste des Égyptiens anciens, maintes fois soulignée, d'autre part, le recours permanent aux virtualités iconiques de l'écriture hiéroglyphique, qui enrichissent le contenu sémantique d'une forme de métatexte visuel.

Beaucoup d'articles et d'ouvrages, assurément, ont abordé ces questions [1], jusqu'au magistral *Bestiaire des pharaons* de P. Vernus et J. Yoyotte, paru en 2005 [2]. Dix ans après la publication de cette somme, il nous a paru intéressant de réunir un ensemble d'études nouvelles sur le sujet de la domestication des animaux sauvages et de leur intégration dans la réalité socio-économique et dans l'univers mental des Égyptiens de l'Antiquité. On trouvera ainsi dans ce volume des contributions portant sur des représentants de chacun des trois grands groupes fauniques que distinguaient les Égyptiens — animaux terrestres, animaux volants, animaux aquatiques, contributions qu'on peut répartir ici en fonction du classement adopté dans leur *Bestiaire* par P. Vernus et J. Yoyotte : animaux du désert, monde de l'eau, reptiles et serpents, monde ailé, monde du minuscule, animaux domestiques, animaux sauvages proches et animaux fantastiques. Comme introduction à ces diverses contributions, le lecteur trouvera dans le texte d'Alessandro **Roccati** une nouvelle réflexion sur les différents modes de classement des animaux dans la pensée égyptienne [3], nourrie essentiellement de l'examen du lexique, mais aussi de la comparaison avec d'autres civilisations.

---

[1] Pour ne citer que quelques monographies parmi les plus récentes : D. WILDUNG, *Nilpferd und Krokodile. Das Tier in der Kunst des alten Ägypten*, Munich, 1987 ; J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht unhand kulturgcschichtlicher und zoologisher Quellen*, Munich, 1988 ; D.J. BREWER, R.F. FRIEDMAN, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Warminster, 1989 ; St.M. GOODMAN, P.L. MEININGER, *The Birds of Egypt*, Oxford, New York, 1989 ; L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte. Un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991 ; B.A. WASSELL, *Ancient Egyptian Fauna: a lexicographical study*, PhD, univ. of Durham, 1991 ; C. ROMMELAERE, *Les chevaux du Nouvel Empire égyptien*, Bruxelles, 1991 ; J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, 1993 ; Fr. KAMMERZELL, *Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum*, *LingAeg*, *Studia Monographica* 1, 1994 ; Dor. ARNOLD, *An Egyptian Bestiary*, MMA Bulletin 52/4, 1995 ; P.F. HOULIHAN, *The Animal World of the Pharaohs*, London, New York, 1996, D.J. OSBORN, J. OSBORNOVA, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster, 1998 ; J.-O. GRANSARD-DESMOND, *Les* Canidae *de la Préhistoire à la Ire Dynastie en Égypte et en Nubie*, 1999 ; *Aegyptiaca Animalia. Il bestiario del Nilo*, Torino, 2000 ; Ph. GERMOND, J. LIVET, *Bestiaire égyptien*, Paris, 2001.

[2] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005. On signalera depuis, en particulier : M. RICE, *Swifter than the Arrow. The Golden Hunting Hounds of Ancient Egypt*, Londres, New York, 2006 ; A. STRANDBERG, *The Gazelle in Ancient Egyptian Art. Image and Meaning*, *USE* 6, 2009 ; E. ZAHRADNIK, *Der Hund als geliebtes Haustier im Alten Ägypten: Anhand von bildlichen, schriftlichen und archäologischen Quellen; Altes und Mittleres Reich*, Berlin, 2009 ; L. EVANS, *Animal Behaviour in Egyptian Art*, Oxford, 2010 ; R. Bailleul-Lesuer (éd.), *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, *OIMP* 35, 2012 ; S. MASTROPAOLO, *Lexique animalier égyptien. Les caprins, les ovins et les bovins*, *BAR-IS* 2484, 2013.

[3] Sur le même sujet, outre l'excellente synthèse de P. Vernus dans le *Bestiaire des pharaons* (p. 15-19), on se reportera désormais à D. MEEKS, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne », dans

Animaux du désert.

Le mobilier prédynastique et protodynastique — céramiques, manches de couteau, palettes à fard — abonde en figurations d'animaux sauvages. Stan **Hendrickx** et Merel **Eyckerman** offrent une synthèse bienvenue sur le sujet, qui insiste sur la place de cette iconographie spécifique dans le langage de l'élite et de la royauté naissante. Marc **LeBlanc** s'attache plus particulièrement à l'adjonction de la queue de taureau cérémonielle dans l'iconographie royale archaïque : une « transformation zoomorphe » qui caractérise le costume de fête-*sed.* Bernadette **Menu** propose une réflexion anthropologique sur le symbolisme animal dans l'Égypte du IVe millénaire ; les exemples de l'autruche, de la girafe, de l'étoile de mer ou du poisson siluriforme permettent de suivre les étapes d'une évolution sociopolitique depuis l'organisation de chefferies locales jusqu'à la structure étatique centralisée dont témoigne notamment la palette de l'Horus « Nârmer ».

Monde de l'eau.

Le silure est encore à l'honneur avec la contribution de Jean-Pierre **Pätznick**, qui complète ici une précédente proposition de réinterprétation du nom royal « Nârmer », à lire « Abou-Hor » (« Le Désiré d'Horus ») [4]. Le signe hiéroglyphique du silure servant à écrire ce nom serait le *Malapterurus electricus niloticus*, poisson-chat électrique dont la peau, *tachetée* de noir, justifierait le nom (*abou*). Différents mobiliers d'Oxyrhynchos, on le sait, associent l'iconographie de deux poissons, l'oxyrhynque et le lépidote ; par ailleurs, mormyres, poissons-chats et lépidotes momifiés ont également été retrouvés dans l'une des nécropoles du site. Dans une étude richement documentée, Marguerite **Erroux-Morfin** détaille les conceptions funéraires attachées à ces poissons emblématiques du nome oxyrhynchite, symboles de fécondité et de résurrection du fait de leurs cycles migratoires.

Reptiles et serpents.

Magali **Massiera** conduit une enquête approfondie, iconographique et lexicale, sur l'étrange motif des serpents entrelacés, souvent associé à celui des éléphants, dont les premiers exemples apparaissent au IV^{e} millénaire, à la fois en Mésopotamie et en Égypte, avec des prolongements jusqu'à l'Antiquité classique. Fondé sur une observation naturaliste des mœurs ophidiennes, ce motif original s'avère transmettre l'idéologie d'une classe dominante célébrant la maîtrise de l'espace et du temps.

Monde ailé.

Le monde aviaire des Textes des Sarcophages est minutieusement examiné par Jan-Michael **Dahms** ; une cinquantaine d'oiseaux différents peuplent ces formules, qui peuvent être classés en fonction du rôle qui leur est affecté, déterminé là encore par l'observation fine de

---

A. Gasse *et al.* (éd.), Et in Ægypto et ad Ægyptum. *Recueil d'études dédiées à J.-Cl. Grenier*, *CENiM* 5, 2012, p. 517-546.

[4] 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, Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, 2009, p. 307-324.

leur éthologie et de leurs habitudes migratoires. Alice **Coyette** analyse l'évolution paléographique du signe « G17 », servant à transcrire le phonème [m] : hibous et chouettes alternent tant dans les graphies hiéroglyphiques que hiératiques. Les uns et les autres semblent avoir été négativement connotés, jusqu'au « retour en grâce », à partir de l'époque saïte, de l'Effraie des clochers, du fait de la présence des Grecs d'Athènes dans le port de Naucratis. Cygnes et cormorans sont évoqués par Jean-Claude **Goyon** à partir de deux objets de l'ancienne collection Maspero, une plaquette en grès et une autre en os, qui témoignent du souci d'exactitude et du talent d'illustrateurs des Égyptiens. Damien **Agut-Labordère** et Michel **Chauveau**, quant à eux, présentent deux ostraca démotiques inédits issus des fouilles d''Ayn Manâwir dans l'oasis de Kharga ; on y fait connaissance avec les *kémis*, oiseaux migrateurs qui faisaient l'objet de chasses ponctuelles et concouraient, marginalement peut-être, à l'alimentation des populations oasiennes.

Les Falconidés occupent naturellement une place de choix dans l'avifaune et l'imaginaire pharaoniques. Sydney H. **Aufrère** propose ici le premier volet d'une réflexion sur l'utilisation du modèle naturaliste de l'œil du faucon égyptien, promu au rang d'Œil divin, porteur de multiples concepts. Ce sont des amulettes en forme de faucon et de chatte qui sont mentionnées dans l'une des formules du traité d'obstétrique du papyrus Brooklyn 47.218.2 ; à la suite de la traduction commentée de ce texte inédit, Ivan **Guermeur** explique les raisons du recours à ces animaux dans une prescription iatromagique destinée à la protection de la femme enceinte.

Monde du minuscule.

Linda **Evans** propose une synthèse sur la présence des invertébrés dans l'iconographie pharaonique — araignées, tiques, scorpions, etc. —, « the animals we love to hate » ; l'auteur montre combien de nombreuses recherches restent encore à mener dans ce domaine après les études pionnières de L. Keimer et l'importante contribution de D. Meeks [5]. Le monde du minuscule est également abordé par Frédéric **Rouffet**, avec une analyse des différentes espèces de scorpions égyptiens, fondée notamment sur les données fournies par les papyri médico-magiques du Nouvel Empire et sur les notices de *La personnalité des animaux* d'Élien.

Animaux domestiques.

Témoins privilégiés de l'apprivoisement du sauvage, les animaux domestiques ne sont pas absents de ce volume. On trouvera ainsi, sous la plume de Charlène **Cassier**, une enquête sur la vache sacrée Hésat, à l'occasion de nouvelles recherches archéologiques sur le site d'Atfih ; voilà qui peut renouveler l'approche de la théologie complexe de ces vaches divines, différente de celle mieux connue des taureaux sacrés « uniques ». Nadine **Guilhou**, de son côté, dresse un portrait inhabituel de l'âne dans l'Égypte ancienne, en insistant sur ses connotations positives : l'âne gardien de portes de l'au-delà, comme le prédestine son nom (*âa*, « âne », mais aussi « vantail »), animal de trait pour la barque solaire, ou encore bête de somme transportant le défunt.

---

[5] D. MEEKS, « 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 E. Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 273-304.

Animaux sauvages proches.

Trois extraits de l'autobiographie du vizir et nomarque Henqou (II) dans sa tombe de Deir al-Gebraoui sont analysés par Bernard **Mathieu** ; les expressions utilisées, comme « j'ai empli ses rives de gros bétail et ses prairies de petit bétail » ou « j'ai rassasié chacals de la montagne et milans du ciel », servent bien sûr le propos du vizir, qui est de vanter les qualités de sa gestion exemplaire, mais elles suggèrent aussi une véritable topographie du monde organisé.

Andrés **Diego Espinel** s'est intéressé quant à lui à deux animaux bien différents : l'hippopotame et le papillon. Le premier apparaît en tant que forme séthienne comme métaphore du seuil de granite dans le célèbre texte autobiographique d'Ânkhtyfy ; le second, le « Petit monarque » (*Danaus chrysippus*), figure dans le décor de plusieurs tombes de l'Ancien au Nouvel Empire. Dans les deux cas, au-delà de ce qui les distingue, des considérations précises d'ordre éthologique justifient leur présence dans leur contexte d'emploi.

Une vaste synthèse sur les animaux sacrés — véritable étude de référence — est proposée par Alain **Charron** ; des animaux sauvages, des animaux domestiques, mais surtout des animaux d'élevage étaient nourris dans les *tropheia* d'époque ptolémaïque, pour approvisonner en momies les nécropoles consacrées à la divinité concernée : des taureaux, des canidés pour Anubis, des chats pour Bastet, des singes et des ibis pour Thot, des crocodiles pour Sobek, des serpents pour Thermouthis, des poissons pour Neith, des rapaces pour Horus ou Khenty-khéty, etc. C'est également aux animaux sacrés qu'est dédié l'article de Salima **Ikram**, mais sous l'angle spécifique de l'incidence de leur culte dans l'économie de l'État pharaonique : construction d'édifices, organisation du personnel affecté à l'élevage et à la momification, accueil des pèlerins et gestion des festivités, etc.

Animaux fantastiques.

Cette dernière catégorie est traitée dans deux contributions. Hartwig **Altenmüller** réexamine les célèbres représentations des « Fabeltiere » des tombes 15 et 17 de Beni Hasan à la lumière de l'iconographie des divinités thériomorphes qui ornent les « ivoires magiques » (« Zaubermesser ») du Moyen Empire : une nouvelle interprétation des animaux fantastiques de Beni Hasan en découle, qui suggère l'existence d'un substrat mythologique. Christiane **Zivie-Coche** retrace les variantes iconographiques et les différentes fonctions des sphinx, représentations emblématiques de la civilisation pharaonique, dont la forme hybride apparaît, en l'état de nos connaissances, à la IV^{e} dynastie sous le règne de Rêdjédef.

La plupart des auteurs qui enrichissent ce volume apportent d'excellentes illustrations de l'utilisation de l'univers de la faune sauvage dans l'élaboration d'un discours métaphorique sur les notions de puissance, de domination, de soumission, de fidélité, ou encore de danger, de menace ou d'étrangeté. Le recours à l'animal comme expression métaphorique de différents concepts est l'occasion pour C. **Spieser** de présenter une belle réflexion sur « l'animalité de l'homme et l'humanité de l'animal » dans la civilisation égyptienne [6], et de conclure sur la place de l'animal, dont le statut peut être considéré comme équivalent à celui de l'homme.

---

[6] Dans le prolongement de D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », *Le Temps de la Réflexion* VII, 1986, p. 171-191.

Quoi qu'il en soit, nul ne doutera, bien sûr, qu'en convoquant dans leurs productions culturelles leur observation subtile de la faune sauvage ou domestiquée, les Égyptiens aient eu le projet réfléchi de livrer à la postérité un message sur l'humain…

BM

La chasse aux *kémis* dans l'Oasis de Kharga à l'époque perse (O.Man. 4162 et 4164)

Damien Agut-Labordère, Michel Chauveau *

CNRS ArScAn-HAROC
EPHE – Section sciences historiques et philologiques, Paris, France

AU DEBUT DE LA SAISON DE L'INONDATION, peu après l'équinoxe d'automne, alors que les nuits s'allongent, la crue venant du sud enfle les flots du Nil afin, qu'en se retirant, la terre devienne fertile, tandis qu'au même moment, venant du nord, pourrait-on dire à sa rencontre, les migrateurs s'abattent sur le delta pour procurer abondance de gibier » [1]. Ces quelques lignes dues à Dimitri Meeks nous introduisent à la chasse aux oiseaux migrateurs en Égypte et à son rythme annuel complémentaire à celui des activités agricoles. Reposant le plus souvent sur l'analyse de textes religieux ou littéraires mais aussi sur l'examen d'une iconographie d'interprétation souvent difficile et – plus récemment – sur l'archéozoologie [2], l'étude de l'oisellerie égyptienne antique manque cependant cruellement de documents « de la pratique », renseignant le contexte juridique entourant ces chasses.

Les deux ostraca démotiques présentés ici permettent de remédier quelque peu à cette lacune. Découverts dans les niveaux perses du village oasien de 'Ayn Manâwir lors des fouilles conduites par le regretté Michel Wuttmann [3]. Les O.Man. 4162 et 4164 traitent en effet de la location et de la vente de concessions de chasse où il était possible de capturer des migrateurs eurasiatiques appelés *kémis*.

1. Édition des O.Man. 4162 et 4164

O. Man. 4162, zone archéologique de découverte : MT 296, salle O'.

---

* Les auteurs souhaitent vivement remercier ici Joséphine Lesur (MNHN, Paris) pour les données et les conseils dont elle fut prodigue.

[1] D. MEEKS, « Les oiseaux marqueurs du temps », *BCLE* 4, 1990, p. 37-52, ici p. 41.

[2] Voir les sources invoquées par R. BAILLEUL LE SUEUR, « From Kitchen to Temple: the Practical Role of Birds in Ancient Egypt », dans R. Bailleul Le Sueur (éd.), *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, Chicago, 2012, p. 23-32. On notera aussi à ce sujet l'importance de quelques inscriptions de particuliers datant du III^e^ millénaire, J.C. MORENO GARCIA, « La gestion des aires marginales : *ph̩w*, *g̩s*, *tnw*, *sh̩t* au III^e^ millénaire », dans A. Woods, A. McFarlane, S. Binder (éds), *Egyptian Culture and Society. Studies in Honor of Naguib Kanawati* II, *CASAE* 38/II , Le Caire, 2010, p. 49-69.

[3] Une édition des ostraca de 'Ayn Manâwir réalisée sous la direction de Michel Chauveau sera accessible en ligne à l'automne 2014 sur www.achemenet.com. On trouvera une bibliographie générale concernant ce site dans D. AGUT-LABORDÈRE, « L'orge et l'argent. Les usages monétaires à 'Ayn Manâwir à l'époque », *Annales HSS* 2014/1, p. 75-90 (voir p. 77, note 6).

Bibliographie :

M. WUTTMANN *et al.*, « Premier rapport préliminaire des travaux sur le site de ʻAyn Manâwir (oasis de Kharga) », *BIFAO* 96, 1996, p. 385-451, p. 413 [O. 738].

M. CHAUVEAU, « Les archives d'un temple des oasis au temps des Perses », *BSFE* 137, 1996, p. 32-47 (voir p. 42-43).

Date : entre le 31 juillet et le 29 août 407 av. J.-C.

Description :

Le texte de l'acte est écrit sur la face interne d'un fragment de panse d'une *siga* décorée à l'extérieur de bandes alternativement blanches et noires. Le tesson a la forme d'un rectangle allongé et sa très faible courbure a permis au scribe de disposer d'une large surface presque plane pour rédiger son contrat, de manière à obtenir l'aspect d'un acte écrit sur une feuille de papyrus. Un résultat aussi remarquable permet même de supposer que le tesson fut spécialement préparé pour cet usage, bien qu'un tel soin de présentation constitue un cas unique parmi tous les contrats sur ostraca retrouvés dans l'oasis de Douch. La liste des témoins est écrite tête-bêche au verso du texte, sur la face externe du tesson et dans la partie droite non décorée de celle-ci.

Résumé :

En l'an 17 de Darius II, Harsiésis concède à bail un droit de chasse dans des lieux nommés « *gmgm* », à Hor fils d'Onnophris et à ses enfants, contre le versement d'une rente annuelle en nature de 100 oiseaux-*kémi*.

Translittération

Recto

ḥ3.t-sp 17 tpy šmw n Pr-ʿ3 ʿ.w.s Trywhwš ʿ.w.s. ḏd Ḥr s3 Wn-nfr mw.t=f T3-mḥy.t n Ḥr-s3-ʾIs.t s3

Wn-ʾImn-Hb : wn-mtw=k kmy 100 i.ir-n=y ḫr rnp.t nb iw=w m-s3=y iw=w m-s3 n3y(=y) ḫrṯ.w

n-t3y ḥ3.t-sp 17 tpy šmw i-ḥry š3ʿ ḏt iw=w pr m-s3 p3 sḫ grg (n) gmgm

t3 rnp.t (n) hwš nty iw p3 km(y) 100 i ir=f [a] *i tm di.t s n=k mḥ* [b] *ḏr=f n3 nty ḫrṯ.w iw=k*

i gm=w iw=w grg (n) gmgm iw=k m-s3 t3 pš p3 sḫ grg

nty (n) n3 ʿ.wy.w (n) gmgm mtw=k t3y.ṯ=f [c] *n=k ḫr.r=w iwty md.t nb p3 t3 rḏd.ṯ=s*

irm=k m sḫ P3-di-ʾIs.t s3 ʾI-ḥr

Verso

i.ir-ḥr p3 rmt s 4 ⌜wp-st⌝

Wn-nfr s3 P3-di-ʾImn-Hb

ʾIy-m-http s3 Ḥr-wḏ3

P3-di-ʾImn-Hb [*s3 …*]

sḫ Ns-ʾIn-ḥr s3 ⌜Ḥr⌝

Notes de translittération

(a) *sic*, erreur pour *i ỉr=s*.

(b) La lecture du groupe de signes  est incertaine.

(c) *sic*, erreur pour *ṯzy.ṯ=s*.

Traduction

Recto

« En l'an 17, mois de Pakhons, du Pharaon (v.p.s.) Darius (v.p.s.), a déclaré Hor fils d'Onnophris et de Tamehit à Harsiésis fils d'Ounamenheb : "Je te dois **(I)** 100 oiseaux-*kémi* **(II)** chaque année, ceux-ci étant à ma charge et à celle de mes enfants, à partir de l'an 17, mois de Pakhons, et désormais pour toujours, alors qu'ils seront issus de la prise de chasse **(III)** (dans le ?) *gmgm* **(IV)**. L'année où les 100 oiseaux-*kémi* feront défaut **(V)**, de sorte de ne pas (pouvoir) te les donner entièrement au complet, les enfants **(VI)** que tu trouveras en train de chasser (dans le ?) *gmgm*, tu auras droit à la moitié de la prise de chasse qu'(ils feront) dans les lieux de *gmgm* et tu le (*sic*) leur prendras pour toi, sans qu'il puisse y avoir d'argument à t'opposer." Écrit par Pétosiris fils de Iher **(VII)** ».

Verso

En présence des quatre hommes ´que voici ` : Onnophris fils de Pétéamenheb ; Imhotep fils de Horoudja ; Pétéamenheb [fils de …] ; le scribe Nesinher fils de Hor **(VIII)**.

Notes de traduction

(I) *wn-mtw=k … ỉ.ỉr-n=y* litt. « tu possèdes chez moi … ». Il s'agit de la formule courante de la déclaration du débiteur dans les contrats de prêt [4]. Son emploi dans un contrat de bail d'un droit de chasse témoigne de l'adaptation d'un formulaire stéréotypé à un contexte particulier, ce type de contrat étant apparemment inconnu ailleurs en Égypte. Il est à noter que le bail lui-même, exprimé ordinairement par le verbe *sḫn*, n'est pas mentionné, mais l'absence d'un autre motif concevable pour une telle « reconnaissance de dette » rend sa réalité incontestable.

(II) Concernant les propositions d'identification de l'oiseau-*kémi*, on se reportera à la deuxième partie de cet article.

(III) *pȝ sḫ grg* : litt. « le coup de chasse ». La traduction de *sḫ* par « prise » convient bien dans ce contexte, mais est plus difficile dans l'O. Man. 4164 (voir *infra*) où *sḫ grg* correspond plutôt à « concession de chasse ». *Grg* est aussi utilisé comme verbe à la ligne 5 (*ỉw=w grg*), son déterminatif (le bois) peut être dû à une confusion avec *grg*

[4] L'emploi de *ỉ.ỉr-n=y* (au lieu de *m-ḏr.ṯ=y*) à la suite de *wn-mtw=k* est typique de l'écriture notariale du IV^e^ siècle av. J.-C. (S.P. VLEEMING, *The Gooseherds of Hou (Pap. Hou). A Dossier Relating to Various Agricultural Affairs from Provincial Egypt of the Early Fifth Century B.C., StudDem* 3, 1991, p. 182, n. dd).

« fonder, équiper », parfois pourvu de ce déterminatif, mais il peut s'agir aussi d'un rapport avec l'instrument de chasse utilisé (bâton de jet ?).

(IV) Sur ce type de zone de chasse, on se reportera à la troisième partie du présent article.

(V) *tꜣ rnp.t* (*n*) *hwš* : « l'année de pénurie ». Bien qu'il soit homographe de *hwš* « injurier, insulter », correspondant au copte ϩⲟⲩⲱ (CRUM, *CD*, 739b), le substantif *hwš* signifie ici « détresse, gêne », comme étymon non encore attesté de ϩⲱⲱⲱ (CRUM, *CD*, 740a). À noter qu'il s'agit bien de deux lexèmes différents, comme les ont justement considérés ČERNY, *CED*, 305 et 367 ; ainsi que WESTENDORF, *KoptHdWb*, 405 ; *contra* VYCICHL, *DELC*, 319a , qui les confond à tort.

(VI) *nꜣ ḫrṯ.w* : cette mention des « enfants » dans la clause de garantie du contrat est très inhabituelle. Malgré l'emploi de l'article *nꜣ* au lieu du possessif *nꜣy*(*=y*), « mes enfants », il ne peut guère s'agir que des propres enfants de l'exploitant. Celui-ci devait donc probablement disposer d'une nombreuse progéniture qu'il employait à la chasse aux *kémis*, lui-même étant occupé à d'autres tâches plus rémunératrices. Cela indiquerait l'importance plutôt secondaire de cette chasse dans l'économie oasienne, tout comme le caractère anecdotique de cette clause de garantie. Afin d'expliquer pourquoi le bail n'est pas directement établi sur la base d'un partage des prises, au lieu d'un versement fixe en nature, il faut supposer que le rendement annuel espéré par l'exploitant devait largement dépasser le double du loyer fixé, soit plus de 200 unités, et donc que la présente convention lui était favorable. En cas de mauvaise chasse, on en revenait au partage égal entre l'exploitant et son bailleur, avec le droit curieux que se réservait ce dernier d'aller prélever lui-même la moitié des prises éventuelles des jeunes chasseurs, probablement parce qu'il n'aurait eu alors aucun autre moyen de vérifier l'état exact de celles-ci, en-dehors d'une confiance aveugle au décompte fourni par le concessionnaire …

(VII) *Pétéisé fils de Iher* : ce scribe, si perfectionniste dans la présentation du présent acte, n'est connu comme auteur que d'un seul autre contrat daté précisément de la même année, l'O.Man. 4160, contrat de bail de devoirs liturgiques concédés par le même Harsiésis fils d'Ounamenheb à un certain Pétosiris fils de Horkheb. Quoique bien rédigé, ce dernier ostracon ne témoigne pas d'une préparation aussi soignée que l'O.Man. 4162.

(VIII) *Nesinher fils de Hor* : ce quatrième témoin semble avoir fait office de principal scribe du temple et de la communauté de Manâwir pendant une carrière remarquablement longue, si l'on en juge par le nombre de contrats, de reçus et de divers autres documents par lui rédigés.

O. Man. 4164, zone archéologique de découverte : MT 451, salle N.

Bibliographie :

M. WUTTMANN *et al.*, « Premier rapport préliminaire des travaux sur le site de ‘Ayn Manâwir (oasis de Kharga) », *BIFAO* 96, 1996, p. 385-451, p. 409, fig. 14 ; p. 413 [O.997].

Date : entre le 10 décembre 437 et le 8 janvier 436 av. J.-C.

Description :

Le texte du contrat est écrit sur la face externe d'un fragment de panse d'une *siga*. La face interne est anépigraphe. Le tesson présente une courbure assez prononcée, ses bords sont irréguliers à l'exception du bord supérieur dont la rectitude presque parfaite a servi de guide au scribe pour aligner son texte.

Résumé :

En l'an 29 d'Artaxerxès I[er], mois de Thôt, Horkheb fils de Pmeresh vend à Hor fils d'Onnophris une concession de chasse située dans le territoire de *ggm*, entre deux adductions dûment désignées. Le vendeur mentionne l'origine de sa propriété et garantit à l'acheteur une indemnité de cinq *deben* d'argent en cas de contestation de la vente par un tiers.

Translittération

ḥ3.t-sp 29 tpy 3ḫ.t n Pr-ꜥ3 ꜥ.w.s 3rṯḫsš ḏd Ḥr-ḫb

s3 P3-mrš (a) *mw.t=f T3-dỉ-ʾImn n Ḥr s3 Wn-nfr dỉ=k mtr ḥ3.t(=y)*

(n) p3 ḥḏ p3y sḫ (b) *n grg* (b) *nty mtw(=y) n p3 tš ggm* (c)

n-ṯ3y p3 mw (n) Ḫ3ꜥ=w-s š3ꜥ (d) *p3 mw (n) p3 3qr* (e) *r-ỉn(=y) r-ḏb3 ḥḏ*

m-ḏr.t s-ḥm.t Ḫ3ꜥ=w-s t3 Dỉ-ʾImn-ỉry (f) *mtw=k sw p3y=k*

sḫ n grg (g) *n-ṯ3y p3 hrw r-ḥry š3ꜥ* (h) *ḏt p3 rmt nty ỉw=f*

ỉ ỉy r.r=k r-ḏb3.ṯ=f n-ṯ3y sn sn.t šr šr.t ỉw=f dỉ.t n=k ḥḏ dbn (i) *5*

n pr-ḥḏ Ptḥ (j) *wtḥ* (k) *ỉw=k m-s3* (l) *p3y=k sḫ (n) grg ꜥn ỉwṯ md.t*

nb.t ỉ (m) *ḏd.ṯ=s ỉrm=k m sḫ Ḫ3ꜥ=w-s-Mw.t s3 Nḏm-p3-ꜥš* (n)

ỉ.ỉr-ḥr Ḥr-ḫb s3 Ḥr Ḫ3ꜥ=w-s s3 ʾIr.ṯ=f-r.r=w

… sḫ Ns-ʾIn-ḥr s3 Ḥr

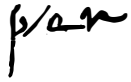
Notes de translittération

(a) Une lecture *P3-ḫrš* semble meilleure du point de vue paléographique, mais un tel anthroponyme ne semble pas attesté ailleurs.

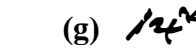
(b) *sḫ* et *grg* sont déterminés de la même façon. Le déterminatif  est étudié par P.W. PESTMAN, *Les papyrus démotiques d'une femme d'affaire égyptienne du temps de Darius I[er] (P. Tsenhor)* II, Louvain, 1994, p. 7*.

(c)  . Une lecture *ggn* peut aussi être envisagée. Le déterminatif est très effacé, mais l'eau n'est pas à exclure, ce qui conforterait le rapprochement avec le terme *gmgm* du document précédent.

(d) Noter la présence d'un déterminatif  d'un usage assez habituel pour la préposition *šꜣ ʿ* chez certains des scribes de Manâwir, mais apparemment inconnu ailleurs en Égypte.

(e) Le déterminatif  semble bien être celui de la plante. Le mot doit être identifié à *ʿqr*, « jonc, fourré » (W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954, p.73 ; *ʿkr* dans le *Chicago Demotic Dictionary* ʿ (03 :1), p. 150-151.

(f) *ỉry* que l'on attend ici est écrit *ỉ.ỉr*.

(g)  Le signe supplémentaire n'est pas clair, s'agit-il d'une dittographie du second *g* ou du déterminatif du bras armé ?

(h) Noter la présence de ce qui semble être un *ṯ* après *šꜣ ʿ*.

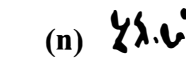
(i) Entre *ḥḏ* et le chiffre final se trouve un point que l'on doit rendre par *dbn* (S.P. VLEEMING, *P. Hou*, Louvain, 1991, p. 209, §44).

(j) Noter le point après le mot *Ptḥ*.

(k)  . Pour cette graphie du groupe  dans *wtḥ*, on se reportera à l'analyse de P.W. PESTMAN, *P. Tsenhor*, Louvain, 1994, p. 137.

(l) Signe non identifié après *m-sꜣ* :  .

(m) *sic* pour *r*.

(n)  . Pour ce nom, cf. K. DONKER VAN HEEL, *Abnormal Hieratic and Early Demotic Texts collected by the Theban Choachytes in the Reign of Amasis*, Leyde, 1995, p. 270, n. (u).

Traduction

« En l'an 29, mois de Thôt, du Pharaon [v.p.s.] Artaxerxès, a déclaré Horkheb fils de Pmeresh et de Tatéamen à Hor fils d'Onnophris **(I)** : "Tu m'as satisfait du prix de ce (droit à la) prise de chasse qui m'appartient dans le territoire de *ggm* **(II)** qui va de l'eau de Khaous à l'eau du fourré de joncs, et que j'ai acheté à la dame Khaous fille de Diameniri. Il est à toi, c'est ton (droit à la) prise de chasse à partir d'aujourd'hui et désormais pour toujours. Celui qui viendra contre toi à son sujet, qu'il s'agisse d'un frère, d'une sœur, d'un fils ou d'une fille, il te donnera cinq *deben* d'argent fondu du trésor de Ptah, tandis que tu auras encore droit à cette prise de chasse, sans qu'il puisse n'y avoir aucun argument à t'opposer." Écrit par Khaousenmout fils de Netempash devant Horkheb fils de Hor ; Khaous fils de Ireteferou ; … le scribe Nesinher fils de Hor **(III)** ».

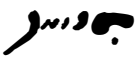
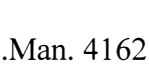
Notes de traduction

(I) L'acheteur porte le même nom et le même patronyme que le preneur à bail de la concession de chasse du précédent contrat. L'absence de matronyme dans le cas présent ne permet pas cependant d'assurer qu'il s'agit bien du même personnage, alors que près de trente ans séparent les deux documents. Si tel était le cas, l'intérêt de cet individu pour l'activité cynégétique serait remarquable.

(II) Malgré le déterminatif peu clair, il est tentant d'identifier le *tš* (*n*) *ggm* aux *ʿ.wy.w* (*n*) *gmgm* de l'ostracon précédent. On se reportera à la troisième partie de ce travail.

(III) L'apparition de Nesinher fils de Hor comme témoin dans deux actes différents à près de trente ans d'intervalle donne un aperçu de sa longue carrière. Il faut noter que seuls trois témoins sont mentionnés, alors que le nombre de quatre témoins semble être la règle, respectée dans la quasi-totalité des actes provenant de Manâwir.

Ce que pourraient être les oiseaux-*kémis*

Dans les deux occurrences présentes *kmy*  (O.Man. 4162 r° 2) et *km*  (O.Man. 4162 r° 4), le déterminatif indique que les *kémi* que capturaient les petits manâwarites étaient bien des oiseaux. En raison de l'homophonie existante entre son nom et l'adjectif *km* « noir », il est très probable que le plumage de ce volatile ait été de couleur sombre.

Les *kémis* apparaissent dans trois ostraca de ʿAyn Manâwir :

- O. Man. 3414 mentionne une quantité de 35 *kémis* dans ce qui semble être la ration du lésônis.
- O.Man. 7002 (= O.Ziyâda 6) est un reçu concernant du blé amidonnier, du vin et une quantité de 12 *kémis*.
- O.Man. 6841B est un ordre de livraison mentionnant à la ligne 3, « l'année pour (?) les kémis » (*tȝ rnp.t*⌜*r*⌝ *nȝ km*).

Le nombre important de *kémis* impliqués dans chacune de ces différentes opérations indique qu'il s'agissait d'oiseaux qui, une fois pris, étaient transportés vivants dans des sacs – comme ceux figurant au bras d'une porteuse d'offrandes du tombeau de Pétosiris – avant d'être placés dans des volières [5].

[5] D. MEEKS, « Les oiseaux marqueurs du temps », *BCLE* 4, 1990, p. 41.



Tombeau de Pétosiris, scène 88, porteuse d'offrandes n° 14, transportant des cailles vivantes dans un sac [6] (d'après N. CHERPION, J.-P. CORTEGGIANI, J.-Fr. GOUT, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique*, *BiGen* 27, 2007, p. 122) © J.-Fr. Gout, IFAO.

La chasse aux *kémis* devait donc très vraisemblablement se pratiquer au moyen d'un filet. Par ailleurs, il est intéressant de noter que ces oiseaux figurent en O.Man. 3414 au milieu de quantités de blé et de vin remis par les autorités du temple d'Osiris-*iou* en paiement à leur lésônis. L'institution religieuse devait ainsi disposer de ses propres terrains de chasse liés à son domaine agricole.

Si l'on se penche maintenant sur les attestations du *kémi* dans les textes démotiques en général, il est d'abord tout à fait remarquable de constater qu'ils ne sont mentionnés dans aucun autre texte de la pratique ; *kémi* est un oiseau de la documentation scolaire et savante.

Un oiseau-*kỉm* (au féminin) [7] apparaît associé à l'oiseau-*ouret* dans un conte dont une version abrégée occupe les lignes 1 à 9 du Krügtexte A (Jar Berlin 12845). Il s'agit d'une histoire mettant en scène le magicien Hyhor qui fut, pour des raisons qui nous échappent, emprisonné

[6] L'existence de cette image est signalée par L. KEIMER, « Quelques hiéroglyphes représentant des oiseaux », *ASAE* 30, 1930, p. 1-26 (voir p. 6, fig. 6).

[7] Un ouseau-*kymy* au masculin apparaît dans un autre papyrus littéraire : le *P. Saqqara* I 27, l. 4 daté des IV^e^-III^e^ siècles av. J.-C. [H. SMITH, W.J. TAIT, *Saqqâra Demotic papyri I (P. Dem. Saq. I)*, Londres, 1983, p. 198-213]. Ce texte, de toute évidence scolaire, contient deux listes : l'une associant un nom d'oiseau avec une plante homophone, l'autre les mêmes noms d'oiseaux avec différents toponymes eux aussi homophones (ex. l.2 : *pȝ hb ḥr pȝ hbyn* : « L'ibis est sur l'ébène »). Ce procédé mnémotechnique permettait aux élèves ayant d'abord appris une première série de noms d'oiseaux de retenir des listes d'homophones se présentant dans le même ordre que celui de la liste de volatiles. Le contexte très lacunaire interdit toutefois de connaître avec quel élément botanique le *kémi* avait été associé. Pour ce type de texte, voir dernièrement D. DEVAUCHELLE, « L'alphabet des oiseaux (O.dém. DeM 4-2) » dans A.M. Dodson, J.H. Johnson (éd.), *A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W.J. Tait,* Londres, 2014, p. 57-66.

dans une geôle royale située à Éléphantine. Croupissant dans sa prison, le magicien reçut la visite des deux oiseaux [8].

> Krüg.A (5) : *m-sꜣ nꜣy ḫpr pꜣ ssw fy (r-)ḥry (r) Kmy nty ỉw ỉpt.w ⸢ỉs⸣* [9] *tꜣ p.t jr=f fy (r-)ḥry (r) Kmy pꜣ wr.t ỉrm tꜣ kỉm.*
>
> « Après cela vint le temps de s'envoler (vers) l'Égypte que font (certains) oiseaux appartenant au ciel. Le *wr.t* et la *kémi* s'envolèrent (vers) l'Égypte. »

L'expression *fy (r-)ḥry (r) Kmy* [10] employée à deux reprises à la ligne 5 indique un vol vers l'Égypte associé à un moment précis (*ssw*) ce qui, pour des oiseaux, renvoie à une migration saisonnière [11]. De ce point de vue, on peut faire remarquer que la location de la concession de chasse connue par O.Man.4162 fut signée à la fin de l'été, soit quelques semaines avant l'arrivée des premiers oiseaux migrateurs eurasiatiques. De même que la mention *tꜣ rnp.t ⸢r⸣ nꜣ km*, « l'année pour (?) les *kémis* » en O.Man. 6841B, évoquée plus haut, indique que la présence de cet oiseau en Egypte variait d'une année sur l'autre.

Ce premier résultat va dans le sens du rapprochement proposé par J. Černý entre le ou la *kmy* des textes démotiques et l'oiseau *gm.t* de la documentation hiéroglyphique et hiératique (*Wb* V, 166, 5) [12]. Grâce à une image légendée que l'on trouve dans la « chambre des saisons » du temple solaire de Nyouserrê [13], Keimer est en effet parvenu à identifier l'oiseau-*gm.t* à l'ibis falcinelle (*Plegadis falcinellus*) [14].

---

[8] W. SPIEGELBERG, *Demotische Texte auf Krügen*, Leipzig, 1912 ; J.Fr. QUACK, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III. Die demotische und gräko-ägyptische Literaturgeschichte*, Münster, 2005, p. 78 ; K. RYHOLT, *The Story of Petese Son of Petetum and Seventy other Good and Bad Stories (P. Petese)*, Copenhague, 1999, p. 89.

[9] Bien qu'incertaine, la lecture *ỉs* (cf. G. VITTMANN, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, Wiesbaden, 1998, p. 280-282) permet de justifier l'indétermination de *ỉpt.w*. L'expression « oiseaux appartenant au ciel » pourrait désigner spécifiquement des migrateurs, par opposition à des volatiles sédentaires, tels les moineaux, les chouettes, etc.

[10] Pour *fy r-ḥry* « s'envoler », cf. G. VITTMANN, *op. cit.*, p. 456, n. 1020.

[11] La traduction de *km/kymy* par « hen » proposée par H. SMITH et J.W. TAIT (*Saqqâra Demotic papyri I*, p. 202) à l'issue d'un rapprochement avec le mot démotique du copte (W.E. CRUM, *Coptic Dictionary*, p. 818a) doit donc être écartée. Un peu plus loin dans leur ouvrage (p.208-209 note γ), ces auteurs indiquent que la traduction du *kymy* par « black ibis » est, dans le contexte de leur document, envisageable.

[12] J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976, p. 331.

[13] E. EDEL, *Zu den Inschriften auf den Inschriften auf den Jahreszeitenreliefs der Weltkammer aus dem Sonnenheilogtum des Niuserre*, Göttingen, 1961, p. 236-237 et Abb. 3.

[14] L. KEIMER, « Quelques hiéroglyphes représentant des oiseaux », *ASAE* 30, 1930, p. 23.



Ibis falcinelle (*Plegadis falcinellus*)

d'après http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Plegadis_falcinellus_Syracuse.jpg

La présence de cet ibis est effectivement bien attestée dans les zones humides de l'Afrique du Nord-Est.

Toutefois, plusieurs éléments fragilisent l'hypothèse d'une identification de l'ibis falcinelle au *kémi*. D'abord, d'un point de vue strictement philologique, gm.t est un mot féminin [15] alors qu'il est impossible de s'assurer du genre de l'oiseau-*km* des O.Man. dans la mesure où les occurrences dont nous disposons sont toutes au pluriel. Plus fondamentalement, l'ibis falcinelle est un oiseau de grande taille (il peut peser jusqu'à 800 gr. et mesurer 95 cm d'envergure), on peut donc supposer que si les manâwarites avaient attrapé ce type de volatile dans les quantités qu'indiquent les chiffres donnés par les ostraca, ses restes auraient été retrouvés parmi ceux recueillis dans les niveaux perses du site. Or, l'analyse de ces données par Joséphine Lesur révèle la présence de deux migrateurs bien différents : le héron cendré (*Ardea cinerea*) et le garde-bœuf (*Bubulcus ibis*).

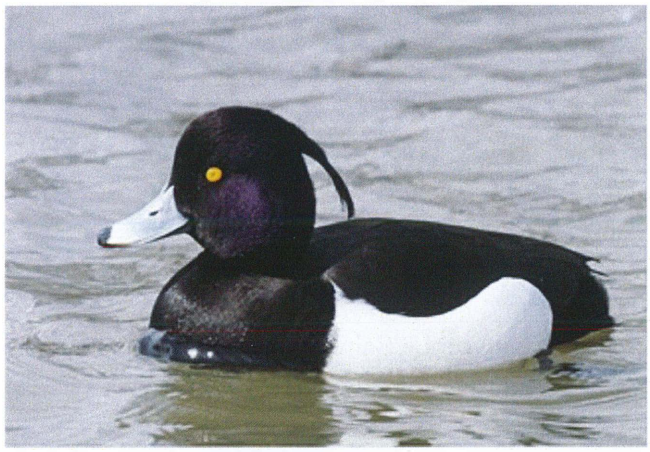
Le site de Balat, dans l'oasis voisine de Dakhla, offre des indices complémentaires. Ceux-ci concernent toutefois la fin du III^e^ millénaire av. J.-C. [16]. Les jarres déposées dans le mastaba de Médounéfer ainsi que les restes découverts lors de la fouille des secteurs d'habitat attestent de la consommation d'au moins trois espèces : la sarcelle d'été (*Anas querquedula*), le fuligule morillon (*Aythya fuligula*) et le canard pilet (*Anas acuta*). Au passage, il est intéressant de noter que la sarcelle et le canard pilet sont aussi attestés au milieu du III^e^ millénaire à Éléphantine [17] ; là où le *kémi* et l'*ouret* auraient porté secours au malheureux

[15] *Wb* V, 166, 5 note qu'en néo-égyptien le mot est précédé de l'article *t3*. Cf. aussi D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125 , Le Caire, 2006, p. 115, n. 360.

[16] L. PANTALACCI, J. LESUR, « Wild Animals Downtown: Evidence from Balat, Dakhla Oasis (end of the 3rd millenium BC) » dans F. Förster, H. Riemer (éds.), *Desert Animals in the Eastern Sahara*, Cologne, 2010, p. 245-259 (ici p. 252-253).

[17] J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des Altenägypten, untersucht anhand kulturgeschichlicher und zoologischer Quellen*, Munich, 1988, p. 94, cité dans L. PANTALACCI et J. LESUR, « Wild Animals Downtown: Evidence from

Hyhor dans la fable présente sur le Krügtexte A. Parmi ces oiseaux, seul le fuligule morillon est de couleur sombre. Le mâle de cette espèce est en effet, à l'exception des flancs et du ventre, d'un noir brillant. Cependant aucun reste de cet oiseau n'a été découvert à 'Ayn Manâwir.



Fuligule morillon mâle (*Aythya fuligula*)

©Andreas Trepte, www.photo-natur.de

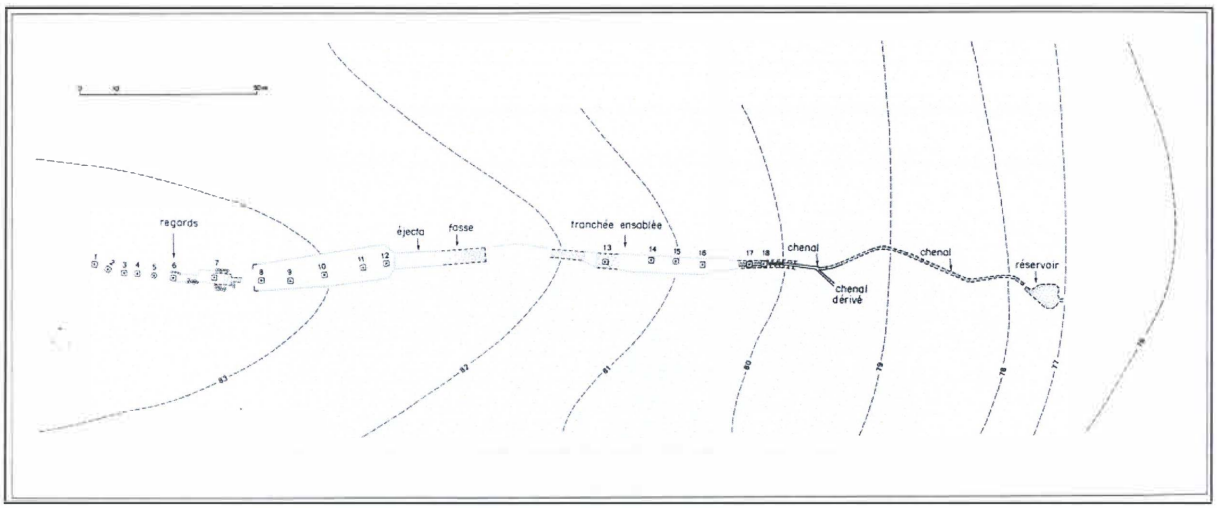
On le voit, les données dont nous disposons interdisent toute conclusion définitive. Et, dans la mesure où il est impensable qu'une seule espèce d'oiseaux se soit retrouvée prise dans les filets tendus par les petits oasiens, il est finalement très probable que le mot *kémi* désigne, dans ce contexte, tous les types de migrateurs d'un certain calibre susceptibles d'être capturés dans les concessions de chasse.

La notion de territoire de chasse

Le mot *gmgm* qui désigne en O.Man. 4162 le lieu où se pratiquait la chasse aux *kémis* est déterminé par le signe de l'eau. L'expression *nꜣ ꜥ.wy.w* (*n*) *gmgm* « les lieux de *gmgm* », ligne 6, montre que ce substantif doit renvoyer à un paysage particulier de l'oasis. Il est tentant de rapprocher *nꜣ ꜥ.wy.w* (*n*) *gmgm* de *pꜣ tš* (*n*) *ggm*, aussi désigné comme lieu de chasse dans l'O. Man. 4164, l. 3, d'autant que les expressions *nꜣ ꜥ.wy.w* et *pꜣ tš* semblent pratiquement synonymes dans la documentation de Manâwir. Il doit dans les deux cas s'agir d'une zone humide susceptible d'attirer les oiseaux migrateurs. Malheureusement, aucune étymologie ne paraît évidente, que ce soit pour *gmgm* ou pour *ggm*.

L'analyse du système d'irrigation du terroir manâwirite réalisée par Bernard Bousquet permet de situer plus précisément les zones humides où pouvaient venir boire et se reposer les migrateurs en route vers le sud.

Balat, Dakhla Oasis (end of the 3rd millenium BC) » dans F. Förster, H. Riemer (éd.), *Desert Animals in the Eastern Sahara*, Cologne, 2010, p. 252.



Plan tiré de B. BOUSQUET, *Tell-Douch et sa région. Géographie d'une limite de milieu à une frontière d'Empire*, Le Caire, 1996, fig. 30 et commentaire p. 185.

Le plan du *qanat* localisé dans le secteur de Dikura ouest montre le positionnement du réservoir final. Ce dernier était situé à un niveau inférieur de deux ou trois mètres en dessous de la zone irriguée. Là, le surplus des eaux tirées de l'aquifère achevait son parcours et stagnait, suscitant l'émergence d'une végétation spontanée : arbres (acacias et tamaris) mais aussi plusieurs graminées (*Cenchrus ciliaris* notamment) [18]. Cette sorte de garenne fait encore partie du paysage actuel de l'Oasis de Kharga.



Zone humide alimentée par le surplus de l'irrigation située sur la commune de Paris (sud de l'Oasis de Kharga) © Damien Agut-Labordère, décembre 2010.

[18] D. AGUT-LABORDÈRE, C. NEWTON, « L'économie végétale à 'Ayn Manâwir à l'époque perse : archéobotanique et sources démotiques », *ARTA* 2013.005, 2013, p. 1-50, p. 8-9 (arbres) et p. 10-11 (herbes). Article disponible en ligne sur http://www.achemenet.com/document/ARTA_2013.005-Agut-Newton.pdf.

L'existence de ces points d'eau propices aux activités cynégétiques est documentée par deux dossiers situés chronologiquement aux deux extrémités de l'histoire antique des oasis du désert occidental [19].

Les tablettes hiératiques datant de la fin du III^e^ millénaire av. J.-C. découvertes à Balat attestent en effet de l'existence de *mw-mꜣ*, littéralement « eau des animaux sauvages » [20]. Si le mot *mꜣ* sert parfois à désigner une « antilope », il renvoie plus largement à l'ensemble des animaux sauvages (*Wb* II, 11, 3).

Trois millénaires plus tard, le P.Grenf. II,71,I,14-17, daté de l'an 2 de Philippe l'Arabe (soit 244/5) fait mention de *kunègikoi topoi* de « terrains de chasses » au milieu d'une donation faite du vivant d'un nécrotaphe d'Hibis à ses deux fils [21]. Ces terrains étaient, comme ceux mentionnées dans les O.Man, détenus à titre privé et demeurèrent au sein de la même famille durant trois générations. Guy Wagner a proposé de voir en ces *topoi* de grandes enceintes servant à piéger les grands mammifères du désert : gazelles et antilope.

Ce que nous apprennent les documents provenant de Balat et de 'Ayn-Manâwir incite plutôt à identifier les *kunègikoi topoi* à ces zones humides qui, dans un environnement hyperaride, aux marges des zones irriguées, s'offraient aux petits et aux grands animaux venus du désert et d'ailleurs.

Conclusion : l'importance des produits de la chasse dans l'alimentation des Oasiens

Dans les repas oasiens comme dans ceux que l'on prenait dans la vallée les produits de la chasse s'ajoutaient à ceux issus de l'agriculture et de l'élevage [22]. L'absence de zones de pêches et la rareté des pâturages rendant les protéines animales plus difficiles à se procurer pour les oasiens que pour les habitants de la vallée, on pourrait supposer que la capture d'animaux sauvages tenait une place plus importante sur la table des Égyptiens du désert. Ceci pourrait ainsi expliquer le fait que les Manâwirites aient jugé bon de mettre par écrit la vente ou la location des concessions de chasse alors que nous ne possédons aucun document démotique de ce type pour la vallée.

Il convient toutefois de rappeler que les deux documents présentés ici ne constituent qu'un sous-groupe tout à fait marginal parmi les 460 textes sur ostraca découverts à 'Ayn Manâwir. L'analyse statistique des restes d'animaux trouvés dans les niveaux perses du site

---

[19] Concernant l'importance de la chasse aux oiseaux dans les Oasis du Sahara égyptien, R. BAILLEUL LE SUEUR, « From Kitchen to Temple: the Practical Role of Birds in Ancient Egypt » dans R. Bailleul Le Sueur (éd), *Between Heaven and Earth. Birds in Ancient Egypt*, Chicago, 2012, p. 31, note 16.

[20] L. PANTALACCI, « Agriculture, élevage et société rural dans les oasis d'après les archives de Balat (fin de l'Ancien Empire) », *CRIPEL* 25, 2005, p. 79-91 (voir p. 80-81) ; L. PANTALACCI, J. LESUR, « Wild Animals Downtown: Evidence from Balat, Dakhla Oasis (end of the 3rd millenium BC) » dans F. Förster, H. Riemer (éds.), *Desert Animals in the Eastern Sahara*, Cologne, 2010, p. 253 et 247.

[21] Le lien existant entre ce document publié par G. WAGNER, *Les oasis d'Égypte*, Le Caire, 1987, p. 304-306, et les O.Man. a été souligné la première fois par P. BRIANT, *Bulletin d'Histoire achéménide* I, *Topoi Suppl.* 1, 1997, p. 5-127 (http://www.achemenet.com/pdf/bhachI/bhach1.pdf), à la p. 33, note 61.

[22] Dans le même sens, J.C. MORENO GARCIA, « La gestion des aires marginales : *pḫw*, *gs*, *tnw*, *sḫt* au III^e^ millénaire », dans A. Woods, A. McFarlane, S. Binder (éds.), *Egyptian Culture and Society. Studies in Honor of Naguib Kanawati* II, *CASAE* 38/II , Le Caire, 2010, p. 61 critique « l'opposition trop nette entre zones marginales et anthropisées » suggérée par l'iconographie des tombes du III^e^ millénaire av. J.-C. et reprise souvent telle qu'elle dans l'historiographie.

conforte ce constat : les oiseaux migrateurs n'y représentent en effet que 1,1 % des restes d'animaux [23]. Ces deux éléments viennent renforcer l'idée déjà évoquée [24] que la chasse aux oiseaux ne jouait finalement qu'un rôle tout à fait secondaire dans l'alimentation oasienne. Il est toutefois possible que la très faible présence des oiseaux migrateurs l'archéologie soit en partie liée à l'histoire de la conservation des restes fauniques à 'Ayn Manâwir. Le repérage et l'identification des os des petits volatiles pourraient en effet avoir été rendus impossibles par la reprise de l'irrigation à l'époque romaine qui provoqua la destruction d'une part importante des éléments organiques présents dans les niveaux perses [25]. Ce biais archéologique pourrait aussi expliquer la seule présence d'espèces d'oiseaux de grande taille dans les échantillons analysés (outre le héron cendré et le garde-bœuf, la consommation d'outarde oubara, *Chlamydotis undulata,* est aussi attestée) au détriment des petits volatiles.

À la fin, si l'un des secteurs les plus méconnus de la vie rurale égyptienne se trouve remarquablement éclairée par les deux textes présentés ici, l'importance manifestement secondaire de la chasse aux oiseaux dans l'économie animale manâwirite laisse intacte la question de l'approvisionnement des populations oasiennes en protéines animales.

[23] Chiffre aimablement communiqué par Joséphine Lesur en septembre 2013.
[24] Voir la note **(VI)** de la traduction d'O.Man.4162.
[25] D. AGUT-LABORDÈRE, C. NEWTON, « L'économie végétale à 'Ayn Manâwir à l'époque perse : archéobotanique et sources démotiques », *ARTA* 2013.005, 2013, p. 4-5.

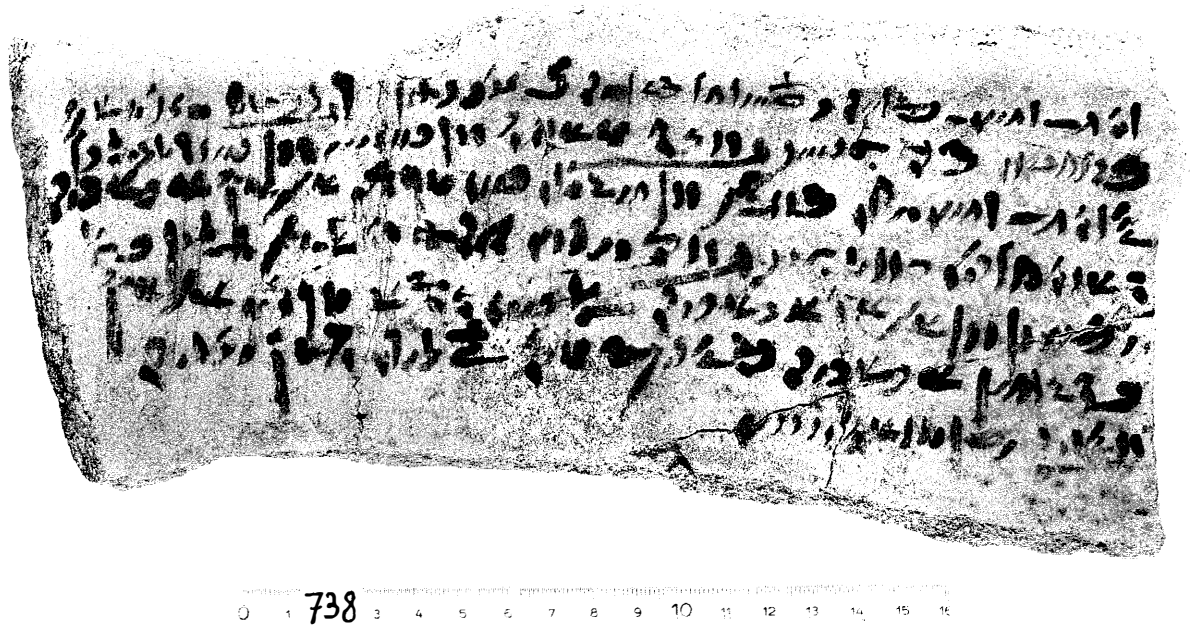


Fig. 1 – O.Man 4162 recto © IFAO

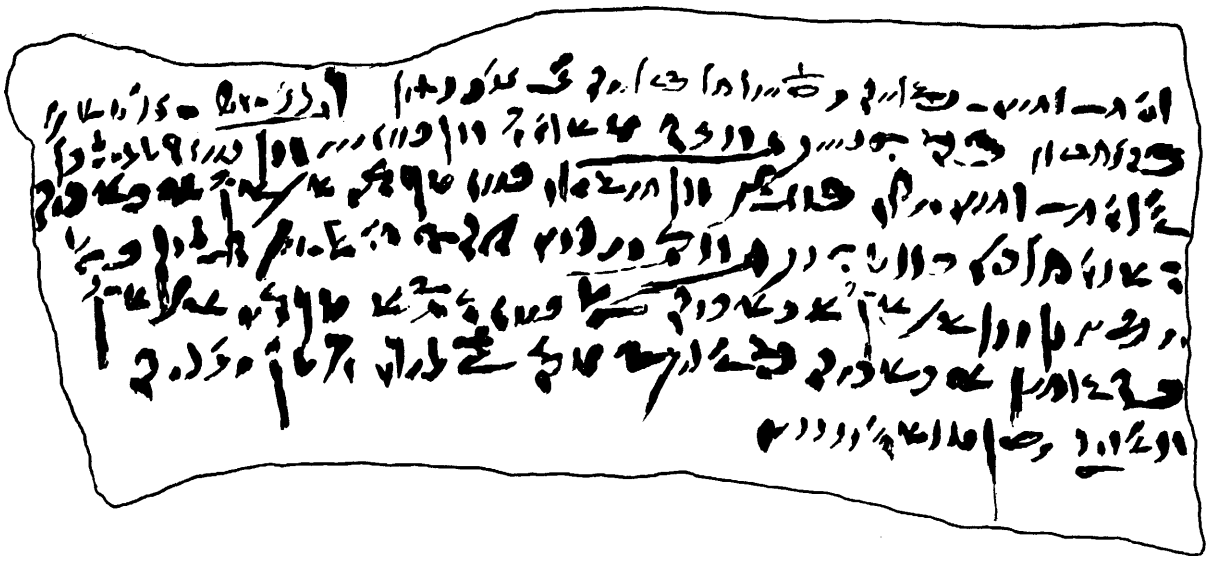


Fig. 2 – O.Man 4162 recto [fac-similé] © M. Chauveau

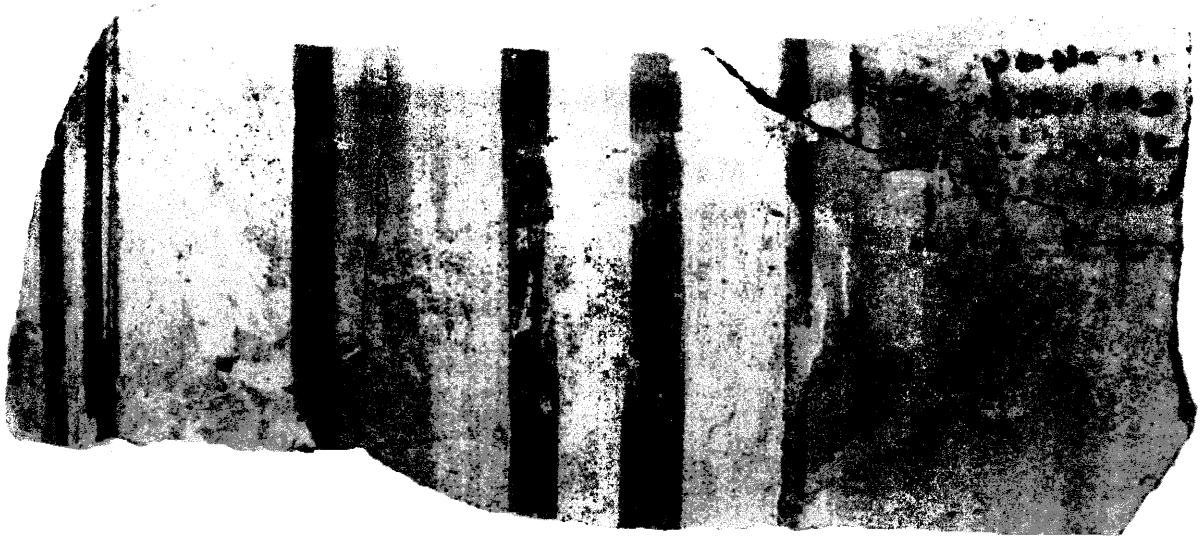


Fig. 3 – O.Man 4162 verso © IFAO

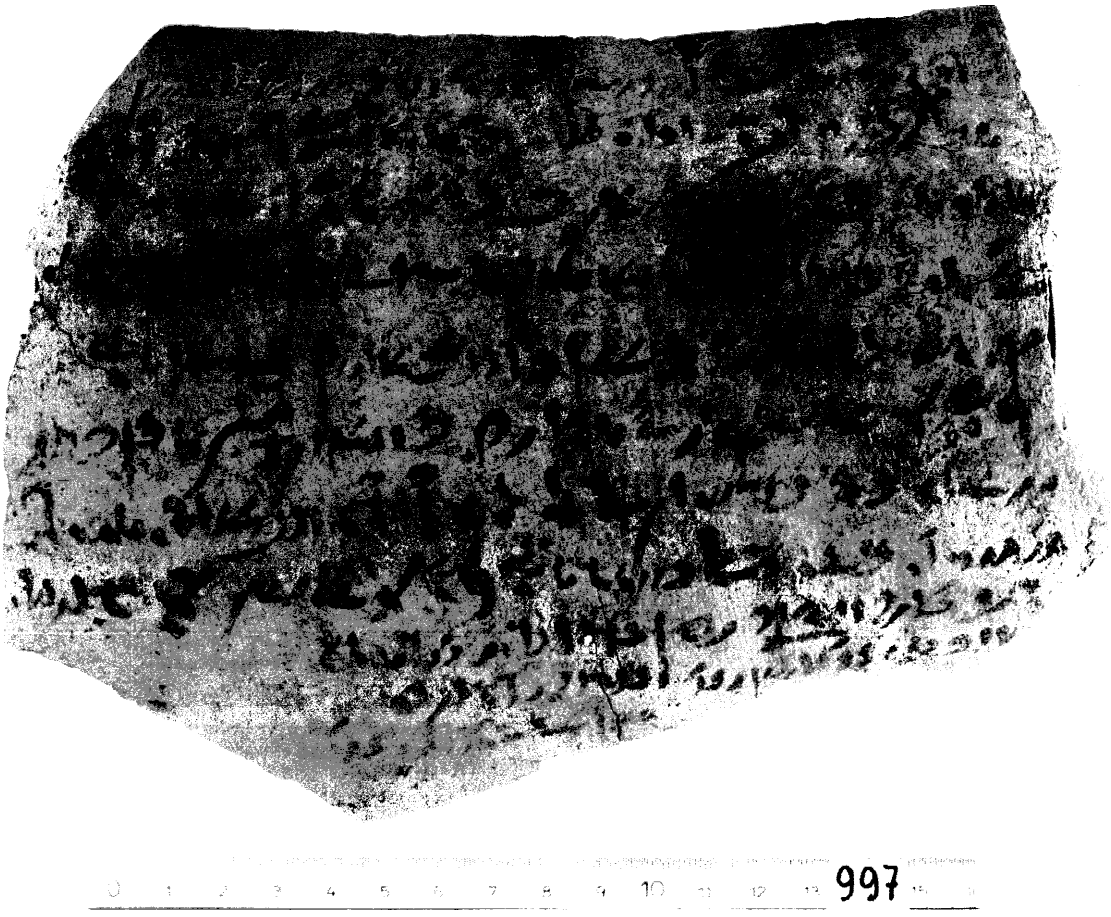


Fig. 4 – O.Man 4164 recto (partie haute) © IFAO

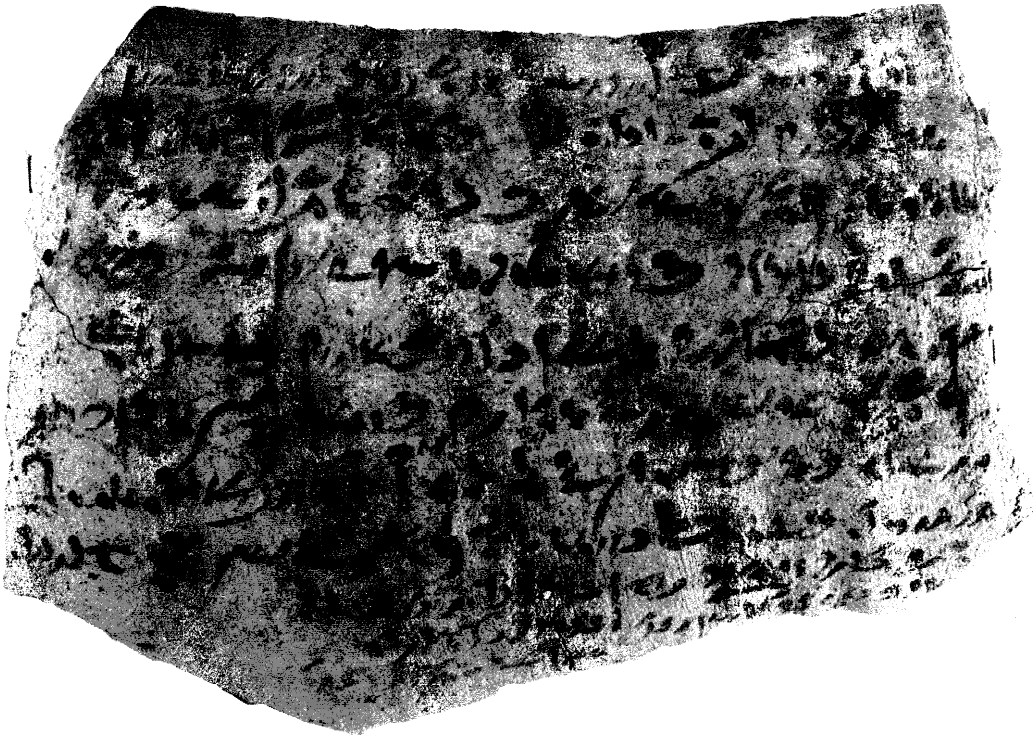


Fig. 5 – O.Man 4164 recto (partie médiane) © IFAO

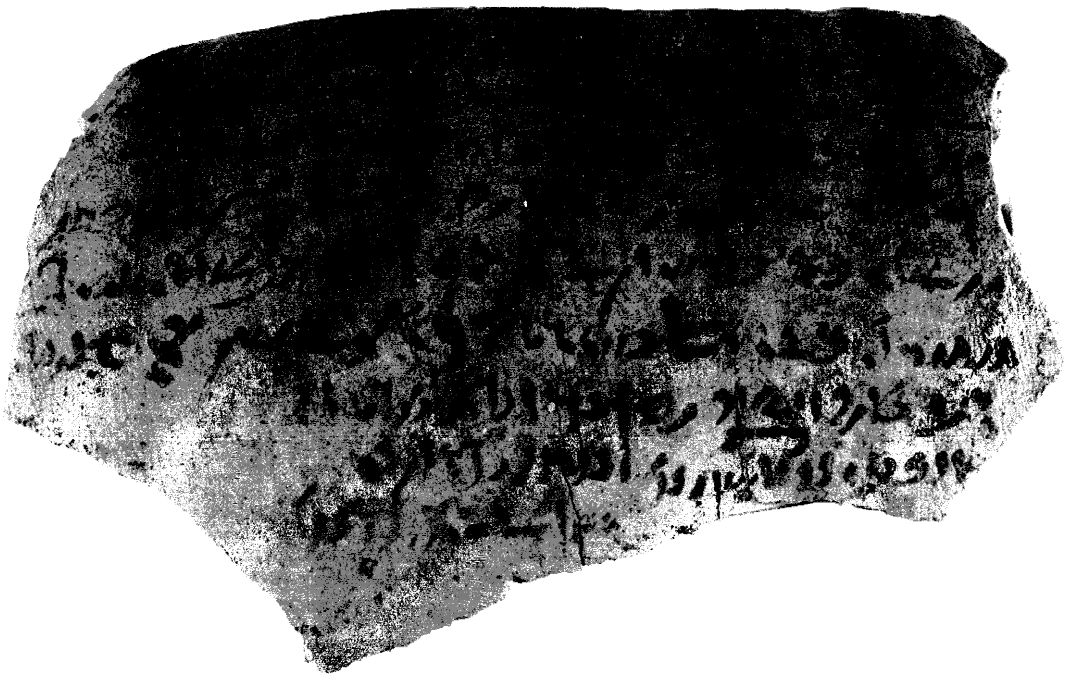


Fig. 6 – O.Man 4164 recto (partie basse) © IFAO

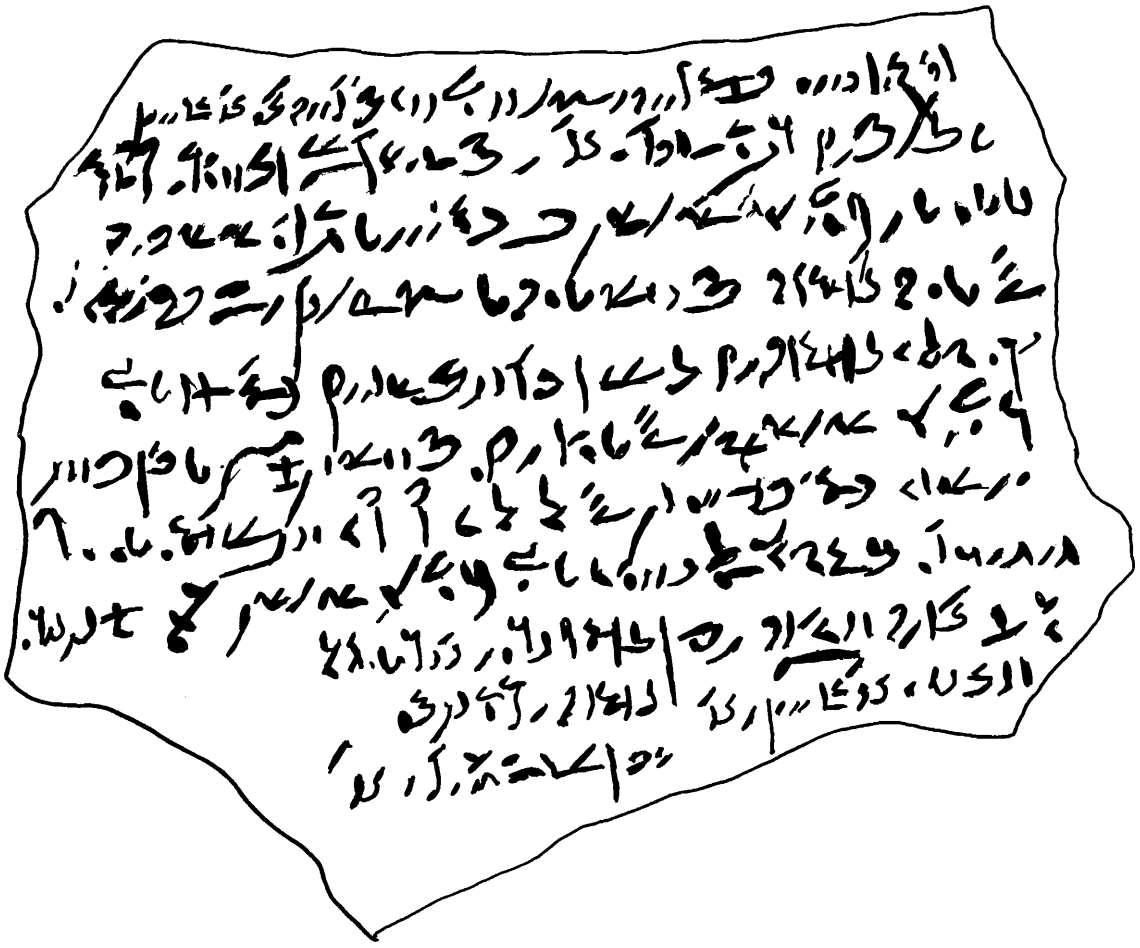


Fig. 7 – O.Man 4164 recto [fac-similé] © M. Chauveau

Zur Bedeutung der Fabeltiere von Beni Hassan

Hartwig Altenmüller,

Universität Hamburg

In den Gräbern der Gaufürsten des Bakti III. (Grab 15) und seines Sohnes Cheti (Grab 17) aus Beni Hassan aus der Wende von der 11. zur 12. Dynastie sind Jagdbilder erhalten, die Fabeltiere unter den Wüstentieren zeigen. Ein weiteres Bild eines Fabeltieres stammt aus dem Grab des Chnumhotep III. (Grab 3) aus der Zeit Sesostris II. Die Abbildung von Fabeltieren in einer Wüstenjagd ist bisher ohne Parallele. Daher stellt sich die Frage, nach dem Grund ihres unerwarteten Auftretens und nach dem Zweck ihrer Abbildung. Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Das Jagdbild im Grab des Bakti III. von Beni Hassan (Grab 15) ist in einem langen Bildstreifen im oberen Register der Nordwand der Halle abgebildet [Abb. 1] [1].

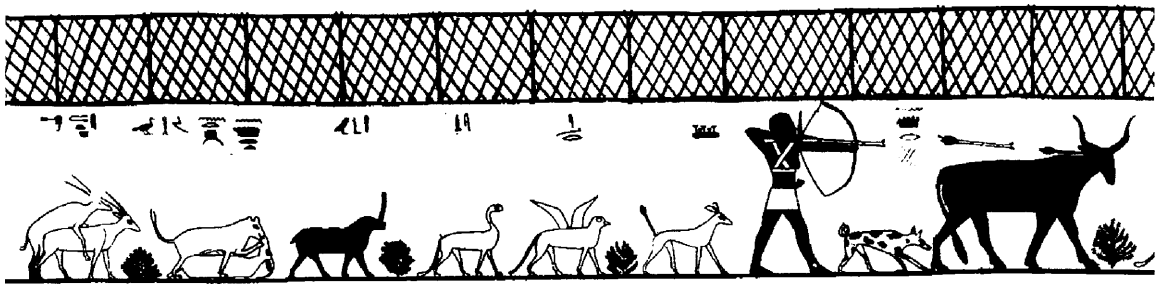


Abb. 1: Das Jagdbild im Grab des Bakti III., Beni Hassan Grab 15, Nordwand (nach P.E. Newberry, *Beni Hasan* II, Taf. 4).

Das Wüstengelände wird durch ein Gatter eingefasst, das den oberen Bildrand begrenzt. Die Wüste selbst weist einen spärlichen Pflanzenwuchs auf. Die nach rechts sich bewegenden Wüstentiere sind hintereinander angeordnet, die Tierreihen werden durch das Bild der mit Pfeil und Bogen bewaffneten Jäger unterbrochen und in Abschnitte gegliedert. Hinter einem Jäger am linken Ende des Jagdbilds sind die in der Wüste vorgestellten Fabeltiere dargestellt, und zwar, von rechts nach links, das *šȝ* genannte Tier des Gottes Seth, danach der Greif (*sfr*)

[1] PM IV, 151 (2)-(6). P.E. Newberry, *Beni Hasan* II, *ASE* 2, 1893, S. 47, Taf. 4; P. Montet, „Notes sur les tombeaux de Béni-Hassan", *BIFAO* 9, 1911, S. 5; W. Decker, M. Herb, *Bildatlas zum Sport im Alten Ägypten. Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen, Handbuch der Orientalistik* I: *Der Nahe und Mittlere Osten*, 14, Leiden, 1994, S. 319-320 [J 66], II, Taf. 146 (ohne Fabeltiere); A. Shedid, *Die Felsgräber von Beni Hassan in Mittelägypten*, *Antike Welt, Sondernummer*, Mainz, 1994, S. 26, Abb. 30 und 31; L.D. Morenz, „Mytho-Geographie der vier Himmelsrichtungen: Drei bzw. vier Fabelwesen in zwei Gräbern des ägyptischen Mittleren Reiches und ägyptisch-altorientalische Kulturkontakte", *WeltOr* 32, 2002, S. 23 Abb. 2.

und an dritter Stelle der Schlangenhalspanther (*sḏꜣ*) mit Schlangenkopf. Die Reihe wird nach links fortgesetzt mit einem als *ꜣbw* bezeichneten Fantasie-Elefanten, einem Löwen (*mꜣḥs*), der einen *njꜣw*-Steinbock packt, und zwei kopulierenden Oryx-Antilopen und endet bei einem Jäger mit einer Gazelle (in Abb. 1 nicht mehr zu sehen).

Eine Parallele zum Bild des Bakti III. liefert das Jagdbild aus dem Grab seines Sohnes Cheti (Beni Hassan, Grab 17), das ebenfalls in der Wende von der 11. zur 12. Dynastie entstanden ist und in dem das gleiche Geschehen abgebildet ist [Abb. 2] [2]. Auch hier treten die bereits bekannten Fabeltiere auf, dieses Mal in der umgekehrten Reihenfolge. An der Spitze steht der Schlangenhalspanther (*sḏꜣ*), es folgt der Greif (*sfr*), am Ende steht das Seth-Tier (*šꜣ*). Links von den Fabeltieren sind weitere Wüstentiere zu sehen, und zwar eine Gazelle (*gḥs.t*), ein Damhirsch (*hnn*), ein Steinbock (*njꜣw*) und zwei kopulierende Kuhantilopen. Am linken Bildrand sind weitere Wüstentiere zu erkennen (in Abb. 2 nicht mehr erfasst). Die Tiere sind, wie im Grab von Bakti III., mit ihren zoologischen Namen bezeichnet.

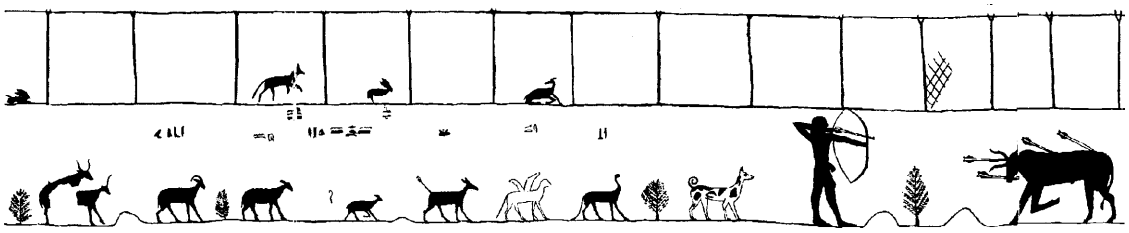


Abb. 2: Das Jagdbild im Grab des Cheti, Beni Hassan Grab 17, Nordwand
(nach P.E. NEWBERRY, *op. cit.*, Taf. 13).

Ein drittes Jagdbild aus dem Grab des Chnumhotep III. aus der Zeit Sesostris II. (Beni Hassan, Grab 3) [3] enthält ebenfalls das Bild eines Greifs, der dieses Mal aber ohne eine Beischrift geblieben ist. Im Unterschied zum Greifenbild der Gräber des Bakti III. und des Cheti ist zwischen die auf der Rückenkontur ausgebreiteten Flügel ein Menschenkopf gesetzt [4].

1 Die Fragestellung

Das Vorkommen der Fabeltiere in den Jagdbildern von Beni Hassan ist ohne Parallele. Ähnliche Fabeltiere, jetzt in der Rolle von Gottheiten, sind auf den sog. Zaubermessern aus dem Zeitraum vom Mittleren bis zum frühen Neuen Reich zu finden und gehören dort zum Spektrum der apotropäischen Götter. Ausgehend von diesem Befund stellt sich die Frage nach der Bedeutung der Fabeltiere in den Jagdbildern von Beni Hassan. Dazu liegen mehrere Vorschläge vor.

---

[2] PM IV, 155 (2)-(3), P.E. NEWBERRY, *op. cit.* II, S. 58, Taf. 13; P. MONTET, *op. cit.*, S. 15; W. DECKER, M. HERB, *op. cit.* I, 320 [J 67], II, Taf. 147 (ohne Fabeltiere); A. SHEDID, *op. cit.,* S. 34 Abb. 48 (ohne Fabeltiere); L.D. MORENZ, *op. cit.*, S. 23 Abb. 3.

[3] PM IV, 145 (7-11), *LD* II, 131-132; P.E. NEWBERRY, *op. cit.* I, S. 69, Taf. 30, 38.1; W. DECKER, M. HERB, *op. cit.* I, S. 324-326 [J 77], II, Taf. 153; A. SHEDID, *op. cit.,* S. 57 Abb. 95; S. 72 Abb. 119.

[4] Im Grab des Amenemhet in Beni Hassan (Grab 2) aus der Zeit Sesostris I. sind ein *sꜣb*-Schakal sowie das Bild eines Panthers, das ähnlich auch auf den Zaubermessern vorkommt, im Jagdbild abgebildet. Vielleicht handelt es sich auch hier um mythische Tiere. PM IV, 142 (7)-(11); P.E. NEWBERRY, *op. cit.* I, S. 32, Taf. 13; W. DECKER, M. HERB, *op. cit.* I, S. 322-323 [J 72], Taf. 150; A. SHEDID, *op. cit.*, 48 Abb. 81.

Nach L. Keimer zählen die Fabeltiere von Beni Hassan zu den dämonischen Mächten der Wüste. Ihre Abbildung soll die Furcht der Ägypter vor der Wüste und den in der Wüste lebenden fantastischen Lebewesen ausdrücken [5].

L. Fóti betrachtet die Fabeltiere von Beni Hassan als Schicksalstiere. Nach seiner Ansicht werden die Fabeltiere gejagt, um das ihnen anhaftende Unglück abzuwenden [6]. L. Fóti geht bei seiner These von der Annahme aus, dass die Fabeltiere unterschiedliche Schicksalsbestimmungen vertreten und dass das eigentlich „böse Schicksal" (*šꜣ*) durch das Seth-Tier (*šꜣ*) vertreten sei. Gegen diese Auffassung hat sich zu Recht J. Quaegebeur gewendet [7].

L.D. Morenz sieht in den Fabeltieren von Beni Hassan mythische bzw. halbmythische Wesen, die an den Enden der Welt gedacht seien [8]. Dadurch dass er die Zahl der Fabeltiere im Grab des Cheti um das dort fehlende Bild des „Elefanten" von drei auf vier Fabeltiere erhöht, gelangt er zu einer Vierzahl von Fabeltieren, in denen er die mythische Vertreter der Kardinalpunkte der Welt sieht. Das Seth-Tier *šꜣ*, dessen Namen Morenz mit dem Gott *ꜣš* der Libyer verbindet, vertritt in seiner Anschauung den Westen, der Greif *sfr*, in dem er einen Vorläufer des Seraphen *srf* vermutet, ordnet er dem Osten zu, den Elefanten (*ꜣb*) verbindet er mit dem Süden, den Schlangenhalspanther (*sḏꜣ*) mit dem Norden, weil ähnlich aussehende Tiere im vorderasiatischen Bereich vorkommen. Die Zuordnung der Tiere zu den Kardinalpunkten der Welt ist weitgehend hypothetisch und ohne Grundlage.

Bereits Morenz hat erkannt, dass die Gestalt der Fabeltiere von Beni Hassan mit der Gestalt der Götter der Zaubermesser vergleichbar ist. Ein neuer Deutungsansatz ergibt sich daher durch einen Vergleich der Figurenfriese der Jagddarstellungen von Beni Hassan mit den zu Konstellationen geordneten Figurenfriesen der Zaubermesser des Mittleren und Neuen Reiches. Von diesem Vergleich wird erwartet, dass er Rückschlüsse auf die Bedeutung der in den Jagddarstellungen von Beni Hassan abgebildeten Fabeltiere liefert.

Die Untersuchung erfolgt in mehreren Schritten.

In einem ersten Schritt wird nach dem Zweck und der Bedeutung der Zaubermesser gefragt, auf denen die Fabelwesen, die auch in den Jagdbildern von Beni Hassan vorkommen, zu sehen sind. Es wird sich zeigen, dass die Figuren der Zaubermesser für Zauberzwecke eingesetzt werden.

Danach stellt sich die Frage nach der Bedeutung der auf den Zaubermessern abgebildeten Fabelwesen und deren Wirksamkeit im Zauber. In diesem Abschnitt werden drei Fragen behandelt: Erstens, welche Fabelwesen kommen auf den Zaubermessern vor? In welchem mythischen Kontext stehen die Fabelwesen? Welche Aufgaben fallen den Göttern der Zaubermesser im Zauber zu?

---

[5] L. KEIMER, „L'horreur des Égyptiens pour les démons du désert", *BIE* 26, 1944, S. 135-147; vgl. S. SAUNERON, „Remarques de philologie et d'étymologie (§26-35)", *BIFAO* 62, 1964, S. 15-18 (§26 Les animaux fantastiques du désert).

[6] L. FOTI, „Probleme des ägyptischen Schicksalsbegriffs", *AUB* 1, 1972, S. 16-17.

[7] Dazu J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, 1975, S. 144-145; *id.*, "L'animal shaï associé au trône d'Osiris", in U. Luft (Hg.), *The intellectual heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by friends and colleagues on the occasion of his 60th birthday*, *StudAeg* 14, 1992, S. 484-488.

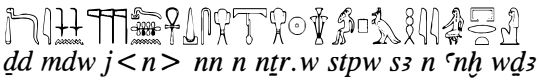
[8] L.D. MORENZ, *op. cit.*, S. 20-32.

Im Endergebnis wird eine Antwort darauf erwartet, aus welchem Grund die ausgewählten Zaubermesser-Götter in den Jagdbildern von Beni Hassan auftreten und was mit ihrer Abbildung bezweckt ist.

2 Die Bedeutung der Zaubermesser und ihr Gebrauch

Die sog. Zaubermesser bestehen in der Mehrzahl aus dem Elfenbein des Nilpferdzahns und sind vom Mittleren Reich bis in das frühe Neue Reich im gesamten Ägypten, von Nubien bis Palästina, verbreitet [9]. Sie haben Sichelform und sind flach geschliffen. Meist ist die Oberseite dekoriert, gelegentlich weist auch die Unterseite eine Dekoration auf. In vielen Fällen ist auf der Unterseite eine Inschrift angebracht, die den Zweck der Zaubermesser benennt und den Namen des Besitzers oder der Besitzerin enthält. Die Inschriften bezeichnen die auf den Zaubermessern abgebildeten Figuren meist pauschal als „Schutzgottheiten" (*sꜣw*) oder als „Götter" (*nṯrw*), gelegentlich befinden sich bei den Figuren auch Beischriften, die die spezifischen Namen der abgebildeten Schutzgottheiten nennen.

Eine typische Inschrift auf der Rückseite eines Zaubermessers ist die Inschrift des Zaubermessers Kairo CG 9436 [10]:



ḏd mdw j<n> nn n nṯr.w stpw sꜣ n ʿnḫ wḏꜣ snb sꜣ grḥ sꜣ hrw ḥꜣ ḫrd p<n> Nḥjj ms Pr.t

„Rezitation durch diese Götter, die den Schutz von Leben, Heil und Gesundheit und den Schutz bei Nacht und den Schutz bei Tag ausbreiten für dieses Kind *und* (für) Nehi, geboren von Peret".

Unklar ist, ob Nehi der Name des Kindes, der Mutter oder der Amme ist. Dementsprechend bestehen zwei Übersetzungsmöglichkeiten, und zwar die Übersetzung: „… für dieses Kind, (nämlich) Nehi" oder „…für dieses Kind und (für) Nehi".

Der hier vorgelegte Übersetzungsvorschlag „für dieses Kind und für (die Mutter oder die Amme) Nehi" kann folgendermaßen begründet werden:

(1) Viele Zaubermesser nennen nur den Namen der Mutter oder der Amme und lassen den Namen des Kindes offen [11]. Wenn Kinder genannt sind, sind diese meist anonym und werden unter der Bezeichnung „dieses Kind" (*ḫrd pn*) oder „das Kind, das gesund sein möge" (*ḫrd snbw*) erfasst, wobei der Name der Mutter oder der Amme folgt.

(2) Einmal (MMA 22.1.96) steht zwischen dem anonym gebliebenen Kind („das Kind, das gesund sein möge") und dem Namen der Mutter oder der Amme die koordinierende

[9] H. ALTENMÜLLER, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, 2 Band, Diss. München, München, 1965; eine revidierte Fassung wird zurzeit vorbereitet. Vgl. P. HUBAI, „Der zerbrochene Zauberstab. Vom Nutzen der Magie oder das Apotropaion zu Budapest", *SAK* 37, 2008, S. 169-198; A.M. GNIRS, „Nilpferdstoßzähne und Schlangenstäbe: Zu den magischen Geräten des so genannten Ramesseumsfundes", in D. Kessler, R. Schulz, M. Ullmann, A. Verbovsek, S.J. Wimmer (Hg.), *Texte – Theben – Tonfragmente: Festschrift für Günter Burkard, ÄAT* 76, 2009, 128-156.

[10] H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 38-39 Nr. 42.

[11] Die folgenden Beispiele nennen nur den Namen der Mutter oder Amme: H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, die Nummern Berlin ÄM 14207 (Nr. 10); Brüssel 6361 (Nr. 21); Jerusalem, Israel Mus. 1948-1391 (Nr. 83); Jerusalem, Rockefeller Mus. 33.1578 (Nr. 129); Kairo CG 9438 (Nr. 44); London BM 18175 (Nr. 56); London UC 15917 (Nr. 77); München ÄS 2826 (Nr. 86); Oxford AM 3953 (Nr. 125); Paris Louvre 3614 + MMA 26.7.1288 (Nr. 128); Sotheby's (o.Nr.).

Präposition *ḥnꜥ*. Die Schutzformel lautet: „Wir sind gekommen und breiten den Schutz aus über das Kind, das gesund sein möge, und (die Amme) Nes[…]“ (*jj ~ n=n stp=n sꜣ ḥr ḫrd snb(w) ḥnꜥ Ns*[…]) [12].

(3) In der Inschrift des Zaubermessers Kairo CG 9436 kann eine asyndetische Koordination vorliegen, weil Nehi den Namen der Mutter oder der Amme des dann anonym gebliebenen Kindes bezeichnen kann. Nehi wird sowohl als männlicher als auch als weiblicher Personenname verwendet [13].

(4) Dazu passt, dass die Zaubermesser meist für mehrere Kinder einer Amme, die sich in einem gemeinsamen „Kinderzimmer“ (*ꜥ.t ḫrd.w*) aufhalten, bestimmt sind [14].

Aus der soeben zitierten Beischrift ergibt sich weiter, dass die Zaubermesser in der Realwelt vor allem von Frauen verwendet werden. Die Abbildungen der Gräber des Mittleren Reiches und der 2. Zwischenzeit zeigen die Zaubermesser meist in der Hand von Frauen. Im Grab des Thothotep von El Berscheh hält eine Frau aus der Dienerschaft des Grabherrn ein Zaubermesser in der Hand, während andere Frauen Gegenstände der Kosmetik für den Grabherrn bereithalten [15]. Im Grab des Bebi von Elkab sind Ammen (*mnꜥ.t*) und Wärterinnen (*ḫnm.t*) mit Zaubermessern versehen und betreuen damit die Söhne des Grabherrn, sowie den Grabherrn und seine Ehefrau [16].

Der Schutz der Zaubermesser wird besonders in der Nacht benötigt. Daher sind die Zaubermesser im Mittleren Reich hauptsächlich in der Nähe von Kopfstützen deponiert [17], wie andererseits auch die Götter der Zaubermesser auf den Kopfstützen abgebildet sind [18]. Im Grab des Rechmire (TT 100) aus dem Neuen Reich gehören die Zaubermesser einmal zum Inventar eines Schlafgemachs. Drei Zaubermesser sind unter einem Bett abgebildet, das noch in der Werkstatt steht und wahrscheinlich für den König bestimmt ist [19].

Im Unterschied zu den Bildern aus der Realwelt zeigen die Abbildungen aus der Götterwelt die Zaubergeräte vor allem in der Hand von machtvollen männlichen Wesen. In der 1. Stunde des Amduat begleitet ein mit einem Zaubermesser ausgestatteter Gefolgsmann des Sonnengottes mit dem Namen „der die Stunden durchfährt“ (*ḏꜣ-wnw.t*) den Sonnengott bei der Nachtfahrt [20].

---

[12] H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 84 Nr. 100.
[13] *PN* I, S. 207.19.
[14] H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 46 Nr. 50.
[15] Grab des Thothotep in El Berscheh, Grab 2: P.E. NEWBERRY, *El Bersheh* I, *ASE* 3, 1895, Taf. 24 und 30; W.St. SMITH, „Paintings of the Egyptian Middle Kingdom at Bersheh“, *AJA* 55 (4), 1951, S. 321-332.
[16] Grab des Bebi in Elkab: W. WRESZINSKI, *Bericht über die photographische Expedition von Kairo bis Wadi Halfa zwecks Abschluss der Materialsammlung für meinen Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte. Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft*: Geisteswissenschaftl. Kl. 4, Heft 2 , Halle, 1927, S. 79-80, Taf. 36; L*D Text* IV, S. 52-53; D. WILDUNG, *Sesostris und Amenemhet Ägypten im Mittleren Reich*, München, 1984, S. 95 Abb. 85; vgl. W.V. DAVIES, E.R. O'CONNELL, „The British Museum expedition to Elkab and Hagr Edfu, 2009“, *BMSAES* 14, 2009, S. 52 und Abb. 1-2.
[17] Außensarg des Thotnacht (Boston MFA 20.1822-7): E.L.B. TERRACE, *Egyptian Paintings of the Middle Kingdom. The Tomb of Djehuty-Nekht*, New York, 1967, Taf. 15; Sarg des Ahanacht/Kay (Kairo CG 28094): G. LAPP, *Typologie der Särge und Sargkammern von der 6. bis 13. Dynastie*, *SAGA* 7, 1993, S. 276 B24, Taf. 16b.
[18] M. PERRAUD, „Appuis-tête à inscription magique et apotropaia“, *BIFAO* 102, 2002, S. 313-315.
[19] Abbildung der Neujahrsgaben für den Amuntempel im Grab des Rechmire in Theben (TT 100): N. DE G. DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-rē at Thebes* II, *PMMA* 11, 1943, Taf. 37.
[20] E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des Verborgenen Raumes* II. *Übersetzung und Kommentar, ÄgAbh* 7, 1963, S. 24 (Nr. 63).

In der 4. Stunde des Amduat [Abb. 3] wird einmal eine Aktion mit dem Zaubermesser abgebildet. Eine *ḥtpw* genannte Gottheit streckt sein Zaubermesser mit beiden Händen einer Gruppe von vier Gottheiten entgegen, die jeweils ein Lebenszeichen in der Hand halten. Der Name des mit dem Zaubermesser hantierenden Gottes ist *ḥtpw*, was E. Hornung fragend mit „Zufriedener" (?) übersetzt [21], was vielleicht aber auch mit „der zur Ruhe gegangene" übersetzt werden kann, wodurch sich eine Nachtsituation ergibt, in der die Götter und Menschen durch das Zaubermesser vor Schlangen und anderen gefährlichen Wesen geschützt werden müssen.

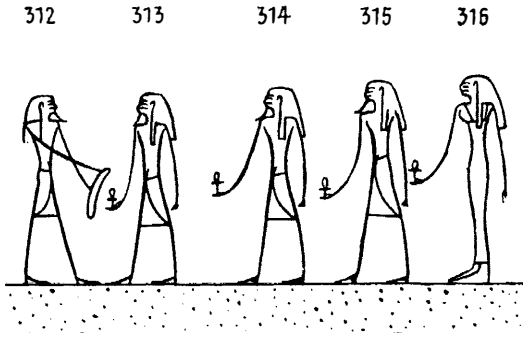


Abb. 3: Amduat, Ausschnitt aus dem mittleren Register der 4. Stunde
(nach E. HORNUNG, *Amduat* I, Tafel zur 4. Stunde).

Die *ḥtpw* genannte Gottheit setzt mit dem Zaubermesser Schutzriten in Gang, die dem Sonnengott gelten, dessen Barke durch das von Schlangen belebte Sandreich von Rosetau gezogen wird, Vermutlich soll der Sonnengott vor Schlangen geschützt werden. Die Namen der angerufenen Gottheiten sind:

312	*Ḥtpw*	„der zur Ruhe Gegangene", oder „Zufriedener (?)" (E. Hornung)
313	*Sšmw-ꜥnḫ*	„der das Leben bringt", „der Belebende" oder „Leiter des Lebenszeichens" (E. Hornung),
314	*Jnw-ḥr.t*	„der die Ferne bringt", „Onuris" [22]
315	*Wḏ-mdw*	„der Befehlende"
316	*Nb.t ꜥnḫ*	„Herrin des Lebens" [23] oder „Herrin des Lebenszeichens" (E. Hornung)

3 Die Figuren der Zaubermesser

Die Figuren der Zaubermesser sind meist anonym, nur selten werden differenzierende Bezeichnungen für sie gegeben. Aus Mangel an einschlägigen Texten ist es daher schwierig, die göttliche Identität der auf den Zaubermessern als „Götter" (*nṯr.w*) bezeichneten Wesen (s.o. Kairo CG 9436) zu bestimmen. Nur einige wenige lassen sich aus der Vielzahl der in den Bildfriesen dargestellten Wesen mit Sicherheit identifizieren. Dabei zeigt sich eine

[21] *Ibid.*, S. 88 (Nr. 312).
[22] Mit diesem Namen wird auf den Zaubermessern der Greif bezeichnet.
[23] Chr. LEITZ et *al.*, *LGG* IV, S. 28-29.

Zuordnung der Götter zur Sonnenreligion [24]. Exemplarisch sollen die Figuren von zwei Zaubermessern aus München und aus Kairo miteinander verglichen werden:

(a) Das Zaubermesser München ÄS 2962 (L. 17,5 cm) [Abb. 4] [25]

Das in München aufbewahrte Zaubermesser aus Theben ist in alter Zeit gebrochen. Es wurde in einer Reparatur am rechten Rand abgeschliffen und besitzt heute noch fünf Figuren: v.r.n.l. (a) eine Nilpferdgottheit mit [Messer] und Schutz-Zeichen; (b) eine Löwengottheit mit einer Schlange im Maul; (c) ein Schakalkopfzeichen in der Form eines *wsr*-Zeichens mit Messer; (d) ein Greif; (e) eine Schildkröte.

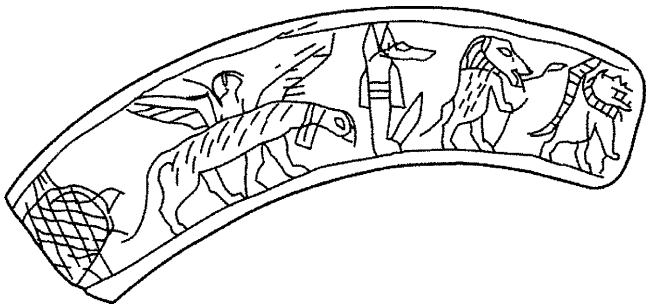


Abb. 4: Das Zaubermesser München ÄS 2962
(Zeichnung C. Altenmüller, nach Foto).

(b) Das Zaubermesser Kairo, CG 9437 (JE 6155) (L. 32 cm) [Abb. 5] [26]

Eine Parallele zum Münchner Zaubermesser liefert das aus dem Grab des Neferhotep in Theben (A.5) stammende Zaubermesser Kairo CG 9437 (Abb. 5). Es zeigt noch die vollständige Figurenfolge, und zwar von rechts nach links die Figuren: (a) ein Pavian mit Udjat-Auge, (b) eine Sonnenscheibe auf Beinen mit Messer hinter einer Schlange; (c) eine anthropomorphe männliche Gottheit mit Anch-Zeichen und Stab; (d) eine Nilpferdgottheit mit Messer und Schutz-Zeichen; (e) eine aufgerichtete Löwengottheit mit einer Schlange im Maul; (f) ein Greif mit einer Schlange vor dem Falkenkopf; (g) ein Schakalkopfzeichen in der Form eines *wsr*-Zeichens mit Messer; (h) eine Schildkröte.

---

[24] Vgl. H. JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien. Anhang zu den APAW* 1911.3, Berlin, 1911; K. SETHE, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war, UGAÄ* 5/3, 1912; H. JUNKER, *Die Onurislegende, DKAWW* 59, 1917; D. INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la Déesse lointaine à Philae*, *BiEtud* 132, 2001; zusammenfassend: J.Fr. QUACK, „The animals of the desert and the return of the goddess", in H. Riemer, F. Förster, M. Herb, N. Pöllath (Hg.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity*, Köln, 2009, S. 341-361.

[25] H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 74 (Nr. 87).

[26] PM I, 448-449 ("Salt's Tomb"); H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 39-40 (Nr. 43); G. MINIACI, St. QUIRKE, "Reconceiving the Tomb in the Late Middle Kingdom. The Burial of the Accountant of the Main Enclosure Neferhotep at Dra Abu al-Naga", *BIFAO* 109, 2009, S. 354-355, Abb. 18a-b.



Abb. 5: Das Zaubermesser Kairo CG 9437 (JE 6155)
(nach W.M.Fl. PETRIE, *Objects of daily Use: with over 1800 figures from the University College,* London. – *BSAE* 42, 1927, Taf. 37.L.

(c) Die Figuren und ihre Beischriften

Die Figuren der beiden Zaubermesser aus München (ÄS 2962) und Kairo (CG 9437) laufen in ihrem jeweils „hinteren Abschnitt" parallel. Sie lassen sich mit Hilfe von Beischriften, die auf den Zaubermessern Kairo E 2007.04.58, Kopenhagen NM 7795 und auf dem Zaubermesser Louvre E 3614 / MMA26.7.1288 A-B angebracht sind, zumindest teilweise namentlich benennen.

Figuren	Zaubermesser Kairo E.2007.04.58 [27]	Zaubermesser Kopenhagen NM 7795 [28]	Zaubermesser Louvre E 3614/ MMA 26.7.1288 A-B [29]	vgl. Beni Hassan II, Taf. 4 und 13
Pavian mit *Udjat*-Auge	–	–	*Ḫrj-wḏꜣ.t*	–
aufgerichtete Nilpferdgottheit	*Rr*(*.t*)	*Jrr*(*.t*)	–	–
aufgerichtete Löwengottheit	*Ḥsm*(*.t*)	*Ḥsm*(*.t*) [30]	–	–
Greif	*Jnw-ḥr.t*	–	–	*Sfr*
Schildkröte	–	*Štw*	–	–

[27] S. VOSS, „Ein ‚Zaubermesser' aus K 95.2", in D. POLZ, e.a. „Bericht über die 6., 7. und 8. Grabungskampagne in der Nekropole von Dra' Abu el Naga / Theben West", *MDAIK* 55, 1999, S. 390-399.
[28] H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* II, S. 45-46 (Nr. 50).
[29] *Ibid.*, S. 102-103 (Nr. 127).
[30] Vgl. *CT* V, 136a [398]: *ḥsm.t wnm.t ṯmḥw* „die Löwin, die die Libyer frisst"; vgl. dazu das Zaubermesser Louvre E 3614 / MMA 26.7.1288 A-B.

4 Die Bedeutung der Figuren der Zaubermesser

(a) Der Greif des Onuris

Der auf den beiden Zaubermessern aus München und Kairo anonym belassene Greif ist auf dem Zaubermesser Kairo E.2007.04.58 mit einer Beischrift versehen, die seine Figur als ein Bild des Onuris ausweist. Die Beischrift lautet:



ḏd mdw: jnk Jnw-ḥr.t jw ~ n(=j) [stp=j sꜣ n ꜥnḫ]
„Rezitation: Ich bin Onuris. Ich bin gekommen [und breite den Schutz des Lebens aus]“ [31].

Onuris ist eine Kämpfergottheit, die wichtige Aufgaben bei der Rückführung des Sonnenauges wahrnimmt [32]. Sein Name *Jnw-ḥr.t* bedeutet: „Der das ferne (Auge) bringt“. Der Name Onuris (*Jnw-ḥr.t*) steht in der 4. Stunde des Amduat über einer der Gottheiten, die von dem ein Zaubermesser in der Hand haltenden Gott zum Schutz des Sonnengottes herbeigerufen werden (Nr. 314).

Die Kämpferqualitäten des Onuris werden in einem Hymnus mit der Namensformel in Spruch „D“ des Magischen Papyrus Harris (Pap. London, Brit. Mus. EA 10042, 2.4-9) ausführlich beschrieben [33].

Pap. London, Brit. Mus. 10042, 2.4-9 (nach K. Stegbauer) [34]:

qꜣ=k r p.t m šw.tj=k	Höher als der Himmel bist du mit deinen beiden Federn,
m rn=k pw n qꜣ šw.tj	in diesem deinen Namen „Der mit den beiden hohen Federn“.
jw=k jm ḥr-tp jꜣ.t=k	Von dort mögest du oben auf deiner Standarte kommen,
m rn=k pw n jmj jꜣ.t=k	in diesem deinen Namen „Der sich auf deiner Standarte befindet“.
jn=k ḥr.t m mꜣwḏ=k	Auf deiner Tragestange bringst du die Ferne,
m rn=k pw n Jnw-ḥr.t	in diesem deinen Namen „Der die Ferne herbeiholt (Onuris)“.
dr=k šnꜥ.tj sḥḏ ~ n=k jgp	Mögest du das Unwetter vertreiben, nachdem du die Wolken erhellt hast,
m rn=k pw n dr šnꜥ.tj	in diesem deinen Namen „Vertreiber des Unwetters“.
ḫsf=k ꜣd pr m Nwnw	Mögest du den Wütenden abwehren, der aus dem Nun hervorkommt,
m rn=k pw n ḫsf ꜣd.w	in diesem deinen Namen „Der die Wütenden abwehrt“.
spd=k mꜥbꜣ=k m Ḏsr-tp-njk	Mögest du deinen Speer in die *Ḏsr-tp-njk* -Schlange bohren,
m rn=k pw n spd ḥnw.tj	in diesem deinen Namen „Der mit deinen spitzen Hörnern“.
dm=<k> r pḥ{tj} tw	Mögest du gegen den stechen, der dich angreift,

[31] S. VOSS, *op. cit.*, S. 392, 396. Zur Lesung des Namens, vgl. H. ALTENMÜLLER, „Der rettende Greif“, in M.C. Flosmann-Schütze *et al.*, *Kleine Götter – Große Götter. Festschrift Dieter Kessler zum 65. Geburtstag. Tuna el-Gebel*, Band 4, Vaterstetten, 2013, S. 11-22.
[32] H. JUNKER, *op. cit.*, S. 49-59.
[33] H.O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris, Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab Historisk-filologiske meddelelser* 14, no. 2, Kopenhagen, 1927, S. 19-27; Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, HPBM* 7, 1999, S. 33 Taf. 13.
[34] K. STEGBAUER, *DigitalHeka*: http://www.uni-leipzig.de/~digiheka/pBM10042-3.html (Zugriff: 4 Juli 2012).

m rn=k pw n dm ḥnw.tj	in diesem deinen Namen „Der mit stechenden Hörnern“.
ṯnj jrw.w=k r nṯr.w	Deine Gestalten überragen die (der anderen) Götter,
m rn=k pw n ḥrj-jb Ṯnj	in diesem deinen Namen „Der inmitten von Thinis ist“.

Die herausragende Rolle des Onuris bei der Rückführung des Sonnenauges wird auch in anderen Texten gepriesen, die H. Junker zusammengestellt und kommentiert hat [35].

(b) Der Pavian mit dem Udjat-Auge

Eine ähnliche Konnotation mit der Sonnenreligion weist der Pavian mit dem Udjat-Auge auf, der auf dem thebanischen Zaubermesser Kairo CG 9437 an der Spitze der Figurenreihe steht. Der Pavian mit dem Udjat-Auge wird auf dem Zaubermesser Louvre E 3614 / MMA 26.7.1288 A-B [36] als „Träger des Udjat-Auges“ (*ḫrj wḏȝt*) bezeichnet. Mit dieser Bezeichnung, die in den Sonnenhymnen des Neuen Reiches vielfach belegt ist, ist in der Regel der Gott Thot gemeint, so dass es sich auf den Zaubermessern beim Bild des Pavians mit dem Udjat-Auge um ein Bild des Gottes Thot handeln dürfte [37]. Das Ikon des Pavians mit dem Udjat-Auge steht für den Mythos von der Rückführung des Sonnenauges [38]. In Tb 167 heißt es dazu [39]:

rȝ n jnj.t wḏȝ.t jn NN	Spruch des Bringens des Udjat-Auges durch NN.
ḏd=f	Er spricht:
jw jn ~ n Ḏḥwtj wḏȝ.t	Thot hat das Udjat-Auge gebracht,
jw sḫtp ~ n=f wḏȝ.t m-ḫt hȝb sj Rˁ	er hat das Udjat-Auge besänftigt, nachdem Re es ausgesandt hatte,
wnn=s nšn.tj wr.t	als es sehr wütend war.
jr gr.t jn Ḏḥwtj sḫtp sj	Nun aber war es Thot, der es besänftigte,
m-ḫt wȝj=s r nšn	nachdem es in Wut geraten war.
wḏȝ=j wḏȝ=s	Wenn ich unversehrt bin, ist es unversehrt,
wḏȝ=j wḏȝ=s wḏȝ NN	wenn ich unversehrt bin, ist es unversehrt und ist NN unversehrt.

(c) Weitere Figuren der Zaubermesser

Die auf den Zaubermessern aus München und Kairo abgebildeten Figuren zeigen den Gott Onuris in der Gestalt des Greifs und den Gott Thot in der Gestalt eines Pavians mit dem Udjat-Auge, jeweils bei Handlungen im Zusammenhang mit der Heimkehr des Sonnenauges. Es besteht daher kein Zweifel, dass diese Figuren der Zaubermesser in der Sonnenreligion und speziell im Mythos vom Sonnenauge verankert sind.

Auch andere Figuren der Zaubermesser gehören in diesen solaren Zusammenhang, wie ein Hymnus der Ptolemäerzeit aus dem Tempel von Medamud, der an Hathor gerichtet ist, zu

---

[35] H. JUNKER, *op. cit.*, *passim*.
[36] H. ALTENMÜLLER, *Apotropaia* II, S 102-103.
[37] J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik* I. *MÄS* 19, 1969, S. 217-220.
[38] M. STADLER, *Weiser und Wesir, Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, *Orientalische Religionen in der Antike* 1, Tübingen, 2009, S. 242-247.
[39] E. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zürich, München, 1979, S. 340-341; Vgl. H. JUNKER, *op. cit.*, S. 157-158; M. STADLER, *Weiser und Wesir,* S. 246. Vgl. auch *Tb* 17 Abschnitt 17.

zeigen vermag. Zur Begrüßung der aus der Ferne zurückkehrenden Göttin treten mehrere Wesen an, die als Gottheiten der Zaubermesser des Mittleren Reiches identifiziert werden können. Der Text aus der Ptolemäerzeit hat seine Wurzeln vermutlich in Vorstellungen des Mittleren Reiches [40]:

sḏn n=ṯ kjkj.w m spn.w	Vor dir hüpfen die Meerkatzen mit *špn*-Stöcken
krjw m ssnḏm.w	Und die *krjw*-Affen mit *ssnḏm*-Stöcken.
wnḫ n=ṯ sfrr m ḏnḥ.wj=fj	Für dich legt der Greif (*sfrr*) seine Flügel an.
sʿḥʿ n=ṯ wsr.w ḥɜ.t=sn	Zu dir erheben die Füchse (*wsr.w*) ihre Häupter.
dwɜ tw rr.t jw rɜ=sn ptḥ	Dich preisen die Nilpferde (*rr.t*) mit aufgesperrten Mäulern
ḏr.tj=sn m jɜw n ḥr=ṯ	und erheben vor dir ihre Tatzen.

Ein ähnlicher Hymnus an die heimkehrende Hathor aus der frühen Kaiserzeit, in dem ebenfalls Gottheiten der Zaubermesser erwähnt sind, ist im Kiosk des Tempels der Isis in Philae aufgezeichnet [41].

(d) Ergebnis

Im Ergebnis zeigt sich, dass die zentralen Gottheiten der Zaubermesser, zu denen der Pavian, der Greif, der Löwe, das Nilpferd und das Schakalkopfzeichen in der Gestalt eines *wsr*-Zeichens gehören, im Mythos von der Rückkehr des Sonnenauges verankert sind. Es bestehen daher gute Gründe für die Annahme, dass auch die anderen Gottheiten der Zaubermesser, deren Identität noch ungeklärt ist, mit der Sonnenreligion in Verbindung stehen. Unter ihnen befinden sich als prominente Beispiele das Tier des Gottes Seth sowie der Schlangenhalspanther, die beide, zusammen mit dem Greif, sowohl in den Figurenfriesen der Zaubermesser als auch in den Jagdbildern von Beni Hassan auftreten.

Der Gott Seth, dessen Tier in Beni Hassan in der Reihe der Fabeltiere auftritt, ist ein „klassischer Helfer" des Sonnengottes [42]. In dieser Rolle wird er üblicherweise in anthropomorpher Gestalt gezeigt [43]. Er steht am Bug der Sonnenbarke und stößt seinen Speer in den Leib der Apophis-Schlange, die das Fahrwasser der Sonnenbarke eingeschlürft hat und wieder ausspuckt, so dass die Fahrt der Sonnenbarke weiter geht und der Stillstand der Barke verhindert wird [44].

Auch der Schlangenhalspanther gehört zu den Helfern des Sonnengottes. Er wird auf den Zaubermessern mehrfach beim Zerbeißen von Schlangen gezeigt, ist mit einem Messer

---

[40] É. DRIOTON, „Rapport sur les fouilles de Médamoud 1925-1926. Les inscriptions", in G. Foucart (dir.), *FIFAO* 3-4, 1926-1927, S. 26-29; J.C. DARNELL, „Hathor returns to Medamûd", *SAK* 22, 1995, S. 80; J.Fr. QUACK, *op. cit.*, S. 348.

[41] Fr. DAUMAS, „Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse", *ZÄS* 95, 1969, S. 10-12; J.Fr. QUACK, *op. cit.*, S. 353.

[42] B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus in den Sargtexten, GOF* IV/7, 1975, S. 200 (mit Belegen des Mittleren Reiches).

[43] In einigen wenigen Beispielen ziehen Seth-Tiere die Sonnenbarke: Chr. LEITZ, „Spruch 11 des magischen Papyrus Leiden I 348 (rto IV,9-10)", *GöttMisz* 98, 1987, S. 55-60.

[44] G. NAGEL, „Set dans la barque solaire", *BIFAO* 28, 1929, S. 33-39; H. TE VELDE, *Seth, god of confusion: a study of his role in Egyptian mythology and religion. ProbÄg* 6, 1967, S. 99-108; E. HORNUNG, *Amduat* II, S. 139-140.

bewehrt und trägt ein Schutzzeichen auf seinem Rücken. Seine Identität ist allerdings noch nicht bestimmt [45].

5 Die Deutung der Fabelwesen der Jagddarstellungen von Beni Hassan.

Es hat sich gezeigt, dass die Fabeltiere im Jagdbild von Beni Hassan, – das Seth-Tier (*šꜣ*), der Schlangenhalspanther (*sḏꜥ*) und der Greif (*sfr*) –, Ebenbilder der Götter sind, die in Tiergestalt auf den sog. Zaubermessern aus der Zeit zwischen dem Mittleren und Neuen Reich abgebildet sind.

Die Fabeltiere aus Beni Hassan dürften, wie die Zaubermesser-Götter, Schutzgottheiten sein, denen sie in ihrer theriomorphen Gestalt bis ins Detail gleichen. Die Schutzfunktion der Zaubermesser-Götter besteht darin, dass sie vor Schlangen und anderen Gefahren schützen. Die Zaubermesser, auf denen sie abgebildet sind, werden hauptsächlich während der Nacht eingesetzt in der Hoffnung, dass die darauf abgebildeten Zaubermesser-Götter die Schlafenden vor Schlangen und übelbringenden Dämonen schützen. Ähnlich dürften auch die Fabeltiere von Beni Hassan Schutzgottheiten sein, die gegen die Schlangen und die in der Wüste wirkenden Mächte des Chaos vorgehen, zu denen wahrscheinlich auch die Jagdtiere gehören.

Die theriomorphen Zaubermesser-Götter und die Fabeltiere der Wüstenjagd haben ihr anthropomorphes Gegenbild in den Zaubermesser-Göttern des Amduat, die in der 4. Stunde der Nacht, in der der Sonnengott das Wüstengebiet von Rosetau durchquert, zum Schutz des Sonnengottes antreten und mit ihren Lebenszeichen den Sonnengott bei seiner Reise durch das Schlangenreich von Rosetau schützen. Eine dieser anthropomorphen Schutzgottheiten wird durch eine Beischrift als Onuris bezeichnet. Aufgrund dieses sehr spezifischen Namens lässt sich die „Onuris“ genannte Schutzgottheit des Amduats mit dem Greif verbinden, der auf dem Zaubermesser Kairo E.2007.04.58 als „Onuris“ bezeichnet ist und dessen mythenfreier Name im Jagdbild von Beni Hassan mit *sfr* angegeben wird.

Obwohl die Fabeltiere der Wüstenjagd von Beni Hassan nicht die Namen von Göttern tragen, – ihre Namen sind „Greif“ (*sfr*), „Schlangenhalspanther“ (*sḏꜥ*) und „Seth-Tier“ (*šꜣ*) –, wird man in ihnen Schutzgottheiten erkennen dürfen. Denn auch die Zaubermesser-Götter, mit denen ihr Bild direkt zu vergleichen ist, sind auf den Zaubermessern mit mythenfreien Namen versehen, – sie heißen „Nilpferd“ (*rr*), „Löwe“ (*ḥsm*), „Schildkröte“ (*štw*) und ähnlich – , und fungieren trotz ihrer mythenfreien Namen als Schutzgottheiten. Daher wird man auch für Beni Hassan annehmen dürfen, dass das Jagdbild eine mythische Aussage enthält. Der Vergleich mit der Zaubermesser-Szene aus der 4. Stunde des Amduat, in der der Sonnengott in der schlangenreichen Wüste von Rosetau von den Zaubermesser-Göttern Schutz und Hilfe erfährt, lässt vermuten, dass mit dem Bild der Fabeltiere im Jagdbild von Berni Hassan ausgesagt werden soll, dass die Fabeltiere den Jäger vor den Gefahren der Wüste schützen. Da der Schutz der Zaubermesser-Götter und der Fabeltiere vor allem während der Nacht erfolgt, könnte die Wüstenjagd eine Metapher für die Jenseitsreise des Grabherrn sein. Die Jenseitsreise im Gewand der Wüstenjagd spiegelt das irdische Leben des gaufürstlichen Grabherrn wieder, ganz nach dem Prinzip der „ontologischen Kontinuität“ [46].

---

[45] Möglicherweise ist der Schlangenhalspanther ein Bild des Gottes Schu (als Stützer des Himmels) oder des Haroeris (als Schlangentöter).

[46] Vgl. dazu St.J. SEIDLMAYER, „Die Ikonographie des Todes“, in H. Willems (Hg.), *Social aspects of funerary culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms: proceedings of the international symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, 2001, S. 205-252.

Au pays de l'Œil d'Horus et de l'Œil d'Osiris

ou l'Égypte comme regard du faucon divin (modèle : *Falco peregrinus pelegrinoides*, TEMMINCK 1829) – Première partie [1]

Sydney H. Aufrère

CNRS, Aix-Marseille Université, TDMAM UMR 7297, 13094 Aix-en-Provence

EN CHOISISSANT L'ANIMAL dont le nom figure ci-dessus – faisant ainsi sens dans la présente publication –, cet article souhaiterait attirer l'attention du lecteur sur un de ces traits singuliers, fugitifs et ludiques qui enrichissent la pensée religieuse de l'Époque tardive dont le but est d'étendre métaphoriquement le champ mythologique des possibles, – étant entendu que de tels enrichissements empruntent des sentiers aux traces discontinues et alimentent des courants dans lesquels puisent, à travers les sources grecques, différents auteurs classiques, tel Plutarque au début du II^e^ siècle de notre ère, jusqu'à Horapollon trois siècles plus tard.

0.1. Étant admis comme un principe de l'Égypte ancienne que les concepts, notamment dans le champ iconographique, recourent à des référents naturalistes, si un regard suffit à saisir la nature d'une forme complexe – divine par exemple –, des années sont nécessaires pour comprendre ce que surprend fugitivement *un* regard [2]. Cela est d'autant plus délicat que dans cette pensée, ésotérique, kaléidoscopique, les mêmes thèmes, selon les lieux et les époques, se trouvent intégrés dans des structures différentes, reflets de l'inventivité des hiérogrammates (au sens étendu du terme), se livrant à des exercices de philologie une partie de l'année ; d'ailleurs, même quand on parvient à les identifier, ces structures familières ne se superposent pas exactement, créant ainsi une apparence de confusion [3]. Il est illusoire de découvrir un souci de cohérence mythologique même dans un corpus synchrone de textes, puisque l'on y agrège des traditions plus lointaines en vertu d'une pente pour la métatextualité et l'hypertextualité, dont il résulte des textes nouveaux. Il faut reconstituer, brin par brin, ce que M. Foucault (1926-1984) nomme « formation discursive » [4], pour saisir dans son entier le

---

[1] Pour des raisons éditoriales, le présent texte a été scindé en deux parties. La présente partie traite de « L'Œil divin : nature et regard ». La seconde (« Vers la notion d'espace imaginaire : un regard de faucon posé sur l'Égypte ») paraîtra dans la revue *ENiM*. La numération en paragraphes sera continue d'une partie à l'autre.

[2] Par exemple J. BERLANDINI, « D'un percnoptère et de sa relation à Isis, au scarabée et à la tête divine », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte*, *BEHE* 156/I, 2013, p. 83-133.

[3] Derrière la diversité des formes, il y a une convergence de la pensée. Voir Cl. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Paris, 1962.

[4] J'emprunte ce terme à la pensée post-structuraliste de M. FOUCAULT (*L'archéologie du savoir*, Paris, 1969) car, en transposant ce qui doit être transposé, il fait image.

« raisonnement » par analogies, les associations d'idées qui mènent à l'élaboration d'une structure mythologique quels que soient les noms qu'on lui donne. Mené, naguère, par les circonstances, à réfléchir sur la notion d'espace imaginaire [5], il m'a semblé que certaines considérations ludiques sur les yeux divins pouvaient, au prisme d'une animalité vectrice de concepts et de sens, convenir à illustrer le thème de ce volume [6]. On tentera donc de dégager une perspective qui, par le truchement de certains éléments plus ou moins connus de l'égyptologie, permet de conduire l'esprit d'un objet symbolique ambigu, organe appartenant à un Falconidé divin primitif, à une notion d'espace imaginaire sur lequel il entretient des interactions.

0.2. Le paradigme animal de cet espace est tant l'œil du faucon égyptien (*Falco* sp.) – qui n'est pas sans lien avec la notion même de « dieu » (cf. *infra*, § 2.1) – que la portée de son regard, en tenant compte que l'idée de « faucon égyptien » est assez floue puisque, sous ce nom, l'Égyptien semble regrouper les espèces suivantes [7] :

– **Faucon pèlerin (*Falco peregrinus* = *F. pelegrinoides*, TEMMINCK 1829) [fig. 1]**	résident permanent dans la Vallée du Nil au nord de Louqsor, le Delta et le Fayoum
– **Faucon lanier (*F. biarmicus*, TEMMINCK 1825)**	résident permanent dans la Vallée du Nil et le Delta
– Faucon d'Éléonore (*F. eleonorae*, GENE 1839)	migrant très rare
– Faucon hobereau (*F. subbuteo*, LINNAEUS 1758)	migrant peu commun (Vallée du Nil, Delta)

0.3. La détermination exacte du paradigme n'est pas sans importance, car il existe en Égypte actuelle deux faucons résidents : le *pèlerin*, mal nommé, et le *lanier* ; on laissera de côté celui d'Éléonore et le hobereau [8]. Cela dit, c'est le faucon pèlerin ou plus exactement une sous-espèce de faucon commun [9] qui, chez les Égyptiens, tient le haut du pavé dans le domaine des Falconidés [10] qui fréquentent la vallée du Nil, car il est très identifiable, tout en

---

[5] Entièrement repensé depuis sa conception, la version originelle de cet article avait été composée pour les journées organisées sur le thème *Les espaces imaginaires dans les systèmes religieux*, à l'Université de Liège, par Vinciane Pirenne (mars 2008). Mes remerciements vont naturellement à V. Pirenne et à Pierre P. Koemoth pour leur invitation à participer à ce colloque.

[6] On renverra à S.H. AUFRÈRE, *Thot-Hermès l'Égyptien. De l'Infiniment grand à l'Infiniment petit*, Paris, 2007.

[7] Sur les oiseaux en général, voir R. MEINERTZHAGEN, *Nicoll's Birds of Egypt*, 2 vol., Londres 1930 ; P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Le Caire, 1988. Un petit guide commode sur les oiseaux est disponible : M.S. ZAYED, *Les oiseaux de l'Égypte et du Proche-Orient*, Le Caire, 2008. Pour la reconnaissance de *Falco* sp., voir P.F. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 46-49. Voir aussi *infra*, n. 11.

[8] H. BEAUFRÈRE, *Lexique de la chasse au vol*, Nogent-le-Roi, 2004, p. 281-282 ([Faucon] pèlerin), p. 230-231 ([Faucon] lanier), p. 213-214 ([Faucon] hobereau). On emploiera ici, de préférence, des termes en usage dans le domaine de la chasse au vol en raison de leur grande précision.

[9] *Ibid.*, p. 282, *s. v.* « Pèlerin » et p. 167-169, *s. v.* « Faucon commun ».

[10] Si on a donné quatre noms d'espèces dont deux ubiquitaires pour exprimer l'état actuel, il semblerait que la situation eût évolué au cours du temps. G. DARESSY, Cl. GAILLARD (*La faune momifiée de l'Antique Égypte*,

reconnaissant que le modèle égyptien de faucon, que l'on trouve dans les hiéroglyphes et les représentations, est incontestablement un hybride de diverses espèces [11]. Cet animal, dont la vitesse et les performances de chasseur sont étonnantes, nous accompagnera dans la présente étude (cf. *infra*, § 1.4.8).



Fig. 1. Faucon pèlerin (d'après V. LORET, « Horus-le-Faucon », *BIFAO* 3, 1903, pl. II).

CGC, Le Caire, 1905) ont observé près de cinq cents rapaces, momifiés individuellement ou en série (p. 33), ce qui prouve que l'Égypte était fréquentée par de multiples rapaces diurnes. En voici la liste : Milan égyptien (CGC 29530-31), Bondrée apivore (CGC 29532), Élane bleue (CGC 29533), Aigle pygargue (CGC 29534), Buse du désert (CGC 29535-6), Buse longues jambes (CGC 29537-8), Buse vulgaire (CGC 29539-40), Aigle Jean-le-blanc (CGC 29541), Aigle impérial (CGC 29542), Aigle tacheté (CGC 29543-44), Aigle botté (CGC 29545-46). À présent les membres du genre *Falco* : *Falco feldeggii*, SCHLEGEL (CGC 29547) [= Faucon lanier = *F. biarmicus*, TEMMINCK 1825], *Falco babylonicus*, GURNEY (CGC 29548), *Falco barbarus*, LINNAEUS (CGC 29549) [= *Falco peregrinus* = *F. pelegrinoides*, TEMMINCK 1829], *Falco subbuteo*, LINNAEUS (CGC 29550) [= Faucon hobereau = *F. subbuteo*, LINNAEUS 1758). On compte encore *Hierofalco saker*, BRISSON (CGC 29551), *Cerchneis tinnunculus*, LINNAEUS (CGC 29552-53), Épervier ordinaire (CGC 29554-55), Épervier gabar (CGC 29556), Busard harpaye (CGC 29557), Busard Saint-Martin (CGC 29558), Balbuzard fluviatile (CGC 29559). Voir aussi, simplement sur le genre *Falco* : L. LORTET, Cl. GAILLARD, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*, Lyon, 1905 : *Falco feldeggii*, SCHLEGEL [= Faucon lanier = *F. biarmicus*, TEMMINCK 1825] (p. 146-150), *Falco babylonicus*, GURNEY (p. 150-151), *Falco barbarus*, LINNAEUS (p. 151-152) [= *Falco peregrinus* = *F. pelegrinoides*, TEMMINCK 1829], *Falco subbuteo*, LINNAEUS (p. 152-153).

[11] Voir l'excellente conclusion de l'article, sans doute fondateur, après celui de V. LORET (« Horus le faucon », *BIFAO* 3, 1903, p. 1-24), sur une approche naturaliste du faucon, de G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier, à propos d'une récente acquisition du Musée égyptien du Louvre », *MonPiot* 17/1, 1909, p. 5-28, et surtout p. 27-28 ; N. BAUM, *Le Temple d'Edfou. À la découverte du Grand Siège de Rê-Harakhty*, Paris 2007, p. 535-537.

1. L'Œil divin : nature et regard

1.1. *Prolégomènes.*

Attendu qu'il ne s'agit pas d'une étude générale ni des yeux divins, ni de l'œil *oudjat*, objet structuraliste avant la lettre par excellence [12], ni de la lune [13], mais d'un regard divin luni-solaire, il convient cependant de rappeler que les Égyptiens, entre diverses conceptions, se représentent le disque solaire (*jtn*) et la lune (*jʿḥ*) comme les yeux divins du démiurge [14], être dont les caractéristiques et les noms changent en fonction des époques, des circonstances et des lieux. Cela étant admis, mais du fait que l'histoire, complexe, de leurs mythes respectifs ou coalescents, est d'autant moins à l'ordre du jour qu'il est impossible de les étudier en tant qu'objets rationnels, il est difficile de mettre en relief en quelques mots l'existence des divers rapports que les Égyptiens établissent entre les deux yeux ainsi que la spécificité de chacun d'eux pris isolément. On s'en tiendra donc à l'évidence suivante, loin d'être en tout point explicite par un seul discours. Quoique ces organes divins aient fait naître quantité de mythes complets ou des paratextes formés au moyen de mythèmes qui en sont tirés [15], il est raisonnable de poser (on y reviendra *infra*, § 1.4.10) que pour les Égyptiens, l'un était vaste, brûlant et dangereux ; c'était le soleil (Rê-Horakhty) [16], voire, par association d'idées, la Flamme, l'Œil héliaque (Sôthis) [17], assimilé à une force divine féminine plus ponctuelle dans le temps et à caractère dynamique : l'Œil-de-Rê (*Jr.t-Rʿ*) [18]. L'autre était plus petit, frais et bénéfique ; c'était la lune, cette dernière également assimilée à une force divine, fusionnant avec la première : l'Œil d'Horus (*Jr.t-Ḥr*) (cf. *infra*, § 1.2) [19]. Ainsi, *en théorie*, on distinguerait d'un côté une lumière solaire, drue et ardente, caniculaire ; de l'autre la lumière

---

[12] S.H AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'Infiniment grand à l'Infiniment petit*, Paris, 2007, *passim*.

[13] Voir Ph. DERCHAIN, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans *La lune : mythes et rites*, *SourcOr* 5, 1962, p. 19-68.

[14] Plus exactement œil *oudjat* droit et œil *oudjat* gauche ; cf. *infra*, n. 35. Sur le disque solaire (Aton), voir Chr. Leitz (dir.), *LGG* I, 611a-612c. Sur la lune (Iôh), *ibid.* 146b-148a. Voir aussi *Wb* I, 107, 7.

[15] La complexité des mythes des yeux divins a été observée par J.G. GRIFFITH, « Remarks on the Mythology of the Eyes of Horus », *ChronEg* XXXIII/66, 1958, p. 182-193.

[16] L'Œil pendentif de Toutânkhamon (H. CARTER, *Catalogue*, n° 269 K), avec l'uraeus et le signe de la protection, est bien légendé : « Rê-Horakhty, dieu grand, qui est dans la barque Mesektet, seigneur du ciel, seigneur de la terre » (cf. M. VILIMKOVA, *Chefs-d'œuvre de l'art égyptien*, Prague 1969, n° 40). Dans ce cas, c'est le soleil nocturne, représenté de couleur lapis lazuli (= la nuit).

[17] Sur les caractères spécifiques de ces yeux divins, qui font l'objet d'une littérature importante, voir, outre l'article de J.G. GRIFFITH (*supra*, n. 15), Fr. LEXA, *La magie dans l'Égypte antique* III, Paris, 1925, pl. LXIII ; J.R. OGDON, « Studies in Ancient Egyptian Magical Thought, II : The "Eye of Re'" », *DiscEg* 2, 1985, p. 37-44 ; J.C. DARNELL, « The Apotropaic Goddess in the Eye », *SAK* 24, 1997, p. 35-48 (réf. J. Berlandini-Keller). – Un choix intéressant d'amulettes *oudjat* dans W.M.Fl. PETRIE, *Amulets*, Londres, 1904, p. XXIV-XXV. Voir aussi d'autres exemples dans la seconde partie de cet article. Un type d'amulettes particulier montre, à la XXV^e^ dynastie, des yeux divins ailés (H. GYÖRY, « Les amulettes de l'œil *oudjat* ailé et le mythe de l'Œil du Soleil », *BSEG* 18, 1994, p. 23-31). Ils sont dotés d'une aile (cf. Fr. LEXA, *op. cit.*, pl. LXIII, fig. 110), qui confère à l'Œil le dynamisme d'un être aérien. Il faut également noter son caractère prophylactique, étant lié nommément à Ouadjet, Bastet, Isis, Nephthys, Sekhmet, Selkis et Neith (cf. PETRIE, *op. cit.*, pl. XXV, fig. 142 a-g et 142 h).

[18] *LGG* I, 426b-432b ; Fr. LEXA, « La légende gnostique sur *Pistis Sophia* et le mythe ancien égyptien sur l'Œil de Rê », *EgRel* I, 1933, p. 106-116.

[19] La bibliographie sur l'Œil d'Horus, considéré comme force divine, est importante. En particulier, cf. W. WESTENDORF, « Horusauge » dans *LÄ* III, 1980, col. 48-51 ; *LGG* I, 432b-435c.

lunaire, plutôt nocturne (quoiqu'elle puisse apparaître en plein jour), tamisée et bienfaisante. Leurs cycles respectifs au cours desquels leur luminosité croît ou décroît sur la base respective d'une durée annuelle (365,2425 jours) ou mensuelle (période synodique : 29 jours, 12 heures, 44 minutes et 2,9 secondes) [20], les rapprochent et l'on constate des interactions entre leurs cycles dans lesquels il manque ce petit rien dont on connaît les conséquences [21]. Cependant, si la réalité peut paraître simple, la distinction mythologique ne l'est pas, car, paradoxalement, le soleil présente des aspects nocturnes et la lune des aspects diurnes.

1.2. En effet, les Égyptiens se complaisant dans ce qui nous apparaît être de l'ambiguïté [22], la conception respective des yeux divins, considérés comme organes et comme extension mythologique des potentialités de leur propriétaire, est confuse. Une lecture globale des textes tardifs qui décrivent ces yeux divins, permet d'émettre ce postulat-ci que l'Égyptien met en convergence deux mythes ou leurs variantes : le mythe de la Lointaine et le mythe de l'Œil d'Horus, qui finissent par former, de façon allusive, une seule et même entité [23] car ils se sont constitués sur des analogies apparentes : d'un côté un œil igné et léonin à caractère indépendant et agissant contre ses adversaires sur l'ordre de son maître, œil qui s'éloigne et revient au début de chaque année [24] ; de l'autre un œil, voire les deux, ôté(s) de force à son (leur) propriétaire, énucléation qui, opposée à la restitution de l'organe, évoque l'alternance des phases lunaires (cf. *infra*, § 1.4.3-4) [25]. Dans les deux cas, les yeux sont de facto éloignés de leur propriétaire – par le truchement d'un ordre qui permet à l'œil de devenir furtif sur le plan métaphorique en se transformant en un félin adapté au lieu et au climat du Tropique du Cancer ou par celui de la violence d'où il découle qu'étant arrachés, ils éclairent le monde

---

[20] Sur les phases lunaires, voir Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 23-28 ; P. BARGUET, « Le cycle lunaire d'après deux textes d'Edfou », *RdE* 29, 1977, p. 14-20 ; Fr. LABRIQUE, « L'escorte de la lune sur la porte d'Évergète à Karnak », *RdE* 49, 1998, p. 107-149 (spécialement p. 105) ; S.H. AUFRÈRE, « Taches lunaires, phases de la lune et fécondité des règnes. Lagomorphes, félins divins et hybridations », *RANT* 1, 2004, p. 3-65.

[21] C'est, d'un côté, la nécessité d'ajouter un jour à l'année civile tous les quatre ans pour récupérer la différence d'un quart de jour tous les ans, qui fait la différence avec l'année cosmique ; de l'autre un mois synodique décalé d'un peu moins de 16 mn par rapport au mois de 30 jours des Égyptiens.

[22] Il suffit de lire certaines notices sur des amulettes représentant des yeux pour se convaincre que la confusion est quasi générale. Concernant l'association entre les deux yeux – solaire et lunaire –, voir J. DARNELL, « The Apotropaic Goddess », *SAK* 24, 1997, p. 35-48.

[23] Cette diversité des mythes relatifs à l'œil *oudjat,* est assez bien exprimée par l'article, maintenant ancien, de S. RATIÉ (« Quelques réflexions sur l'aspect de l'œil et sur ses transpositions dans l'Ancienne Égypte », dans *Mélanges Adolphe Gutbub*, *OrMonsp* 2, 1984, p. 177-182, surtout p. 179), qui complète Ph. DERCHAIN, « Mythes ». On admettra cependant que cette vision est insuffisante et qu'on va un peu vite pour passer d'un mythe ou d'un mythème à l'autre sans qu'il y ait de démonstration véritable, croyant vouloir en tirer une démonstration d'ordre général. Sur la Lointaine, voir D. INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, *BiEtud* 132, 2001.

[24] Légende de la Destruction de l'Humanité ; cf. N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 5, 1989.

[25] Par exemple S. RATIÉ, « Quelques réflexions », p. 179 ; F.Ll. GRIFFITH, « Remarks » ; M. BROZE, *Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, *OLA* 76, 1997, p. 247-249. Sur les légendes étiologiques qui attestent de la naissance de la lune : **1)** Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 21-23 ; P. Chester Beatty I, 9, 9 – 10, 10 (cf. G. LEFÈBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, 1949, p. 194-195) ; M. BROZE, *loc. cit.* ; Fr. SERVAJEAN, « Lune ou soleil d'or ? [P. Chester Beatty I r°, 11, 1-13, 1] », *RdE* 55, 2004, p. 125-148) et **2)** Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 23 ; N. GUILHOU, *La vieillesse*, p. 12.

inférieur, transformés en bourgeons de lotus –, mais, en vertu de leurs cycles respectifs, l'un et l'autre œil, considérés sous divers angles de la pensée religieuse, finissent par se confondre pour s'aligner sur un seul et même objet mythologique et symbolique aux qualités alternatives : un organe blessé (paradigme : l'Œil d'Horus, selon plusieurs légendes) nécessitant des soins oculaires auquel correspond un œil soigné considéré comme Œil *Oudjat* [26], ou Œil sain. Si l'Œil d'Horus est attesté comme une entité jouant un rôle important dès les Textes des Pyramides [27], d'après les données dont on dispose, la notion d'Œil sain est, elle, un concept dont l'expression sémantique ne s'imposerait pas avant le Moyen Empire [28] quoiqu'il apparaîtrait, iconographiquement, à la fin de l'Ancien Empire (sous forme d'amulette) pour être courant au Moyen Empire [29], où s'affirme la potentialité d'un défunt devenant virtuellement un faucon ; de ce fait, la représentation d'yeux *oudjat* sur le flanc des sarcophages décorés du Moyen Empire [fig. 2] [30] puis la partie cintrée des stèles [31]. Comme

[26] *Dendara* VIII, 250, 6-7 : « (le roi) fils d'Isden (= Thot), qui remplit les deux yeux *oudjat* au moyen de leurs éléments, la sclérotique et la pupille certes étant stables à leurs places. » Voir aussi *Tôd* II, n° 234, où l'on offre les deux yeux, mais où le texte donne : « Prend pour toi l'Œil *oudjat* doté de ses affaires. » Le texte qui mène au toit du pronaos du temple de Dendara (*Dendara* XV, 370, 11-13) donne le texte suivant : « Rê est justifié de voix dans son disque contre ses ennemis, quatre fois ; Osiris-Lunus-Thot taureau du ciel, … des dieux, est justifié de voix contre ses ennemis quatre fois. » — On renverra, d'après le Manuel de connaissances sacerdotales de Tebtynis (pCarlsberg 182 + PSI I 77), à un ouvrage intitulé : *Écrit de l'Œil* oudjat, considéré comme l'Œil de Rê et même Sekhmet à Thèbes, qui fait état de celui-ci comme une mesure équivalent à 1 *oipe* = 40 *hin* ; cf. J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtynis* I, *The Carlsberg Papyri* 2, *CNI Publications* 17, 1998, p. 225-226. Sur Osiris-Lune et la sélénisation d'Osiris, voir Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 44-46 ; P.P. KOEMOTH, « Osiris-Lune, l'horizon et l'œil oudjat », *ChronEg* LXXI/142, 1996, p. 203-220.

[27] F.Ll. GRIFFITH, « Remarks », p. 182.

[28] *Wb* I, 401, 18 – 402, 2. L'Œil *oudjat* n'est pas présent, par exemple dans les hiéroglyphes ou dans l'écriture hiératique avant le Moyen Empire. Il ne figure pas chez G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* I, Leipzig, 1909. En revanche, le radicogramme *tj.t* n'est pas attesté en hiératique avant le P. Rhind, selon G. MÖLLER, *op. cit.*, D 87. L'Œil *oudjat* n'est pas fréquemment attesté dans le hiératique de la XVIII^e^ à la XXI^e^ dynastie (cf. MÖLLER, *op. cit.* II, D 86-87), mais il est banal dans bon nombre de papyrus de la XXII^e^ dynastie au III^e^ siècle avant J.-C. (*ibid.* III, D 86-87). Il y est toujours reconnaissable.

[29] *Wb* I, 401, 12 – 402, 2.

[30] P. LACAU, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, *CGC*, Le Caire, 1904.

[31] Les exemples sont nombreux, par exemple, dans H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs im Museum von Kairo (N^os^ 20001-20780)*, CGC, 4 vol., Berlin, 1902. Voir en particulier le t. IV. La plupart du temps, ces yeux divins (qui peuvent revêtir la forme de simples yeux humains ; *ibid.*, 20068, pl. VII ; 20104, pl. X ; 20136, pl. XII ; 20257, pl. XIX ; 20311, pl. XXIII ; 20368, pl. XXVII ; 20612, pl. XLVIII ; 20622, pl. XLIX ; 20701, pl. LIII) se trouvent dans la partie supérieure de la stèle (très rarement dans la partie inférieure : *ibid.*, 20710, pl. LIV) où s'inscrivent des éléments en relation avec l'espace céleste : disque solaire ailé (20044, pl. V ; 20188, pl. XVI ; 20538, pl. XL ; 20539, pl. XLI ; 20601, pl. XLVII ; 20678, pl. LI). Les deux yeux encadrent souvent un signe *chen* (*ibid.*, 20032, pl. IV ; 20136, pl. XII ; 20148, 20154, pl. XIV ; 20186, pl. XVI ; 20240, 20255, pl. XIX ; 20273, pl. XX ; 20335, pl. XXV ; 20383, pl. XXVIII ; 20415, pl. XXX ; 20445, pl. XXXI ; 20459, pl. XXXII ; 20537, pl. XXXIX ; 20556, pl. XLIV ; 20578, 20593, pl. XLVII ; 20595, 20598, pl. XLVII ; 20613, pl. XLVIII ; 20614, pl. XLIX ; 20686, pl. LII ; 20694, pl. LIII ; 20718, pl. LIV) dont la signification est associée au mouvement des luminaires. Dans certains cas, les deux yeux sont remplacés, de part et d'autre du signe *chen* — rarement il est vrai, — par les deux chiens funéraires qui représentent l'aube et le crépuscule (*ibid.*, 20557, pl. XLIV ; 20732, pl. LV). On trouve aussi les deux signes de l'est et de l'ouest (*ibid.*, 20445, pl. XXXI). Il est clair que les deux yeux qui se trouvent dans cet espace sont les deux yeux de Rê, — diurne et nocturne, — sous la forme d'un faucon dont on aura privilégié le regard, quand on

organe(s) divin(s) prêté(s) au défunt, dans le but de se transporter dans l'espace, il(s) permet(tent) au regard de celui-là, mi-homme, mi-faucon [32], de rejoindre l'est, là où ces luminaires apparaissent au crépuscule. Avec le temps, du fait de l'ambiguïté entre l'Œil gauche (la lune) et l'Œil droit (le soleil) [33], l'Œil gauche, sous l'effet d'une sélénisation explicite de la pensée funéraire [34], a été ramené sur le devant de la scène et a fini par imposer sa conception, sa composition, à l'Œil droit en vertu d'un jeu de symétrie [35], – retenons ce mot de *symétrie*. Je fais donc mienne, parce qu'elle suggère cette ambiguïté, cette définition de Jean Yoyotte [36], selon qui « [l'Œil *oudjat*] est lune et flamme solaire », ajoutant : « Son image signifie plénitude perpétuellement retrouvée, restitution définitive de ce qui est perdu et vigilance protectrice » [37]. Un Œil *oudjat* composite, appartenant à la collection privée Elsa et Dr. Pierre Henri Bloch-Diener, Berne, donne une confirmation de cette définition. Il représente une lionne couchée regardant le spectateur de face au sommet d'un œil droit. Surmonté de trois petits yeux *oudjat*. Mais le champ représenté par la moustache du faucon (cf. *infra*, § 1.4.9) contient, d'un côté un uraeus, qui montre son caractère igné, et, de l'autre, le cœur *jb* posé sur un vase, lequel dénote non seulement la boisson dont elle s'enivre, mais aussi « la raison et le discernement » [38]. Aussi quand on parle d'Œil divin, d'Œil *oudjat*, il faut comprendre qu'on a affaire à un objet ayant des compétences luni-solaires, qui reflètent, sous une seule et même forme, les caractéristiques de son propriétaire.

---

ne déploie pas le disque ailé des deux côtés du disque duquel pendent deux uraeus qui valent pour les deux yeux en question. Cette idée n'a pas toujours été comprise, semble-t-il (Fr. LEXA, *La magie*, I, p. 90-91).

[32] Cette idée, naturellement, s'affirme avec les sarcophages « rishi » où le défunt fait corps avec le faucon solaire ; cf. G. MINIACI, *Rishi coffins and the funerary culture of Second intermediate period Egypt*, Londres, 2011 ; *id.*, « L'origine sociale dei sarcofagi rishi: un analisi archeologica », dans *Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia* 11, Chianciano Terme, 2007, vol. 87, p. 105-112 ; P. LACOVARA, « A Rishi Coffin from Giza and the Development of this Type of Mummy Case », dans Z.A. Hawass et J. Richards (éd.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of David B. O'Connor*, *CASAE* 36, 2007, p. 33-38.

[33] On doit au *Mythe de la Vache céleste* (N. GUILHOU, *La vieillesse*) de faire se rejoindre les deux mythes : celui de l'Œil solaire devenant lunaire (aspect féminin) ; celui de Thot, substitut de Rê (aspect masculin).

[34] Cette pensée s'impose assez nettement à partir de la XVIII[e] dynastie, et notamment dans le trousseau funéraire de Toutânkhamon où la lune devient précisément un véhicule funéraire.

[35] Cependant, il existe un texte clair dans l'invocation liminaire de la stèle de Naples (*Urk.* II, 2-3) : « Hérychef-Rê qui se lève et illumine la terre (*whn šsp tȝ*), le disque solaire est son Œil *oudjat* droit (*wḏȝ.tȝf pw Jtn*), la lune est son Œil *oudjat* gauche (*wḏȝ.tȝf pw Jʿḥ*), la lumière est son émanation (*hȝȝf pw šw*). » Voir O. PERDU, « Le monument de Samtoutefnakht », *RdE* 36, 1985, p. 89-113 (spécialement p. 99-100), et Chr. CANNUYER, « Un théologien "structuraliste" de l'ancienne Égypte », *RHR* 202/2, 1985, p. 147-160 (spécialement p. 158 et n. 33). Dans la traduction de Chr. Cannuyer, il faut intervertir *œil droit* et *œil gauche*, rapportés respectivement dans son texte à la lune et au soleil. Les graphies, qui indiquent le côté gauche ou droit des yeux, ont été inversées dans la copie hiéroglyphique, du fait que celle-ci est copiée de droite à gauche au lieu de gauche à droite dans l'original.

[36] J. YOYOTTE, dans catalogue de l'exposition *Tanis. L'or des pharaons*, Paris, Marseille, 1987, p. 218.

[37] Et cela signifie que l'Œil est le synonyme de l'offrande complète par excellence.

[38] A.B. WIESE, dans M. GAGE-GASSER, A.B. WIESE, *Égypte. Monuments d'éternité. Art égyptien dans les collections privées, Suisse*, Mayence, 1997, p. 298-299, n° 205. J'ajoute, pour ma part, la présence du vase *mnw*, qui contient la bière magique, dont le contenu aide la déesse à retrouver la raison.

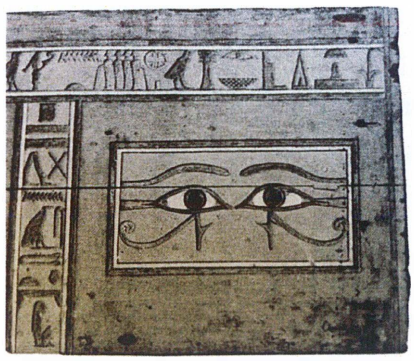


Fig. 2. Sarcophage Caire CG 28085 (d'après P. LACAU, *CGC – Sarcophages*, pl. XI).

1.3. En outre, cet Œil *oudjat* représentant deux choses, réunit deux yeux théoriquement symétriques mais considérés sous un rapport de proportions différentes qui fait écho au rapport de proportions entre le soleil et la lune (cf. voir modèle ci-dessous [fig. 3]) [39]. Les textes montrent, qu'il soit solaire ou lunaire, qu'il peut être synonyme de plénitude, de profusion, et, selon le contexte, qu'il peut contenir un véritable monde, se structurer et se déstructurer, se construire et se déconstruire, évoquer tout ce qui a vocation à se fragmenter et se présenter, ce nonobstant, comme un tout [40]. C'est l'expression la plus manifeste d'une micro-structure (œil composite) (cf. *infra*, § 1.4) considérée comme le reflet symbolique d'une macro-structure (entre autres le monde, au sens égyptien du terme)[41], étant par conséquent un miroir du monde (cf. *infra*, § 2), mais aussi, sur le plan mythologique, un instrument de mesure magique du monde comme on va le voir.

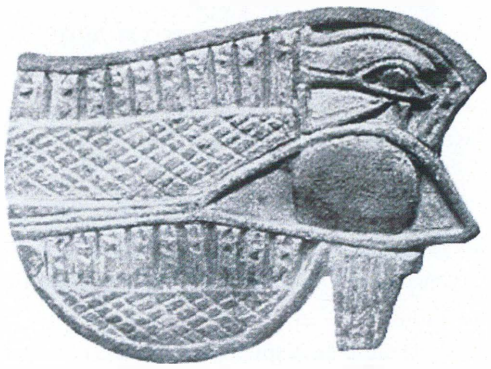


Fig. 3. Modèle d'amulette d'Œil oudjat (d'après W.M.Fl. PETRIE, *Amulets*, pl. XXV, 141c).



Fig. 4. Modèle d'Œil oudjat. Détail du bracelet gauche de Chéchanq II (XXII[e] dynastie), Musée égyptien du Caire (cat. Montet, n° 227)

[39] Dans certaines représentations, l'Œil gauche est relativement plus petit que l'Œil droit, indiquant bien en cela un rapport de taille entre les deux luminaires, et, partant, entre les yeux du démiurge. Dans la majeure partie des cas, ils sont simplement symétriques. L'exemple donné ici (W.M.Fl. PETRIE, *Amulets*, pl. XXV, 141c) montre la présence dans la paupière d'un œil oudjat mis en abyme qui rappelle la lune.

[40] Je renvoie ici à mon ouvrage : *Thot Hermès l'Égyptien*. L'Œil d'Horus est quelque chose dont la dimension échappe parfois à l'esprit tant il peut représenter de choses : Fr. SERVAJEAN, « Enquête sur la palmeraie de Bouto (I). Les lymphes d'Osiris et la résurrection végétale », dans *ERUV* I, 1999, p. 227-247.

[41] Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 36-46.

1.4. *Analyse structurale de l'Œil*

1.4.1. Analysons structuralement cet Œil de façon à pouvoir circuler plus facilement de l'organe divin à l'espace imaginaire qu'il sous-entend. Pour ce faire, il faut poser quatre questions destinées à établir sa composition, la forme qui lui est prêtée dans l'espace, son origine et sa nature (voir Fig. 4 : un modèle d'Œil *oudjat*).

1.4.2. Première question. *Combien de parties la lune, paradigme de l'Œil divin* ( ; cf. ) [42] *comporte-t-elle* ? Dans sa forme éclatée (), on en dénombre six [43]. Ce schéma se greffe à une légende étiologique bien connue, revêtant divers aspects, et selon laquelle, pour expliquer la lunaison, l'Œil d'Horus est périodiquement supplicié par Seth, déchiré et recomposé [44]. On sait que, par analogie, du fait que Thot est comptable des parties de l'œil, les éléments de celui-ci ont fini par traduire les différentes fractions utiles pour les comptes qui impliquent l'utilisation d'un boisseau de céréales (*héqat*), lequel constitue la notion de totalité (en fait de « presque-tout »). À toutes fins utiles, on rapportera les valeurs en termes de fractions du boisseau au paradigme des six parties de l'Œil divin, de la plus petite à la plus grande [45] : () (D 16) (= $^{1}/_{64}^{e}$ *héqat*) + () (D 15) (= $^{1}/_{32}^{e}$ *héqat*) + () (D 14) (= $^{1}/_{16}^{e}$ *héqat*) + () (D 13) (= $^{1}/8^{e}$ *héqat*) + ) (D 12) (= ¼ *héqat*) + () (D11) (= ½ *héqat*) = () (D 10) (= $^{63}/_{64}^{e}$ *héqat*) [46]. Il faut noter qu'au Nouvel Empire, le boisseau destiné à mesurer le grain est nommé  , *wḏ3.t* [47], qui fait de l'Œil un conteneur potentiel.

1.4.3. Observation. On signalera, que pour les Égyptiens, l'œil lunaire, parvenu presque à mi-parcours de la phase ascendante – on est à la fin du premier quartier [48] –, passait pour plein le sixième (ou le septième jour). De la fête du sixième jour du mois lunaire – la fête *snnw.t* () [49] –, découle l'appellation courante de l'Égypte : le « Pays-de-la-Fête-du-Sixième-jour » () [50]. Cette « Fête-du-Sixième-jour », au cours de laquelle on dédicaçait les grands ensembles des temples car il s'agissait d'un moment des plus propices [51], était devenue extrêmement populaire à l'Époque gréco-romaine, en sorte qu'elle avait fini par devenir synonyme de « fête » par excellence et aussi de « guilde », de « rassemblement », en s'alignant sur le sens du grec σύνοδος [52] — un mot complexe —, sans pour cela que soit

---

[42] Voir, par exemple, D. MEEKS, *Les architraves du temple d'Esna. Paléographie*, *Palhier* 1, 2004, § 105.

[43] Sur le mythe du déchirement de l'œil en six morceaux par Seth, voir A. BELLUCCIO, « Le nombre caché dans l'Œil d'Horus », *DiscEg* 32, 1995, p. 7-8.

[44] Cf. *supra*, n. 25.

[45] Entre autres : A.H. GARDINER, *Grammar*, § 266, 1.

[46] G. COLOMBO, « L'occhio di Horus », *KOS* 50, 1989, p. 43-45. Voir l'exposition : *L'occhio di Horus. Itinerari nell' immaginario matematico*, organisée par l'Istituto dell' Enciclopedia Italiana.

[47] *Wb* I, 402, 3-4.

[48] La lune a quatre quartiers : nouvelle lune, premier quartier, pleine lune, dernier quartier. Il faut se demander si les amulettes à quatre yeux *oudjat* ne représentent pas les quatre phases ; cf. W.M.Fl. PETRIE, *Amulets*, pl. XXIV, 139e-f, 140 e et g et 141 j ; Fr. LEXA, *La magie* III, pl. LXIII, fig. 112-114.

[49] *Wb* IV, 153, 4-6 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexicon*, *OLA* 78, 1997, p. 857-858.

[50] *Wb* IV, 153, 7.

[51] S. CAUVILLE, *Dendara* V-VI: *Les cryptes du temple d'Hathor*, *OLA* 131/1, 2004, p. 46 et n. 67 ; cf. WILSON, *op. cit.*, p. 857.

[52] Voir le commentaire, qui fait le point sur cette question, dans P. WILSON, *loc. cit.*

exclue une signification métaphorique de cette appellation dans la mesure où la lune, à ce stade de la lunaison et du fait de sa luminosité prometteuse, révèle l'Égypte telle qu'en elle-même, plongée dans l'allégresse, ses parties étant rassemblées, c'est-à-dire les temples célébrant les fêtes dans toute l'Égypte [53]. En d'autres termes, pour éviter toute distorsion de sens, la Fête-du-Sixième-jour annonce, préfigure la pleine lune en lien avec ses six parties qui constituent mythologiquement l'Œil d'Horus.

1.4.4. Deuxième question : *la lune est-elle perçue comme un objet plat ou une sphère* ? Cette question étend la perspective de la première. La conception de l'Œil *oudjat* aux six parties, la plus ancienne (cf. *supra* § 1.4.3. Observation), induisant un premier rythme, est complétée par une autre conception, qui en induit un second [54], où le nombre quatorze ou quinze entre en ligne de compte. (Dans la réalité, il correspond à une observation astronomique.) Il s'agit de « compléter » (terme neutre) ou de « remplir » (terme qui induit un volume) cet Œil (*mḥ wḏȝ.t*), à l'aide de quatorze ou quinze éléments qui correspondent chacun aux jours de la phase ascendante ; quatorze ou quinze divinités menées par Thot, le remplissent d'un cocktail de minéraux et de végétaux dans le but de l'assainir et de lui restituer sa luminosité [55]. Il y a des chances pour qu'à ce texte connu par des versions différentes, eût correspondu un « Rituel de remplir l'Œil *oudjat* » (*nt-ˁ n mḥ-wḏȝ.t*) signalé dans les vestiges du catalogue des livres contenus dans la bibliothèque du temple de Tôd [56]. Cette version de l'Œil rempli se décline, symétriquement, en termes solaires ; à Esna, cet Œil, solaire et lunaire [57], pouvait être rempli de végétaux si on se reporte à l'iconographie du plafond astronomique du temple où les mouvements des deux luminaires renvoient à l'idée que, pour l'un comme pour l'autre, deux compagnies différentes formées de quatorze divinités [58], chacune juchée sur un disque contenant un Œil *oudjat*, avancent vers des barques à bord desquelles se trouvent respectivement Khnoum-Lunus [59] et Khépri [60]. Disposés aux pieds de chacune d'entre elles apportant la vie, un arbre et un bouquet de plantes marécageuses qui incitent à penser que

---

[53] La luminosité de la lune est considérée comme de bon augure.

[54] Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 25.

[55] Cet aspect a été examiné dans S.H. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* I, *BiEtud* 105/I, 1991, p. 197-303 ; cf. *Edfou* VIII, 135-137 ; *Philä* I, 104-108 (môle ouest du pylône, au deuxième registre) ; *Dendara* XV, 367-370 ; *ibid.* X, pl. 145-146, 157, 173 ; *ibid.* X, pl. 260, 283 = *Thes*. I, 62.

[56] S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris 1967, p. 136 ; S. SCHOTT, *Bücher une Bibliotheken im alten Ägypten*, Wiesbaden, 1990, p. 121, n° 246.

[57] S.H. AUFRÈRE, *op. cit.*, p. 295.

[58] *Esna* VI/1, 1969, apr. p. 6. Les deux processions sont déployées en parallèle, dans un sens et dans l'autre. La procession solaire se confond avec l'Ennéade héliopolitaine élargie, mais présidée par Montou accompagné des divinités suivantes : Atoum, Chou, Tefnout, Geb, Nout, Osiris, Isis, Nephthys, Horus, Hathor, Sobek, Iounit et Tanenet (*ibid.*, p. 4-5). Deux personnages – Thot adorant et un dieu à tête de faucon maniant le gouvernail – sont à bord de la barque. La procession lunaire, elle, est présidée par Thot, présentant l'Œil, suivi de Min, Osiris, les quatre Enfants d'Horus, les autres n'étant pas reconnaissables (*ibid.*, p. 1-2). Le fait que ces divinités sont parfois déterminées par le signe de l'étoile montre que ce sont des êtres stellaires ou célestes. Dans la barque lunaire : Maât, Hathor, Thot, Isis et Nephthys et les quatre Enfants d'Horus. C'est bien une barque funéraire. Le reste de l'espace est occupé, dans les deux cas, par des constellations aux formes étranges. On est bien dans un espace céleste.

[59] Voir *ibid.*, p. 2 : « […] qui se refait jeune homme dans la voûte céleste, qui illumine le Double Pays, [sain] sous sa forme d'Atoum, vraiment plus sain que Rê sous sa forme [de …] dans le pays d'Ânkh ».

[60] Il n'y a pas de texte correspondant au précédent.

l'Œil divin s'enrichit d'une végétation [61]. Il est raisonnable de penser que l'éclat des luminaires exerçait un effet sur la renaissance de la végétation lors de la crue du Nil, de même que la luminosité de ces mêmes luminaires passait pour en produire un sur la croissance des minéraux. Il existe donc, du fait qu'on y apporte, pour le garnir, des minéraux et des végétaux, une extension à la notion de complétion de l'Œil, qui a favorisé l'émergence d'un concept d'accès à cet espace lunaire puisque les dieux peuvent y rentrer et en sortir [62], ce qui montre que les Égyptiens finirent par le considérer comme un espace sphérique, une idée loin d'être évidente a priori et qui doit certainement à l'évolution des connaissances astronomiques à l'Époque gréco-romaine [63].

1.4.5. — Troisième question : *quelle est l'origine du modèle naturaliste de l'Œil d'Horus* ? Les Égyptiens étant à la fois d'excellents naturalistes et des observateurs du ciel et des corps célestes, on peut postuler que l'Œil *oudjat* pourrait transcrire en langage iconographique une paréidolie conçue à partir des taches visibles, par temps clair, à la surface de la lune [fig. 5] [64]. Cette paréidolie pourrait évoquer un œil gauche () (D 10) dont les différentes parties – telles qu'elles apparaissent dans cet œil codé — seraient constituées chacune par une mer ou une succession de mers, telle que : la sclérotique droite  (D 11) formée par *Sinus Roris*, *Oceanus Procellarum* ; – l'iris-pupille  (D 12) dito *M. Imbrium* ; – la sclérotique gauche  (D 14) dito *M. Serenitatis, M. Humorum* ; – le sourcil  (D 13) dito *M. Frigoris, M. Humboldtianum* ; – la moustache  (D 16) dito *Mare Insularum, M. Cognitum, M. Nubium* ; – les plumes de l'oreille  (D 15) dito *M. Vaporum, M. Tranquillitatis*, *M. nectaris*, *M. Feconditatis, M. Spumans, M. Undarum, M. Crisium*. Il va sans dire que toutes ces taches sont rendues plus visibles en latitude du fait du mouvement de libration lunaire, qui permet, sur la durée d'un mois synodique, de voir plus de 50 % de la surface de la lune [65] et qui, de ce fait, pouvait indiquer aux observateurs terriens, que la lune était une sphère. Ainsi on pourra juger de la pertinence ou non de ce constat qu'il n'est pas

---

[61] Certains génies ont la faculté de faire pousser les arbres. Voir S.H. AUFRÈRE, « À propos de "Ceux qui font les arbres" (*jrw nh.wt*) de la IX^e^ section du Livre de l'Amdouat », dans *ERUV* II, 2002, p. 163-168.

[62] On renverra à Fr. LABRIQUE, « L'escorte de la lune sur la porte d'Évergète à Karnak », dans R. Gundlach, M. Rochholz (éd.), *4. Ägyptologische Tempeltagung, Köln, 10.-12. Oktober 1996 : Feste im Tempel. Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen 2.*, *ÄAT* 33, 1998, p. 91-121 ; *ead.*, « L'escorte de la lune sur la porte d'Évergète à Karnak », *RdE* 49, 1998, p. 107-149.

[63] Voir le Livre de Nout et ses premiers commentaires scientifiques en démotique (pCarlsberg 1) ; cf. W. BARTA, « Zum Buch von der Himmelsgöttin Nut im Papyrus Carlsberg I », *GottMisz* 63, 1983, p. 7-12 ; O. NEUGEBAUER, R. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* I. *The Early Decans*, Providence, 1960, p. 36-94 ; A. VON LIEVEN, *Grundriss des Laufes der Sterne*, Copenhagen, 2007 ; J. QUACK, « Kollation und Korrekturvorschläge zum Papyrus Carlsberg I », *The Carlsberg Papyri* 3, 2000, p. 165-171.

[64] Voir par exemple, à partir de l'usage des premières lunettes astronomiques, les premières cartes représentant les taches de la lune : A. TIBERGHIEN, « Cartes lunaires peu connues », *Ciel et Terre* 48, 1932, p. 106 et 106A (carte de Claude Mellan) ; W. PRINZ, « L'original de la première carte de Van Langren », *Ciel et Terre* 24, 1903, p. 99-105 et surtout p. 102 ; E. LAGRANGE, « La carte de la lune de Montanari », *Ciel et Terre (Bulletin de la Société Belge d'Astromonie)* 46, 1930, p. 263 et 263A ; A. PIEROT, « La carte lunaire d'Eustachius de Divinis », *Ciel et Terre* 46, 1931, p. 159. Articles disponibles sur http://articles.adsabs.harvard.edu//lunaire. Le mouvement de libration de la lune permet d'élargir le champ de vision sur les taches lunaires sur les côtés, de sorte que l'image est encore plus évidente.

[65] http://fr.wikipedia.org/wiki/Libration_lunaire (consulté le mardi 23 avril 2013). Il existe une libration en latitude comme en longitude.

nécessaire de vouloir démontrer en raison de son caractère subjectif puisque la lune pourrait avoir été le siège d'autres paréidolies [66], mais l'idée est suggestive car elle montrerait, en imaginant une symétrie dans le soleil, les traces de cet Œil nocturne, alternativement lumineux et disparaissant aux yeux des hommes, braqué sur le monde et l'observant attentivement.



Fig. 5. Taches lunaires (© Jérôme Rizzo)

1.4.6. Quatrième question : *étant admis qu'on a imaginé la lune comme l'Œil d'Horus ou l'Œil* oudjat, *que représente ce dernier* ? Cette question incite à la prudence car on se trouve placé devant une double ambiguïté : d'une part, il n'y a pas de différence formelle, malgré leur symétrie, entre les représentations des deux yeux – solaire (droit) et lunaire (gauche) ()– étudiés précédemment (cf. la définition de J. Yoyotte, *supra*, § 1.2) ; d'autre part, la représentation de cet organe souligne une structure mixte autant que paradoxale puisque son paradigme est double : il est, comme on va le voir, humain et animal, une caractéristique qui, bien que constatée, ne fait jamais l'objet, à ma connaissance, d'une amorce d'analyse. Pourtant, une telle structure n'est *paradoxale* que pour nous, car pour les Égyptiens, états humain et animal (voire végétal) ne s'excluent nullement dans le registre de l'allégorie et de la représentation des dieux ; bien au contraire, les passages d'une personnalité divine d'un état à un autre, en fonction des impératifs dictés par le milieu, sont habituels dans le maquis des croyances égyptiennes, qui privilégient le recours à la métamorphose [67]. La représentation de l'Œil postule l'alternance ou la complémentarité de plusieurs états possibles puisque cet Œil se distingue tout de suite d'un œil humain ordinaire dans la mesure où il présente un décor (on parle parfois de maquillage [68]) sous-jacent dont un regard non exercé ne discernera pas immédiatement la nature « hiéracostyle » [69]. Il faut aussi noter que les Égyptiens ne paraissent pas considérer cet œil composite comme une des parties du corps humain. En effet, dans la liste des hiéroglyphes de Tanis, l'Œil *oudjat* (nommé 

[66] S.H. AUFRÈRE, « Taches lunaires ».

[67] *Id.*, *Thot-Hermès*, p. 51-148.

[68] Chez D. MEEKS (*Les architraves*, § 105), par exemple, le terme de « maquillage » ne sous-entend pas, me semble-t-il, l'idée que l'œil serait maquillé à l'aide de fards, mais que ce décor, se déployant sous l'œil, se présente de façon analogique à un maquillage.

[69] Ce décor sous-jacent se plie, à l'époque tardive, à un baroquisme adventice sur lequel on va bientôt revenir.

oudjat) et la partie basse de l'Œil (nommée *tit*), ne figurent pas parmi les organes humains [70], ni dans les organes animaux [71], mais bien parmi les hiéroglyphes représentant des objets [72].

1.4.7. A) Reconnaissable à sa forme allongée, à sa sclérotique blanche (= le blanc de l'œil) (), l'œil humain est le paradigme de la *partie supérieure* ; il se différencie de l'œil de faucon, rond [fig. 6] et surdimensionné [73]. Dans le domaine de l'art à deux dimensions, que le propriétaire de l'œil soit figuré de face ou de profil, celui-ci est toujours représenté de façon à offrir une surface maximale [74]. L'œil se présente comme un espace tripartite (éléments présentés dans l'ordre croissant) : la sclère ou sclérotique (droite) du côté du larmier () (D11) (= ½ *héqat*), la pupille () (D 12) (= ¼ *héqat*), puis la seconde partie (la plus grande) de la sclérotique (gauche) () (D 14) (= $^{1}/_{16}^{e}$ *héqat*), le tout parfois souligné et prolongé par un long listel qui va s'élargissant légèrement, suggérant un œil fardé, signe d'ennoblissement, mais surtout de protection car les fards sont nécessaires à maintenir les éléments pathogènes à distance de l'œil [75]. (Cet œil fardé, au listel si bien souligné dans son prolongement, est une preuve que son paradigme est bien humain). La partie supérieure de l'Œil *oudjat* est formée par la paupière également humaine surmontée du sourcil () (D 13) (= $^{1}/_{8}^{e}$ *héqat*) transposé par une série de stries de biais ////// ou en forme de chevrons : <<<< qui vont de l'angle lacrymal de l'œil vers l'arrière en précisant que les faucons n'ont pas de sourcils au sens humain du terme, mais plutôt un arc suboculaire prolongé par les plumes de l'oreille dont une partie, dans les représentations naturalistes, se présente sous l'aspect d'un segment convexe en dents de scie (la calotte et les plumes de l'oreille) se dirigeant en sens opposé, comme le montre fort bien l'étude de Bénédite [76] (cf. ) qui prouve que l'œil de Falconidé, que les artistes égyptiens auraient pu imiter, n'est pas choisi comme paradigme ni ne serait confondu avec l'œil humain [77]. Ce n'est donc pas par erreur qu'est choisi le paradigme humain de la partie supérieure de l'œil, puisque l'artiste sait parfaitement représenter un œil de faucon ; il est l'expression de potentialités anthropomorphiques du démiurge, considéré sous l'aspect d'un Falconidé cosmique. En termes de proportions, on observera que la partie humaine de l'Œil *oudjat* correspond à : ½ (sclérotique g.) + ¼ (pupille) + $^{1}/_{16}^{e}$ (sclérotique dr.) + $^{1}/_{8}^{e}$ (sourcil) *héqat*, c'est-à-dire $^{60}/_{64}^{e}$ *héqat*, donc à une écrasante majorité des $^{63}/_{64}^{e}$ *héqat*, qui constituent le quasi-tout de l'Œil *oudjat* [78].

---

[70] F.Ll. GRIFFITH, dans *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, *Extra Memoir EEF*, Londres, 1889, pl. II, col. I.A.13-15 ; cf. p. 11-13.

[71] *Ibid.*, pl. III, col. I.B.1 ; cf. p. 14-15.

[72] *Ibid.*, pl. VI, col. II.A.6, 3 et 4.

[73] Il est représenté par les artistes égyptiens sous la forme de goutte à la pointe tournée vers le sommet du bec ; cf. G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier », p. 20-21.

[74] On renverra à S. RATIÉ, « Quelques réflexions » ; Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, *CSEG* 6, 2000.

[75] Voir S.H. AUFRÈRE, *Univers minéral* II, p. 574-588.

[76] G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier », p. 20-22.

[77] Ce n'est donc pas « un œil de faucon humanisé et fardé » (S. RATIÉ, « Quelques réflexions », p. 177), mais bien un œil dont on veut étendre les capacités par le truchement de l'iconographie.

[78] Par ordre décroissant : ½ (sclérotique g.) – ¼ (pupille) – $^{1}/_{8}^{e}$ (sourcil) – $^{1}/_{16}^{e}$ (sclérotique dr.) – $^{1}/_{32}^{e}$ (moustache) – $^{1}/_{64}^{e}$ (arcade sourcilière et plumes de l'oreille).

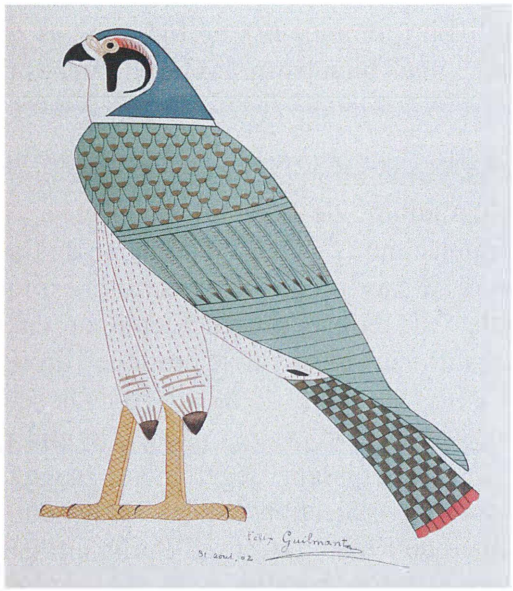


Fig. 6. Faucon d'Horus d'après le tombeau de Ramsès IX (d'après V. LORET, « Horus-le-Faucon », *BIFAO* 3, pl. I)

1.4.8. B) Dans la *partie inférieure*, en revanche, on franchit le seuil de l'animalité en passant des caractéristiques humaines à celles propres à divers Falconidés, en rappelant que les traits du faucon solaire (représentations de l'animal d'Horus ou hiéroglyphe 𓅃, *Ḥr*) [fig. 6] [79] sont nés d'un compromis entre divers membres de cette famille (cf. *supra*, § 0.3), au sommet de laquelle se trouve le Faucon pérégrinoïde ou à tête rousse : *Falco peregrinus pelegrinoides*, TEMMINCK 1829 [80], sous-espèce commune dans une aire de répartition qui s'étend de l'Atlantique (au-dessus de la bande sahélienne) à la péninsule Arabique, à défaut de la région saharienne. En outre, il chasse à l'aube et au crépuscule, ce qui en fait un animal spécifiquement diurne. Ce faucon, au manteau ou pennage gris ardoise, voleur hautain [81] – le plus rapide de tous [82] –, représente le soleil à telle enseigne que la moucheture (ou la madrure) de sa livrée – en termes de chasse au vol, on parle de faucon madré (c'est-à-dire mature, ayant subi plusieurs mues) [83] – a fini par symboliser, sur les stèles funéraires de Basse Époque à décor « rishi », la présence permanente du spectre de la lumière solaire, comme je l'ai démontré en 1998 à l'occasion de la Table Ronde de Ravello [84] ; ainsi, bien que plongé dans

[79] On renverra à V. LORET, « Horus le faucon » ; G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier ». Voir aussi D. MEEKS, *Les architraves*, § 229.

[80] http://eunis.eea.europa.eu/species/8772. Sur les doutes qui pèsent sur les différences entre *Falco peregrinus pelegrinoides* et *F. per. babylonicus*, voir H. DÖTTLINGER, *The Black Shaheen Falcon (Falco peregrinus peregrinator SUNDEVALL 1837), its morphology, geographic variations and the history and ecology of the Sri Lanka (Ceylon) population*, Norderstedt 2002, p. 169. Le tiercelet (mâle) étant plus petit que la forme (femelle), on se demande lequel des deux sert de référent aux Égyptiens.

[81] H. BEAUFRÈRE, p. 245-246, *s.v.* « Manteau » ; p. 209, *s.v.* « Hautain ».

[82] Cas extrêmes en piqué, de 389 km/h.

[83] H. BEAUFRÈRE, *Lexique*, p. 241-242. Pour la madrure, voir p. 242.

[84] Cf. S.H. AUFRÈRE, « Évolution des idées concernant l'emploi des couleurs – imitations de métaux et de minéraux précieux – dans le mobilier et les scènes funéraires en Égypte jusqu'à l'époque tardive (= Autour de L'Univers *minéral* XIII) », dans S. Colinart, M. Menu (éd.), *La couleur dans la peinture et l'émaillage de l'Égypte ancienne. Actes de la Table Ronde Ravello, 20-22 mars 1997*, Edipuglia, Bari, 1998, p. 31-42, et surtout

l'obscurité du caveau funéraire, le défunt est-il assuré auprès de lui d'une lumière « hiéracostyle » traduisant métaphoriquement la présence du soleil, à moins qu'en tant que Falconidé lui-même il ne soit un être parcourant le ciel [85].



Fig. 7. Tête du faucon de Hiéraconpolis CG 14217 (G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier », *MonPiot* 17/1, 1909, p. 21, fig. 8)

1.4.9. Pour compliquer le tout, il se trouve que le décor de la partie basse de l'œil n'est pas une représentation naturaliste *stricto sensu*, mais une stylisation des taches de la tête du Faucon pèlerin (moustache et arc suboculaire) qui s'imposera jusqu'à la fin de l'art égyptien et qui est parfaitement représentée très tôt d'après le faucon de Hiéraconpolis de la VI^{e} dynastie [fig. 7] [86]. L'élément de gauche (𓂆) (D 16) (= $^{1}/_{64}^{e}$ *héqat*) est strié verticalement, avec un léger saillant qui n'est pas tout à fait à l'aplomb de l'angle droit de la cornée. Ce détail naturaliste, qui remonte sous l'œil, correspond à ce que l'on nomme la « moustache » du faucon [87]. Le saillant stylise l'intersection entre la moustache et les commissures du bec enchâssé dans la cire (le jaune du bec). En revanche, l'élément de gauche, un motif en spirale (𓂋) (D 15) (= $^{1}/_{32}^{e}$ *héqat*), recourbé vers le haut et se terminant à la même longueur que l'extrémité extérieure du listel de l'œil « humain », représente le retour de la calotte du faucon (arc suboculaire et plumes de l'oreille), mais curieusement inversé par une stylisation ; ce motif peut remonter, en formant un arrondi, à la hauteur du listel jusqu'à le toucher. (Les deux hiéroglyphes hiéracostyles sont associés dans le composé : 𓁹) [88]. La paréidolie des taches de la lune aurait-elle éventuellement pu jouer un rôle sur cette stylisation ? Eût-on des doutes légitimes sur le caractère animalier des détails de la partie inférieure, on se tournerait alors vers le cintre de la stèle 20614 du Catalogue général du Musée égyptien [fig. 8] [89], propriété du trésorier Senbi (fin XII^{e} dyn.-XIII^{e} dyn.). Là, la partie de l'œil de Falconidé en question fait l'objet d'un traitement naturaliste qui a valeur de démonstration puisque la partie basse, au lieu de former le composé hiéroglyphique 𓁹, constitue l'objet 𓃱, qui stylise la partie droite d'un hiéroglyphe plus rare comprenant la moustache, l'œil et la calotte du faucon,

p. 36-37 ; *id.*, « Les couleurs sacrées en Égypte ancienne, vibration d'une lumière minérale », *Techné. La science au service de l'art et des civilisations* 9-10, 1999, p. 19-32.

[85] On n'insistera pas sur les notions de regard perçant ou même provoquant l'épouvante, mais voir V. LORET, « Horus le faucon », p. 23.

[86] G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier », p. 21, fig. 8.

[87] H. BEAUFRÈRE, *Lexique*, p. 254.

[88] Sur le radicogramme de *tj.t* : D. MEEKS, *Les architraves*, § 106.

[89] H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *Grab- und Denksteine* IV, pl. XLIX.

revenant en forme de griffe vers la gauche :  [90], qui est caractéristique du hiéroglyphe du faucon. La joue, blanche, est mise en évidence dans ce hiéroglyphe, alors qu'elle est exclue dans le précédent. Dans certaines représentations (), sur la ligne qui court entre l'extrémité de cet arrondi () et celle du listel qui prolonge l'œil, on voit *parfois* un motif triangulaire pointant horizontalement vers l'intérieur, qui est un plumetis stylisé, laquelle partie pourrait traduire en creux le $^{1}/_{64}^{e}$ manquant à la fraction $^{64}/_{64}^{e}$, mais on laissera cette idée à l'état d'hypothèse à vérifier. La description de cet Œil permet à présent de mieux saisir l'étrangeté de l'objet que l'on retrouve si souvent sous forme d'amulette [91]. La somme des fractions de la partie « hiéracostyle » (partie basse) compose $^{3}/_{64}^{e}$, complémentaire des $^{60}/_{64}^{e}$ de la partie haute (cf. *supra*, § 1.4.7). La documentation à partir du Moyen Empire nous amène, sous ce rapport entre les parties humaine et animale de l'œil, à l'idée d'un compromis entre l'Œil d'Osiris (œil humain) [92] et l'Œil d'Horus (œil de faucon), compromis forgé semble-t-il à cette époque, comme un indice d'alternance ou de complémentarité. L'Œil signifie que, tout en ayant des caractéristiques de l'œil humain, il est pourvu des qualités inhérentes au regard de l'espèce en question dans un rapport de quatre éléments humains pour deux éléments animaux, et représentant, sur le plan des proportions, un rapport de $^{60}/_{64}^{e}$ pour $^{3}/_{64}^{e}$.

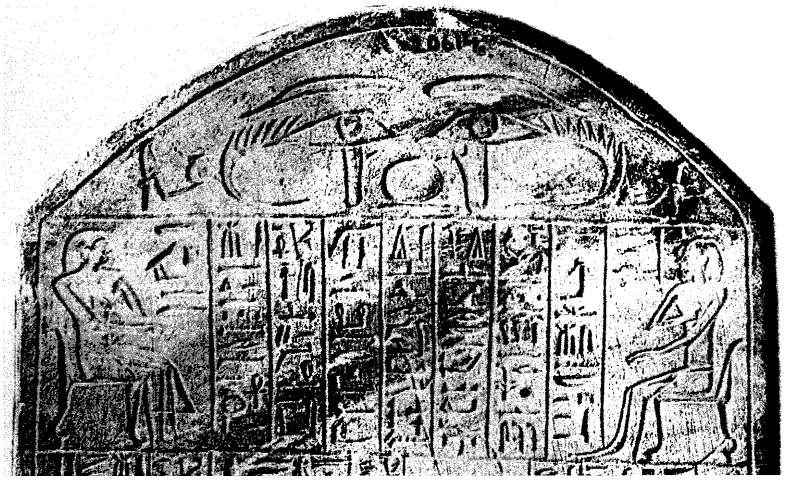


Fig. 8. Partie supérieure de la stèle du Moyen Empire CG 20614 (d'après H.O. LANGE, H. SCHÄFER, *CGC – Grab-und Denksteine* IV, pl. XLIX).

1.4.10. L'intérêt du concept de cet Œil est, me semble-t-il, sa capacité de mener une existence indépendante sur l'ordre de son propriétaire tout en continuant de posséder, sur le plan ontologique, les qualités humaines et animales de l'être dont il est issu, un être

[90] Voir, exemples à l'appui, la magnifique démonstration de G. BÉNÉDITE, « Faucon ou épervier », p. 20-21.

[91] Cf. *supra*, n. 17. Il se trouve que le hiéroglyphe correspondant à la partie animale de l'Œil *oudjat* () sert à écrire le mot *tj.t* qui signifie « image ou portrait » (*Wb* V, 238-240). D'où cette question-ci : ces taches de l'œil du faucon dénotent-elles une *marque de reconnaissance*, une *caractéristique intrinsèque* ?

[92] Il ne faut pas oublier, au sujet d'Osiris, que Plutarque rappelle qu'on représente son nom, selon Plutarque (*De Iside*, § 51), à l'aide d'un œil et d'un sceptre (Τὸν δ᾽ Ὄσιριν αὖ πάλιν ὀφθα ὀφθαλμῷ καὶ σκήπτρῳ). Mais c'est là une vision tardive de ce nom. En général, c'est plutôt un sceptre *ouas* et un Œil *oudjat* () (cf. *LGG* II, 528c, en particulier la référence 162 p. 533).

anthropomorphe, donc doté de mains [93], et à tête de Falconidé. Superposant la métaphore à la matérialité de l'être, il se mue ainsi en une autre entité divine, lionne à ses heures, totalement indépendante et en même temps complémentaire, puisqu'un dieu ne saurait vivre sans son Œil. Cette entité est féminine (cf. *supra*, § 1.1), car « œil » est le mot féminin égyptien :  *jr.t* [94]. Selon que son caractère est igné et dangereux, on appelle une telle entité, Œil de Rê (*Jr.t-Rˁ*) ; s'il est frais et apaisé, dito Œil d'Horus (*Jr.t-Ḥr*), encore que la démonstration n'en soit guère aisée comme on l'a vu. Pour résumer, s'affranchissant de son maître, l'Œil est une entité féminine, protéiforme, et en outre lumineuse, puissante, dangereuse, léonine, ignée et véloce et paradoxalement fraîche en temps utile, expliquant le mécanisme des saisons et des amplitudes thermiques sous le rapport du cycle des luminaires, propriété d'un Falconidé divin dont le vol quotidien, d'un horizon à l'autre, marque la vie de l'Humanité puisque l'atmosphère se trouve sous le contrôle de cet Œil fantasque. Le caractère irascible de l'Œil de Rê et sa dangerosité sont exprimés par le cobra qui sert de déterminatif à l'Œil [95], car on ne peut éviter l'idée que l'Œil *jr.t* fasse assonance avec *jˁr.t*, « uraeus » ou « cobra » [96]. L'Œil, d'ailleurs, n'est pas le seul à pouvoir mener une existence indépendante de son propriétaire. La main d'Atoum ou d'une divinité analogue, également au féminin, *ḏr.t* [97], souvenir du jaillissement originel de semence créatrice, évoluera en une force à part dont on suit les traces à l'Époque tardive, considérée comme l'épouse du dieu, jusque dans la titulature des Divines Adoratrices d'Amon, qui portent le titre de « Main divine » (*ḏr.t-nṯr*), souvenir de leur rôle d'épouses terrestres du dieu Amon-Rê, dans la mesure où elles représentent Tefnout [98], un des noms de la déesse Lointaine. Si on y regarde de plus près, cette Main divine n'est qu'un autre aspect de l'Œil (*ḏr.t // jr.t*), ne serait-ce qu'en nourrissant sa propre réflexion de la lecture des premiers paragraphes du Papyrus géographique du Delta [99]. Qu'elle soit représentée sous forme d'une Main ou d'un Œil, la Lointaine a vocation à prendre la tangente pour étendre au loin les volontés de son propriétaire et maître (à suivre).

---

[93] Les mains sont très importantes car elles sont préhensiles, ce que ne sont pas d'ordinaire les pattes des animaux ; elles permettent d'empoigner des armes ; cf. S.H. AUFRÈRE, « Dieux combattants et génies armés dans les temples de l'Égypte de l'époque tardive : archers, piquiers et lanciers », dans P. Sauzeau, Th. Van Compernolle (éd.), *Les armes dans l'Antiquité. De la technique à l'imaginaire*, Montpellier, 2007, p. 295-324, et spécialement p. 295.

[94] Ph. DERCHAIN, « Mythes », p. 52-53.

[95] Cf. Mythe de la Vache céleste : N. GUILHOU, *La vieillesse*, p. 8, col. 11-12.

[96] *LGG* I, p. 140a-141c. D'ailleurs, le jeu de mots *jr.t / jˁr.t* est souvent représenté iconographiquement car l'œil *oudjat* est parfois précédé d'un cobra dressé, éventuellement igné ou propulseur de venin. Voir B. GEORGE, « Drei altägyptische Wurfholzer », *The Museum of Mediterranean and Near Eastern Antiquities. Medelshavsmuseet. Bulletin Stockholm* 15, 1980, p. 7-15 (*non vidi*), à propos d'une arme de jet factice en céramique sur laquelle on voit une représentation de Ramsès II, un Œil *oudjat* et un cobra dressé.

[97] *LGG* VII, p. 627c-629a.

[98] *Ibid.*, p. 405c-408c.

[99] Cf. pDelta III, 8 – IV, 1 ; cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, § 8 (p. 9) ; et pDelta IV, 4 – V, 4 (*ibid.*, § 10, p. 10-12).

La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ? *

Charlène Cassier

LABEX Archimede – UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier 3, Montpellier, France

ASSOCIÉ À LA ROYAUTÉ DEPUIS LES HAUTES ÉPOQUES, le taureau est doté de qualités combatives et de capacités génésiques qui ont certainement favorisé l'accession de son espèce à la position privilégiée d'« unique » [1]. Dans différentes localités, un seul taureau était en effet reconnu comme le représentant vivant du dieu principal [2], médiateur entre le monde du divin et celui des hommes, il était particulièrement considéré par le roi et par le peuple. Au sein de l'espèce bovine, certaines femelles, moins connues, furent également distinguées des autres et étaient tout aussi nécessaires à la royauté. Hésat, la mieux documentée, est l'objet d'une première recherche sur ces vaches sacrées.

Hésat à Atfih

> « *Puis c'est le nome Aphroditopolite et la ville du même nom en Arabie, où est nourrie une vache blanche sacrée* » [3].

Strabon ne précise rien de plus sur ce nome Aphroditopolite qui devait plus ou moins correspondre à la XXII[e] et dernière *sepat* de Haute-Égypte, Méténou (). En effet, sa métropole, Aphroditopolis, était située sur la rive est (= en Arabie), vraisemblablement à l'emplacement même de l'ancienne capitale religieuse de la province,  , qui abritait un culte à Hathor. C'est aussi sur les ruines de cette métropole que s'élève l'actuelle Atfih ainsi que ses hameaux. Les travaux archéologiques qui y furent entrepris au début du XX[e] siècle ont

---

* Cet article a bénéficié du soutien du Labex ARCHIMEDE au titre du programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01.

[1] W.K. SIMPSON, « A Running of the Apis in the Reign of ʿAḥa and Passages in Manetho and Aelian », *Orientalia* 26, 1957, p. 139-142 ; cf. J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, *s. v.* « taureau », p. 560-601. Sur le terme « unique » et la condition de ces animaux, voir A. CHARRON, « Vie et mort des animaux sacrés » dans le catalogue de l'exposition *La mort n'est pas une fin. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre*, Arles, 2002, p. 174-181. Je remercie M. Frédéric Servajean pour sa relecture attentive de cet article.

[2] Pour les taureaux les plus importants voir L. GOLDBRUNNER, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, 2004 ; St. PORCIER, « Un taureau sacré Mnévis à Tell el-Amarna ? », *Egypte Afrique et Orient* 44, 2006, p. 35-40 ; D. DEVAUCHELLE, « La XXVI[e] dynastie au Sérapéum de Memphis », dans D. Devauchelle (éd.), *La XXVI[e] dynastie : continuités et ruptures. Promenade saïte avec Jean Yoyotte. Actes du colloque international organisé les 26 et 27 novembre 2004 à l'Université Charles-de-Gaulle - Lille 3*, Paris, 2011, p. 139-152. On se reportera à la bibliographie donnée par ces auteurs. Toute province reconnaissait en son dieu principal un démiurge et, souvent, un de ses aspects était le taureau : Amon à Thèbes, Thot à Hermopolis, Horus à Pharbaïtos, etc. ; cf. la recension de J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 569-571.

[3] STRABON, *Géographie*, Livre XVII, 1, (35), d'après P. CHARVET, J. YOYOTTE, *Strabon. Le voyage en Égypte*, Paris, 1997, p. 141.

confirmé les propos du géographe en révélant une nécropole dédiée à une vache sacrée, Hésat [4].

Le site identifié comme l'Hésateum se situe à l'est de la ville, au milieu des nécropoles civiles antiques et forme actuellement une sorte de L composé de 16 caveaux individuels bâtis en blocs de calcaire [5]. Chacun abrite un sarcophage, en calcaire également, dont la cuve est enfouie dans le sol : dans les caveaux les mieux préservés, seuls les rebords affleurent au niveau du pavement, ce qui donne l'impression que le couvercle repose à même le sol [fig. 1]. Ces sarcophages présentent des similitudes avec ceux découverts à Ermant dans les nécropoles de bovins [6] [fig. 2].

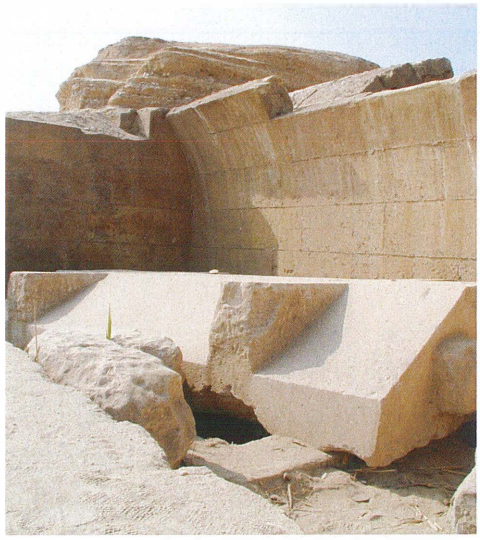


Fig. 1. Sarcophage en calcaire d'une vache Hésat dans son caveau, cuve enfouie dans le sol surmontée du couvercle (zone D de l'Hésateum) © MEFA



Fig. 2. Sarcophages en calcaire des vaches Hésat (zone D de l'Hésateum) © MEFA

[4] Ch. CASSIER, « Fouilles à Atfih au début du XX^e siècle », *ENiM* 4, 2011, p. 273-290.
[5] 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.
[6] Voir R. M●ND, O.H. MYERS, H.W. FAIRMAN, *The Bucheum*, II-III, *MEES* 41, 1934, p. 53-56 pour le vol. II et pl. CXXII-CXXVI pour le vol. III : types M.I., M.II. et M.IIa.

Aucune superstructure d'ensemble n'apparaît, comme si les tombes avaient été simplement recouvertes par le sable. À l'extérieur, des murs de briques crues les séparent les unes des autres créant ainsi un couloir d'entrée individuel pour chacune d'entre elles. Ces murs retenaient vraisemblablement le sable qui dissimulait les tombes précédentes et permettaient donc la construction successive des caveaux, ce qui implique qu'une fois la tombe scellée, celle-ci et le couloir qui la précède étaient définitivement condamnés et hors d'accès.

Actuellement, aucune inscription ou décoration n'est visible dans les caveaux ou sur les sarcophages. Pourtant, à l'origine, les tombes de vaches étaient décorées, comme le prouvent les relevés du début du XX^e^ siècle. Ils concernent deux tombeaux qui, au moment de leur découverte, devaient être bien identifiables, mais le site s'est dégradé au fil des décennies et leur localisation est aujourd'hui incertaine. Il est possible qu'il s'agisse des deux tombeaux situés dans la zone A de l'Hésateum qui, plus de cent ans après, ont presque totalement disparu, de sorte que les sarcophages qu'ils abritaient sont mis à nus [7]. Le reste de la nécropole (zones B à E), mis au jour à partir des années 80, a également souffert de dégradations : des blocs manquent dans les caveaux dont il ne reste parfois que le niveau d'assise, partout les cuves et les couvercles des sarcophages ont été fracassés, peut-être dès l'Antiquité. Il ne reste aucune trace d'ossements de bovin. Aujourd'hui, seules quelques inscriptions peintes en démotique apparaissent à l'extérieur des caveaux [8].

L'organisation cultuelle de l'Hésateum est peu documentée : d'après le registre du magasin archéologique, un mobilier votif épars composé d'effigies de vaches (bronzes et têtes en calcaire) a été découvert dans les années 90, tout comme semble-t-il un bloc aux noms d'Apriès. La British School of Egyptian Archaeology (BSAE), au début du XX^e^ siècle et la Mission Égypto-Française d'Atfih (MEFA), en 2009, ont découvert plusieurs blocs datant du Nouvel Empire et de la Troisième Période intermédiaire remployés dans les tombes de vaches. L'un représente une divinité bucéphale qui pourrait être l'Hathor d'Atfih d'après ce qui reste de la légende [9]. Ces blocs proviendraient de monuments royaux détruits pour permettre le creusement des fosses abritant les tombes de l'Hésateum ; probablement dédiés à Hathor sous son aspect bovin, ils consacraient ainsi ce lieu destiné à inhumer des vaches.

Bien que la datation de la nécropole soit rendue difficile par le manque d'informations épigraphiques, la fin de la période dynastique ou le début de l'époque ptolémaïque sont suggérés pour la zone centrale A, le reste de la nécropole (zones B à E), qui s'organise autour, daterait de l'époque ptolémaïque [10].

---

[7] Les relevés sont dus à A. KAMAL, « Fouilles à Atfih », *ASAE* 9, 1908, p. 113-117 et W.M.Fl. PETRIE, E. MACKAY, *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, Londres, 1915, p. 38, pl. XL-XLV. Pour leur localisation dans l'Hésateum voir Ch. CASSIER, *ENiM* 4, 2011, p. 281-287 et MEFA, *ENiM* 3, 2010, p. 156, fig. 8 pour une photographie de la zone A. Une nouvelle étude de ces deux tombes est en préparation. Les tombeaux découverts dans les années 80-90 étaient aussi décorés mais il n'en existe aucune publication, voir *BIA* 4, 1991, p. 40 : « La mission y a découvert 15 tombes (...) Les parois de ces tombes ont conservé des restes de décors polychromes ainsi que quelques chambres qui étaient consacrées aux visiteurs ».

[8] MEFA, *ENiM* 3, 2010, p. 139 et 150.

[9] Pour le bloc aux noms d'Apriès : M.A. EL-TONSSY, « Some Unpublished Monuments from Atfih Necropolis », *SAK* 42, 2013, p. 349-350 et pl. 28 ; W.M.Fl. PETRIE, E. MACKAY, *op. cit.*, p. 38 et pl. XL pour la découverte de blocs aux noms de Ramsès II et d'Osorkon I^er^ ; MEFA, *ENiM* 3, 2010, p. 141-149, 161-165 pour les blocs datant de la Troisième Période intermédiaire, p. 145-146, 163, bloc AM/08/11/29/3 pour Hathor d'Atfih à tête de vache.

[10] Si, à l'instar des Apis, les Hésat ont bénéficié de sarcophages en pierre seulement à partir de la XXVI^e^ dynastie (cf. D. DEVAUCHELLE, « La XXVI^e^ dynastie au Sérapéum de Memphis », p. 142), des caveaux vides à la suite de la disparition des cercueils en bois auraient été retrouvés, aucun ne correspond actuellement : l'Hésateum, dans son état actuel, ne peut donc pas être antérieur à cette dynastie. La zone A semble être la plus ancienne du site (cf. MEFA, *ENiM* 3, 2010, p. 150 et fig. 2 p. 152), le sarcophage 16 daterait en effet de la fin de l'époque

Les Hésat devaient être pourvues d'un matériel funéraire, à l'instar d'autres bovins sacrés [11], c'est ce que semble confirmer le pillage de tous les tombeaux de l'Hésateum et le fracassement systématique de tous les sarcophages. Plusieurs tables d'offrandes, dont certaines fragmentaires, auraient été retrouvées à l'entrée des tombes dans les années 90 [12] mais une seule stèle est connue à ce jour. Présente dans les collections du Musée Égyptien du Caire dès la fin du XIX^e^ siècle [13], elle fut publiée par W. Spiegelberg [14]. Elle est datée du règne de Ptolémée Sôter I^er^ et est peut-être à associer à la vache qui fut inhumée dans le sarcophage n°15 de la zone A de l'Hésateum. Bien que très lacunaire, elle offre tout de même plusieurs renseignements sur Hésat. Sa mort y est en effet annoncée et ses rites funéraires relatés. Le style est plus narratif que celui des stèles contemporaines des Apis et des Boukhis mais on trouve aussi des éléments identiques [15] : la date de la mort du bovin, la qualification de « majesté », la sortie de son *ba* vers le ciel. En revanche, ne sont pas (plus ?) mentionnées : sa mère, sa date de naissance ou encore celle de son installation en tant qu'animal sacré. De même, la vache n'est pas désignée comme « *ba* vivant (*bꜣ ꜥnḫ*) » ou « réplique (*wḥmw*) » d'une divinité.

Elle est nommée « Isis-Hésat-Sôthis souveraine des étoiles (*ḥqꜣ.t ꜥnḫ.w*) » (cintre, l. 1), « la majesté (*ḥm.t*) Hésat » (l. 2), « la majesté (*ḥm.t*) Isis-Hésat » (l. 3) comme dans les tombes décorées découvertes au début du XX^e^ siècle et, semble-t-il, dans la documentation papyrologique [16]. Le contexte funéraire suggère que le nom « Isis » est lié à l'état défunt de Hésat, de la même manière que tout mort, humain ou animal, ayant bénéficié de rituels devient un Osiris. Toutefois, elle est également désignée comme « *ba* d'Isis » (l. 6 et probablement l. 3), ce qui laisse supposer qu'elle en était l'hypostase de son vivant et/ou une de ses manifestations une fois morte. L'emploi de *ḥm.t* souligne en tout cas son caractère sacré. Devenue une Isis, la vache se trouve également associée à une autre manifestation de la déesse, Sôthis, l'étoile Sirius annonciatrice de la crue qui peut prendre une apparence bovine [17]. Par ce jeu d'associations, la défunte Hésat devient la « souveraine des étoiles

---

dynastique (il ressemble aux premiers sarcophages des nécropoles d'Ermant, cf. *supra*) et le sarcophage 15 pourrait être celui de la vache morte sous le règne de Ptolémée Sôter I^er^ (cf. *infra*). En ce qui concerne les zones B à D, on peut supposer qu'il n'y a pas eu d'interruption dans l'inhumation des vaches. Il y a en tout 14 sarcophages, si l'on considère qu'une vache vivait en moyenne 18 ans (à l'instar d'un taureau, cf. J .VERCOUTTER, « Une épithète royale inédite du Sérapéum », *MDAIK* 16, 1958, p. 340 pour Apis et Boukhis) on obtient 252 ans d'occupation de la nécropole ; or il y a environ 255 ans entre le début du règne de Philadelphe et la fin de celui de Cléopâtre VII. Quant à la zone E, elle présente les restes d'une structure qui pourrait être une chapelle cultuelle datant également de la période ptolémaïque.

[11] Sur ce sujet, voir A. Charron (dir.), *La mort n'est pas une fin. Pratiques funéraires en Égypte d'Alexandre à Cléopâtre. Catalogue de l'exposition 28 septembre 2002-5 janvier 2003*. Musée de l'Arles antique, 2002, p. 211-212 ; A. DODSON, « The Canopic Equipement from the Serapeum of Memphis », dans A. Leahy, J. Tait (éd.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith*, *Occasional Publications* 13, Londres, 1999, p. 59-75.

[12] M. A. EL-TONSSY, *SAK* 42, 2013, p. 352-353 et pl. 29.

[13] G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 16, 1894, p. 127-128 ; A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines* I-II, CGC, 1904-1905, p. 158-159 et pl. 53, CG 22180. Le journal d'entrée indique la Basse-Égypte comme provenance mais la stèle a certainement été découverte près d'Atfih. Khaled El-Enany, que je remercie, me signale qu'il aurait pu y avoir une confusion entre une Charqiyah et une ville nommée Itfîh (=el-Itfîhîyah) en Basse-Égypte et une Charqiyah située dans la région d'Atfih, au sujet de cette confusion voir J. MASPERO, G. WIET, *Matériaux pour servir à la géographie de l'Égypte*, *MIFAO* 36, 1914-1919, p. 21-22 et 112.

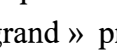
[14] W. SPIEGELBERG, « Ein Denkstein auf den Tod einer heiligen Isiskuh », *ZÄS* 43, 1906, p. 129-135.

[15] À titre de comparaison, voir le tableau de L. Goldbrunner (*op. cit.*, p. 82) pour le taureau Boukhis.

[16] Voir A. KAMAL, *ASAE* 9, 1908, p. 113-117 et W.M.Fl. PETRIE, E. MACKAY, *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, pl. XL-XLV ; pour la papyrologie, notamment pour la désignation de « Sôthis » voir *infra*.

[17] Pour Sôthis sous l'apparence d'une vache en tant que « *bꜣ n 3s.t* » et « *ꜥꜣ.t n p.t rsy* » voir P. du BOURGET, L. GABOLDE, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, p. 82-83, p. 314, n°89 et 90 ; en tant que vache

ꜥnḫ.w » (cintre) [18]. A-t-on voulu faire un lien entre Hésat, *ba* d'Isis, « maîtresse » [19] du territoire septentrional qui marque la sortie du flot de la crue de Haute-Égypte et Sôthis, autre *ba* d'Isis, qui y annonce son arrivée dans le territoire le plus méridional ? La finalité des rituels relatés dans cette stèle serait alors de faire de la vache morte une Isis-Hésat-Sôthis protectrice de la crue.

L'importance accordée à la vache est marquée par l'annonce de sa mort aux principaux prêtres de la province : le  , nom du « grand » prêtre d'Hathor et le  , probable desservant d'Osiris (l. 2 et 5-6), le premier étant également présent aux cérémonies funéraires (l. 7). Le culte des vaches défuntes était peut-être rendu dans *Hout-Hésat* (l. 8). Dans la mesure où les tombes de l'Hésateum n'ont pas encore révélé de stèles *in situ*, ni aucun emplacement où elles auraient pu être encastrées, il est possible qu'elles aient été déposées dans un même endroit, dans une galerie ou encore dans cet éventuel temple funéraire [20].

La fin de la stèle indique un nombre d'années (13) qui pourrait être le temps durant lequel la vache vécut à Atfih (l. 14-15). Le nom « Méhet-ouret » qui apparaît à la ligne 16 a été mis en relation avec la recherche de la nouvelle Hésat [21]. Puisqu'il est peu probable que cette jeune vache ait eu un prénom auparavant, la mention de Méhet-ouret serait plutôt due à des rites, soit funéraires soit liés à l'installation de la vache en tant qu'animal sacré [22].

Malgré une nécropole relativement imposante, il existe très peu de données sur l'entretien de cette vache de son vivant. Elle avait peut-être son propre personnel. Une statuette, qui la représente anthropomorphe et bucéphale, lui est en effet dédiée par un « prêtre-*ouâb*, préposé aux secrets de Hésat »  [23]. Il est possible aussi que ce personnage ait été rattaché à son culte funéraire.

Plusieurs mentions de la vache sacrée vivant dans le nome Aphroditopolite ont déjà été relevées dans la documentation papyrologique grecque [24]. Parmi les archives de Zenon se trouve une lettre datant du règne de Ptolémée II Philadelphe adressée à Apollonios par « les prêtres d'Aphrodite » [25]. Ils réclament les 100 talents de myrrhe accordés par le roi pour l'inhumation d'une Hésat (Ἔσεις, Ἔσιν) apparemment morte hors de son nome. L'animal se

---

« souveraine des *baou* des étoiles-*ânkhou* (*ḥnw.t bꜣ.w ꜥnḫ.w*) » : *Dend.* X, 255, 8-11, pl. 115 ; pour une autre représentation de Sôthis vache : *Dend.* IV, 215, 21 et fig. 3.

[18] Cf. W.M.Fl. PETRIE, E. MACKAY, *op. cit.*, pl. XLI, n°4 : « maîtresse des étoiles *ꜥnḫ.w* » et pl. XLIV, n°130, « qui est à la tête des étoiles *ḫꜣbꜣs.w* ».

[19] Hésat est « souveraine de Méténou » (*Ibid.*, pl. XLI, n°21 et pl. XLIV n°128) et « maîtresse de Méténou » (*Ibid.* pl. XLIV n°136).

[20] D'après A. Mariette (*Le Sérapéum de Memphis*, Paris, 1857, p. 5), à partir de la XXX^{e} dynastie, les stèles des Apis ne sont plus encastrées dans les caveaux des taureaux correspondants mais à proximité de l'entrée de la galerie d'accès.

[21] W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 43, 1906, p. 133 et G. ROEDER, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten. Die Ägyptische Religion in Texten und Bildern* III, Zürich, Stuttgart, 1960, p. 355.

[22] La mention de l'installation apparaît à la fin sur les stèles de taureaux contemporaines, voir L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 82.

[23] Voir le catalogue de la Fondation Gandur pour l'Art : *Les bronzes égyptiens*, Berne, 2014, p. 156-159 et p. 268, n°41 (FGA-ARCH-EG-31). La provenance de cet objet est inconnue.

[24] Voir P.W. PESTMAN, *Greek and Demotic Texts from the Zenon Archive*, *P.L.Bat* XX A, 1980, p. 189-190. Je remercie Adrienn Almásy pour l'aide qu'elle m'a apportée concernant ces textes en grec. Voir également, A. GEISSEN, M. WEBER, « Untersuchungen zu den ägyptischen Nomenprägungen IV. 17.-22. Oberägyptischer Gau », *ZPE* 151, 2005, p. 300-304, pl. IV : les quelques monnaies connues du nome Aphroditopolite ne présentent pas l'effigie d'une vache mais celle d'une Isis-Hathor anthropomorphe.

[25] Vers le 9 janvier 257 av. J.-C. : P.W. PESTMAN, *op. cit.*, p. 188-194, n°50.

trouvait probablement à Philadelphie puisque la missive en provient et que les prêtres ne mentionnent pas d'autre lieu. Cette localité abritait aussi un culte à l'Horus de la XXII[e] province de Haute-Égypte, Harmotès [26], l'animal sacré a donc pu y être amené pour une cérémonie religieuse.

Le papyrus grec BGU VI 1216 [27] mentionne plusieurs lieux situés dans le nome Aphroditopolite et apporte quelques renseignements sur sa vache sacrée Hésat (Ἔσειτος) : le terme ἀείζωος « vivant éternellement » et la mention d'Isis (θεᾶς μεγίστης) qui le suit (l. 32-33, 113-114) confirment d'une part son statut sacré et d'autre part son association avec la déesse ; Hésat est elle-même qualifiée de θεὰ μεγίστη (l. 55). Un espace attaché à un temple de premier ordre (πρώτων ἱε[ρῶ]ν) était destiné à l'entretien de Hésat (τροφὴν). Seuls des prêtres pouvaient y accéder car il ne devait pas être souillé, il jouissait de l'immunité et n'était donc pas taxé [28]. D'après ce document, cet espace était de plusieurs centaines d'aroures soit une superficie d'environ 1,6 à 1,7 km² (l. 30-42, 55-56, 113-117) [29].

Pour terminer, il faut citer un papyrus datant de 98 av. J.-C. qui donne une liste d'animaux sacrés associés à des localités, essentiellement des bovins mâles et femelles. Des vaches sont mentionnées parmi lesquelles « Sôthis πεχις dans Aphroditopolis » :

> Βόες δὲ [εἰσίν:] Σωτις πεχις ἐν [Ἀφροδ]ίτης πόλει καὶ [...] ἐν Φερμοῦφι [Μενδ]ησίου καὶ Ἧχις [... ἐ]ν Ἀφροδίτης πό[λει τοῦ Προ]σωπείτου καὶ Ἰ″σι[δος πόλ]ει τοῦ Σεβεννύτου.
>
> « Les vaches [sont] donc : Sôthis *pechis* dans [Aphrod]itopolis et [...] dans Phermouphi du [Mend]ésien et Héchis [... d]ans Aphroditopo[lis du Pros]ôpite et Isi[dospol]is du Sébennytique » [30].

Même si le nom de Hésat n'apparaît pas, celui de Sôthis rappelle les mentions de la stèle et des caveaux décorés. Le mot πεχις pose un problème de traduction, il pourrait s'agir d'un mot égyptien transcrit en grec, peut-être une épithète de la vache [31].

---

[26] Pour le culte d'Harmotès à Philadelphie : C.J. MARTIN, « A Demotic Land Lease from Philadelphia : P.BM 10560 », *JEA* 72, 1986, p. 161, 165, l. 11 et p. 168 n. 8. Voir E. LÜDDECKENS, *Ägyptische Eheverträge*, *ÄbAbh* 1, 1960, p. 148-153 (P.Michigan 4526) pour un document provenant de Philadelphie mentionnant Hathor maîtresse d'Atfih.

[27] 110 av. J.-C. : Berlin, Ägyptisches Museum, P. 11883 a-b = *BGU* VI, 1216, p. 14-21 ; voir W. SPIEGELBERG, « Ägyptologische Beiträge », *APF* 7, 1924, p. 183-185 ; P. BOTTIGELLI, « Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico », *Aegyptus* 21, 1941, p. 51-54 ; H. CUVIGNY, *L'arpentage par espèces dans l'Égypte ptolémaïque d'après les papyrus grecs*, *PapBrux* 20, 1985, p. 70-72.

[28] Sur ces terrains produisant notamment la nourriture destinée aux animaux sacrés, voir D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BiEtud* 59, 1972, p. 66-71 (61). Sur l'immunité des terres des dieux : Cl. PRÉAUX, *L'économie royale des Lagides*, Leyde, 1939, p. 486-488.

[29] Le papyrus indique un total de 625 aroures (l. 42) pourtant le décompte est égal à 585 : 435 (l. 40)+150 (l. 42). 1 aroure étant environ équivalent à 2735,29 m^2 on obtient soit une superficie de 1 709 556,25m^2 (625 x 2735,29), soit une superficie de 1 600 144,65 m^2 (585 x 2735,29).

[30] P. Lund III.10 = SB V 8750, II, 11-26 : K. HANELL, « *Aus der Papyrussammlung der Universitätsbibliothek in Lund* », *BSLL* 5, 1938, p. 140-142 ; voir J. QUAEGEBEUR, « Pour un inventaire raisonné des données relatives à la religion égyptienne d'après les sources documentaires grecques », dans W.F. Reineke (éd.), *Acts of the First International Congress of Egyptology, Cairo, October 2-10 1976*, *SGKAO* 14, 1979, p. 537-538. Pour la vache Ἧχις = Akhet : Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation*, *BSAK* 6, 1991, p. 359-361. Pour l'Aphroditopolis du Prosôpite, voir STRABON, *Géographie*, Livre XVII, 1, (20), d'après P. CHARVET, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 115.

[31] Phonétiquement, πεχις pourrait en effet se décomposer en deux mots : π ou πε pour *pꜣ* ou *pr* et εχις ou χις pour *ꜣḫ.t* ou *jꜣḫ.t*. Si le second mot est féminin, le premier ne peut pas être une transcription de l'article masculin singulier *pꜣ*. Il s'agirait alors de *pr*, qui en démotique se note également *pꜣ* (CDD P (10:1), p. 4 et 55 et cf. K. VANDORPE, *Egyptische geografische elementen in Griekse transcriptie*, Louvain, 1988, p. 62, travail inédit

Hésat et Atfih

Les données archéologiques datent actuellement la zone A, supposée être la plus ancienne de l'Hésateum, de la fin de l'époque dynastique - début époque ptolémaïque. Puisque des tombes relatives à d'autres bovins sacrés existent ailleurs en Égypte au Nouvel Empire, il convient de s'interroger sur l'existence d'une Hésat à cette période.

De l'Ancien Empire jusqu'au Moyen Empire, cette dernière est documentée de manière redondante comme mère nourricière, son nom étant déterminé aussi bien par une femme que par une vache debout ou couchée [32]. Sa « théologie » semble surtout se développer à partir du règne d'Hatchepsout. Des changements sont d'abord perceptibles dans la graphie même de son nom : l'oiseau  (G39) à tendance à être remplacé par le signe  (Q1) et le déterminatif est une vache couchée, souvent gainée, dont les cornes sont ornées du disque solaire parfois surmonté des deux hautes plumes. Un bel exemple se trouve à Karnak, dans la deuxième salle nord d'Hatchepsout [33]. La scène est martelée mais le passage suivant a été préservé :



« [Celle qui a été allaitée] par Isis la mère du dieu, celle qui a été nourrie par Hésat la grande ».

Hésat est également présente en plusieurs endroits du complexe funéraire de la souveraine à Deir al-Bahari. Elle est en effet mentionnée dans un texte lacunaire qui jouxte la scène de naissance royale et est peut-être à identifier avec une des vaches représentées. Dans la chapelle qui lui est dédiée, Hathor apparaît plusieurs fois sous l'apparence d'une vache léchant la main du roi en reconnaissance de sa légitimité et deux des légendes la nomment : « la maîtresse de Dendara », celle qui a engendré la souveraine en tant que « Hésat » et « celle qui est à la tête de Thèbes, Hésat la mère du dieu » [34]. Enfin et surtout, dans le vestibule de cette même chapelle, niche nord, Hésat, humaine, sur la paroi ouest, fait face à Hathor maîtresse d'Atfih bucéphale sur la paroi est [35]. La première est qualifiée de « mère du dieu »,

---

mais néanmoins disponible sur le site www.trismegistos.org). *Pechis* correspondrait alors à une transcription de *Pr-jꜣḥ.t*, un toponyme, la « Demeure-de-la-Lumineuse », plusieurs fois associé à la XXII[e] province de Haute-Égypte et qui pourrait être le nom du grand temple. Hathor maîtresse d'Atfih et Hésat sont en effet tour à tour « celle qui préside à  » : *Edfou* V, 184, 7 et *Dend.* XII, 80, 16 ; *Dend.* XII, 116, 12 et *Dend.* IX, 181, 3 avec variantes graphiques. Il serait donc question de « Sôthis (de la) Demeure-de-la-Lumineuse dans Aphroditopolis ».

[32] Hésat est la mère nourricière des dieux et des défunts (ex. : *Pyr.* § 1029c et 2080e ; *CT* III, 61c, *CT* IV, 350a et *CT* IV, 366a). Son nom est déterminé par une vache depuis au moins l'Ancien Empire (ex. connu le plus ancien : sarcophage Caire CG 1790, cf. L. BORCHARDT, *Denkmäler des alten Reiches* II, CGC, 1964, p. 211 et pl. 112). Il peut aussi être déterminé par une femme : *CT* III, 61c (B2L) ; *CT* V, 384e (B3L) et parfois par les deux : *CT* IV, 350a (plusieurs ex.) ; *CT* VI, 218j (S1C). À l'Ancien Empire, plusieurs fonctions en rapport avec Hésat sont connues (ex : « *mdw* Hésat » : D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom* I, *BAR-IS* 866, 2000, p. 454-455, n° 1700, concernant ce titre rien ne confirme que la stèle de Méryka (règne de Qa) mentionne Hésat, cf. W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 230 et 232, n. l). Ces fonctions sont peut-être liées à une statue de culte. Il faut noter qu'une boisson nommée *ḥḳ.t Ḥsꜣ.t* apparaît fréquemment dans les listes d'offrandes à partir du Moyen Empire (*infra*).

[33] Paroi nord, soubassement d'une scène dans laquelle la souveraine présentait une offrande à Amon : P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*[2], *RAPH* 21, 2006, p. 149-150.

[34] Respectivement, E. NAVILLE, *The Temple of Deir el-Bahari* II, *MEEF* 14, 1896, pl. 53 (= *Urk.* IV, 230, 14) ; *id.*, *The Temple of Deir el-Bahari* IV, *MEEF* 19, 1901, pl. 94 (= *Urk.* IV, 238, 14) et pl. 96 (= *Urk.* IV, 239, 3).

[35] N. BEAUX, *La chapelle d'Hathor. Temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari I*, *MIFAO* 129, 2012, p. 68-74, pl. 18-19. Bien que son nom puisse être déterminé par une femme aux époques antérieures, Hésat est rarement et tardivement représentée sous cette apparence : voir A. RICKERT, *Gottheit und Gabe: eine ökonomische*

la seconde de « maîtresse du ciel, souveraine du Double-Pays ». Le fait qu'elles soient présentées ensemble dans cette niche et qu'elles aient échangé leurs apparences montre leur association. C'est aussi la première attestation associant Hésat et Atfih. Cependant, l'ensemble a bénéficié de restaurations difficiles à dater [36].

Les changements notables dans la graphie du nom de Hésat [37], son association à Atfih et l'intérêt que la souveraine lui témoigne, seraient des indices de l'existence d'un animal vivant à Atfih dès le règne d'Hatchepsout. À moins qu'il ne s'agisse que d'une statue de culte. En effet, les relations entre Hésat et la XXII[e] province de Haute-Égypte ne sont plus documentées après ce règne et jusqu'à la fin de la période dynastique, ce qui contredit l'hypothèse d'une vache sacrée vivante [38]. Toutefois, il faut prendre en considération que le site a lui-même livré très peu d'informations relatives au Nouvel Empire [39].

Pour l'heure, il faut se référer aux textes d'époque gréco-romaine pour constater à nouveau une association entre Hésat et la dernière province de Haute-Égypte : elle y est désignée comme *mw.t-nṯr n Mtnw* et est associée à Hathor d'Atfih [40].

Une « unique » femelle...

Grâce aux recherches consacrées aux taureaux sacrés, il est possible de mettre en exergue plusieurs caractéristiques relatives à un animal sacré unique. Celles exposées ci-après peuvent, dans une certaine mesure, être appliquées à la vache Hésat.

Un animal sacré unique est le réceptacle vivant d'un démiurge

Chaque taureau sacré est avant tout la manifestation (*bꜣ*), la réplique (*wḥmw*), en somme le réceptacle vivant du démiurge de sa localité : Apis est celui de Ptah à Memphis, Mnévis est celui de Rê à Héliopolis, Boukhis est celui de Montou-Rê à Ermant.

Dans la mesure où Hathor est le démiurge d'Atfih, la vache sacrée Hésat devait être son réceptacle. En effet, si l'on s'attache à l'apparence bovine que peut prendre la maîtresse

---

Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo, *SSR* 4, 2011, p. 125-131 (= Opet I, 227 ; KO II, n°64) ainsi que É. DRIOTON, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925)*, *FIFAO* 3/2, 1926, p. 52-53, n°120 et *Edfou* III, 151, 3-5 et pl. 67. Unique représentation bucéphale d'Hathor dans le monument, ce modèle iconographique semble se développer au début de la XVIII[e] dynastie : J. BERLANDINI, « La déesse bucéphale : une iconographie particulière de l'Hathor memphite », *BIFAO* 83, 1983, p. 33-50.

[36] N. BEAUX, *op. cit.*, p. 7-8. L'auteur précise que des corrections semblent avoir été réalisées dès le règne d'Hatchepsout et que le travail de restauration, visible en plusieurs endroits de la chapelle, pourrait s'étaler jusqu'à la période post-amarnienne. Cet échange d'apparences évoque la déesse décapitée dans la XXII[e] province de Haute-Égypte et dont la tête est remplacée par celle d'une vache mais ce récit mythologique est connu par des données tardives (J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 124, 132 [XII, 22-XIII, 10 et XXI, 1-9]). Il résulte peut-être d'une longue élaboration théologique dans laquelle s'intègre cette association au complexe funéraire d'Hatchepsout.

[37] La graphie de Hésat avec  (Q1) semble se généraliser au Nouvel Empire mais existerait déjà durant la Deuxième Période intermédiaire : voir W. GRAJETZKI, *Harageh: an Egyptian Burial Ground for the Rich around 1800 BC*, Londres, 2004, p. 50.

[38] Au temple d'Hibis, deux déesses bucéphales et une vache debout sur un socle sont en relation avec la XXII[e] province de Haute-Égypte mais les textes ne permettent pas de savoir s'il s'agit de Hésat ou encore d'une vache vivante ou d'une statue de culte : N. DE GARIS DAVIES, *The temple of Hibis in el Khārgeh Oasis* III, *PMMA* 17, 1953, p. 8-9, pl. 3 (VII) et E. CRUZ-URIBE, *Hibis Temple Project* I, San Antonio, 1988, p. 19-20.

[39] Kh. EL-ENANY, « Une statuette privée d'Atfih », *ENiM* 6, 2013, p. 27-32.

[40] Voir *MamEdfou*, 114, 16 ; *Edfou* II, 154, 9 et pour son association avec Hathor maîtresse d'Atfih particulièrement *Edfou* III, 287, 16 ; *Dend.* IX, 181, 5-6 et *Dend.* XII, 117, 4.

d'Atfih et au fait qu'elle est une déesse maternelle [41], il est logique que la vache ait été choisie comme animal dans lequel elle pouvait s'incarner. Leur association, dans le complexe d'Hatchepsout et plus tard dans les processions géographiques, en serait le témoignage. En outre, à l'instar du clergé de Ptah qui assure le rituel funéraire d'Apis à Memphis [42], celui d'Hathor, par l'intermédiaire de son grand prêtre et du « préposé au secrets de la maîtresse d'Atfih », est mentionné dans la stèle de la vache. Il est vrai qu'Hathor n'apparaît pas dans les tombes décorées, peut-être simplement parce que ces lieux ne concernent plus son réceptacle vivant. La documentation reste tout de même imprécise et, à l'heure actuelle, force est de constater qu'aucune attestation ne fait clairement de Hésat le *ba* vivant ou la réplique d'Hathor d'Atfih.

Cette vache, morte ou vive, est principalement associée à Isis dans la papyrologie grecque, mais d'autres documents insistent aussi sur le fait qu'Isis est Hathor [43]. Il est donc possible qu'elle ait été dans un premier temps l'animal d'Hathor puis, dans un second, celui d'Isis (ou Hathor-Isis), lorsque son culte s'est propagé dans toute l'Égypte, éclipsant celui des anciennes déesses locales.

À ces élaborations théologiques complexes s'ajoute également l'entité Isis-Hésat qui, en plus d'être le nom de la vache défunte (*supra*), existe aussi hors contexte funéraire. Elle apparaît notamment dans le renouvellement du pouvoir royal, comme dans la représentation de la fête-*sed* d'Osorkon II [44]. Si l'association entre Isis et Hésat est clairement établie, aucun indice ne permet ni de mettre en relation cette entité avec la XXII^{e} province de Haute-Égypte ni de savoir s'il est question d'un animal vivant ou d'une statue de culte [45].

Un animal sacré unique est choisi d'après des critères physiques

Les particularités physiques des différents taureaux sacrés ont principalement été rapportées par les auteurs classiques [46]. D'après Strabon la vache sacrée d'Aphroditopolis était blanche (λευκὴ βοῦς ἱερά) mais les représentations de Hésat sont très rares et aucune, ni aucun texte, ne permettent réellement de confirmer les propos du géographe [47].

---

[41] Cf. *supra* dans la niche de la chapelle d'Hathor à Deir al-Bahari. Une stèle de particulier, de provenance inconnue, présente dans le cintre deux divinités dos à dos, comme le texte est adressé à Hathor maîtresse d'Atfih, on suppose qu'elle est représentée sous ses deux principales apparences : vache et femme, voir E. CRUZ-URIBE « Varia », *Serapis* 7, 1981-1982, p. 1-22. Dans les temples d'époque gréco-romaine, elle est présente parmi les sept Hathors, les nourrices du dieu enfant, par ex. *MamEdfou*, 30, 2 et pl. 15 ; 130, 5-12 et pl. 31.

[42] A. Charron (dir.), *La mort n'est pas une fin,* p. 204.

[43] J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*, *CNIP* 17, 1998, p. 166-169 et pl. 13-13A (X3, l. 11) ; *Edfou* I²/3, 343, 16-17, *Edfou* V, 184, 6. D'après *BGU* VI, 1216, l. 87-89 et 100-101, certaines terres d'Aphroditopolis sont consacrées à « Hathor maîtresse d'Atfih, Isis (θεᾶς μεγίστης) ».

[44] Isis-Hésat est en effet le nom de deux vaches représentées lors de l'événement : E. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis (1887-1889)*, *MEEF* 10, 1882, pl. IX, n°4 et 5 et W. BARTA, *Die Sedfest-Darstellung Osorkons II. im Tempel von Bubastis*, *SAK* 6, 1978, p. 25-42, pl. I-IV. Voir aussi la mention de Isis-Hésat dans J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An [Brooklyn Museum 47.218.50]*, *BiEtud* 52, 1972, XII, 4 et *id*., planches de l'ouvrage, *WilbMon* 7, 1974, pl. IX-IXA.

[45] Le rapprochement entre Isis et Hésat est remarquable dès le début du Nouvel Empire et notamment dans les changements graphiques du nom de cette dernière, voir *supra* et J. OSING, « Isis und Osiris », *MDAIK* 30/1, 1974, p. 97-99.

[46] Bien que ces marques ne correspondent pas toujours aux représentations des animaux sacrés : R.L. VOS, « Varius Coloribus Apis. Some Remarks on the Colours of Apis and other Sacred Animals », dans W. Clarysse *et al*., (éd.), *Egyptian Religion the Last Thousand Years* I. *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, *OLA* 84, 1998, p. 708-718.

[47] Un ostracon conservé au Fitzwiliam Museum de Cambridge (E.GA.4760.1943) représente une vache blanche non identifiée, parée d'un disque solaire entre les cornes et d'un collier *ménat*. La provenance et la datation de cet

Au contraire, dans la tombe de Ramsès III, une vache qui semble être Hésat est représentée entièrement noire [48]. Dans la mesure où cette couleur est celle des laitières [49], elle est parfaitement adaptée pour Hésat, grande pourvoyeuse de lait. Mais cette apparence pourrait n'être due qu'au contexte funéraire, en effet rien ne prouve qu'il s'agisse de la représentation d'une réelle vache sacrée, son existence n'étant pas assurée au Nouvel Empire. De plus, le blanc est une couleur souvent mise en relation avec Hésat.

En effet, à partir de la Première Période intermédiaire, une boisson *ḥḏ.t* est associée à son nom, l'ensemble formant vraisemblablement un mot composé,  désignant le lait [50]. Elle devient même à l'époque gréco-romaine la « souveraine du lait-blanc » [51]. Enfin, dans le Livre du Fayoum, un hippopotame femelle nommé *Ḥḏ.t* et résidant dans le lac du Fayoum est associé à la maîtresse d'Atfih [52]. En revanche, si des vaches blanches sont bien attestées dans les textes funéraires, leur lien avec Hésat n'est pas assuré [53].

Le seul renseignement concernant l'Aphroditopolite que donne Strabon est la couleur de sa vache sacrée, c'est aussi le seul bovin dont il précise la couleur. Pourquoi aurait-il pris la peine de mentionner un fait incertain ? Le blanc, associé à la luminosité aussi bien dans la culture égyptienne que grecque, devait probablement être une des particularités physiques de Hésat [54], elle la distinguait des autres vaches plus communes.

---

objet sont incertaines mais il faut peut-être y reconnaître une représentation de la vache sacrée d'Atfih, voir http://data.fitzmuseum.cam.ac.uk/id/object/59171.

[48] J.-Fr. CHAMPOLLION, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie. Notices descriptives conformes aux manuscrits autographes rédigés sur les lieux*, I, Paris, 1844, p. 407 et tout récemment W. HOVESTREYDT, « Sideshow or not ? On the Side Rooms of the First Two Corridors in the Tomb of Ramesses III », dans B.J.J. Haring, O.E. Kaper, R. van Walsem (éd.), *The Workman's Progress Studies in the Village of Deir el-Medina and Other Documents from Western Thebes in Honour of Rob Demarée*, *EgUit* 28, 2014, p. 124 et 132, fig. 13 (je remercie Jérôme Gonzalez pour m'avoir signalé cette référence).

[49] P. VERNUS, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, *s. v.* « bovins », p. 502.

[50] R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch* I. *Altes Reich und Erste Zwischenzeit* (*HannLex* 4), *KAW* 98, 2003, p. 917 {22467} et *id.*, *Ägyptisches Wörterbuch* II. *Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit* (*HannLex* 5), *KAW* 112, 2006, p. 1821 {22467}.

[51] *Ḥnw.t ḥḏw* : *LGG* V, 199, b.

[52] H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, *ÄgAbh* 51, 1991, p. 154-155, 172 (=B/H/A 329,5/16,5) et pl. 13-14. Le Livre du Fayoum mentionne aussi une *ḥḏ.t wr.t* qui semble déterminée par une vache dans une des versions (*ibid.*, p. 222-223, 850 = Bo. A V, 17).

[53] *CT* I, 98a-99b : « les enfants d'Apis dans les étables des quatre vaches blanches (*ḥḏ.wt*) ». Dans certaines versions des chapitres 137A et 144 du Livre des Morts, quatre bassins remplis du lait d'une ou de quatre vaches blanches (*jd.t ḥḏ.t*) sont mentionnés : voir D.C. LUFT, *Das Anzünden der Fackel. Untersuchungen zu Spruch 137 des Totenbuch*, *SAT* 15, 2009, p. 236, cf. p. 143 et 145, version pNou (BM EA 10477) datant de la XVIII[e] dynastie et version gPetA (tombe thébaine 33, chambre XII) datant des XXV[e]-XXVI[e] dynasties, voir aussi p. 97-100 pour le chapitre 144 ; cf. S. SCHOTT, « Das Löschen von Fackeln in Milch », *ZÄS* 73, 1937, p. 1-25 et en particulier p. 8-10. Dans la tombe de Rekhmirê (TT100), les vaches qui tirent le traîneau funéraire sont les *nfr.wt nt Ḥsȝ.t* et inondent le chemin de leur lait mais rien n'indique qu'elles soient blanches ou au nombre de quatre, voir A.H. GARDINER, « The Autobiography of Rekhmerē‘», *ZÄS* 60, 1925, p. 75-76. Cf. P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, p. 35, n. 3 et J.-Cl. SIMONET, *Le collège des dieux maîtres d'autel. Nature et histoire d'une figure tardive de la religion égyptienne*, *OrMonsp* 7, 1994, p. 123, n. e, qui signalent que le traîneau funéraire est halé par quatre vaches blanches en relation avec Hésat mais en donnant des références incorrectes.

[54] Voir LSJ, p. 1042, *s. v.* λευκός : « light, bright, clear » ; « of colour, white ». Cf. D. KASPRZYK, « Les couleurs du rêve : l'onirocriticon d'Artémidore », dans L. Villard (dir.) *Couleurs et visions dans l'Antiquité classique*, Rouen, 2002, p. 129-152 et en particulier p. 136-137. Voir *supra* pour Hésat et la « Demeure-de-la-Lumineuse ». Pour un avis contraire sur la couleur de Hésat voir Chr. LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendera und Athribis. Soubassementstudien* II, *SSR* 8, 2012, p. 267-268.

Un animal sacré unique procrée

Cette question a suscité de nombreux débats mais il semble logique que les taureaux sacrés aient eu une progéniture [55]. La capacité génésique est une des caractéristiques principales du taureau, pourquoi l'en priver lorsqu'il est sacré ? De même, on espérait probablement du lait d'une vache de cette condition, que l'on imagine doté d'une forte sacralité et peut-être en rapport avec le lait de vache blanche mentionné dans deux chapitres du Livre des Morts. Quoi qu'il en soit, pour avoir du lait une vache doit avoir des veaux.

Les sources textuelles, toutes périodes confondues, prêtent à Hésat de nombreuses filiations, notamment avec divers taureaux [56]. Il est tout de même peu probable que la vache d'Atfih ait « fourni » tout le pays en bovins sacrés. D'abord parce qu'elle aurait dû pour cela mettre systématiquement au monde des veaux avec des particularités physiques, ensuite parce que les mères des taureaux sont bien documentées, notamment celles d'Apis et de Boukhis [57]. Chacune avait son propre prénom et, de leur vivant, elles étaient des vaches qui n'avaient d'extraordinaire que le veau qu'elles avaient mis au monde, celui qui était reconnu comme le nouveau taureau sacré. À leur mort, seulement, elles étaient associées à des déesses dont elles prenaient le nom : « Ihet-Ouret », « Isis » mais pas « Hésat » [58]. Les vaches mères devenaient alors pleinement ces déesses ayant procréé seules (en tant que proto-démiurge ou veuve) et légitimaient ainsi davantage le statut sacré de leur veau devenu réceptacle du démiurge local.

---

[55] Pour Apis cf. J. RAY, « The Gm of Memphis », *JEA* 58, 1972, p. 308-310 ; S. DAVIES, « Uncharted Saqqara : A Postscript », *JEA* 84, 1998, p. 45-56 et notamment p. 53-55. Une chapelle dédiée au taureau enfant d'Apis aurait même été élevée à proximité de l'allée menant au Sérapéum : D. DEVAUCHELLE, « Le Sérapéum à la Basse Époque » dans le catalogue de l'exposition *Des dieux, des tombeaux, un savant. En Égypte sur les pas de Mariette pacha. Boulogne-sur-Mer du 10 mai au 30 août 2004*, Paris, 2004, p. 105. Il est possible cependant qu'à certaines périodes l'existence d'une progéniture ait été proscrite.

[56] *LGG* VI, 90, b-c pour les fils de Hésat et notamment Mnévis. Dans une tombe de la nécropole de Meir, la légende qui accompagne un taureau indique qu'il est « nourri par Hésat » : A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir* I. *The Tomb-Chapel of Ukh-Ḥotp's son Senbi*, *ASEg* 22, 1914, p. 33 et pl. XI. Le fait que le cœur du taureau d'Athribis soit conservé dans la peau de Hésat suggère une relation mère/fils, voir P. VERNUS, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes, et à l'histoire d'une ville du Delta égyptien à l'époque pharaonique*, *BiEtud* 74, 1978, p. 264-265, doc 224 et p. 432-433, 437. En revanche, sur la statue Caire CG 676 il n'est pas question de Hésat mère du taureau d'Horbeit (cf. J.-Cl. GOYON, *Les dieux gardiens et la genèse des temples [d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine]. Les soixante-dix-sept dieux de Pharbaethos*, *BiEtud* 93/1, p. 156, n. 6) mais de la vache Ihet du chapitre 162 du Livre des Morts : voir les références données par E. PISCHIKOVA, « Cow Statues in Private Tombs of Dynasty 26 » dans S.H. D'Auria, *Servant of Mut. Studies in Honor of Richard A. Fazzini*, *ProblÄg* 28, 2008, p. 190, n. 4-6.

[57] Voir notamment H.S. SMITH, C.A.R. ANDREWS, S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis Inscriptions*, *Texts from Excavations* 14, Londres, 2011 et L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 118-123, 169-175, 180-181.

[58] La nécropole des mères des Mnévis n'a pas été localisée et un doute subsiste sur le nom que prenaient ces vaches à leur mort. Mnévis est en effet mentionné comme étant fils de Hésat, au Nouvel Empire, sur une stèle (Caire JdE 65831 : K. MYŚLIWIEC, *Studien zum Gott Atum. Die heiligen Tiere des Atum*, *HÄB* 5/1, 1978, p. 259) ainsi que dans une tombe (G. DARESSY, « La tombe du Mnévis de Ramsès VII », *ASAE* 18, 1919, p. 215). Les deux bovins semblent aussi associés dans la tombe de Ramsès III (W. HOVESTREYDT, *op. cit.*, p. 124 et 132, fig. 13 et 14). En revanche, la filiation ne pouvait être que théologique. D'abord, pourquoi établir la nécropole de la mère aussi loin de celle de son fils ? Ensuite, la mère vivante du Mnévis avait un prénom : une stèle conservée au musée du Louvre (E11898) le prouve, tout comme un papyrus d'époque romaine (B. GRENFELL, A. HUNT, E. GOODSPEED, *The Tebtunis Papyri* II, *University of California Publications Graeco-Roman Archaeology* 2, 1907, p. 110-112, n° 313). L'Aphroditopolis mentionnée dans ce document est probablement située dans le Delta, Strabon en signale au moins deux dans sa géographie (cf. P. CHARVET, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 115). Enfin, il n'existe pas d'autres mentions de Hésat en tant que mère du Mnévis en dehors de la documentation funéraire. Ce dernier apparaît bien dans les tombes d'Atfih mais comme d'autres taureaux et sans aucun lien de parenté avec cette vache.

Si Hésat est la mère de tous les taureaux c'est parce qu'elle est le réceptacle d'Isis (-Hathor), la mère de tous les dieux. Elle ne détient donc ce rôle que sur un plan théologique. Sur ce même plan, on rappellera que la plupart des fils qui lui sont attribués sont de couleur noire, selon le principe de complémentarité des couleurs, il s'agit d'un indice de plus en faveur du pelage blanc de Hésat [59].

Si la vache d'Atfih eut véritablement une progéniture, il y est peut-être fait allusion dans les processions géographiques relatives à Méténou sous les termes *bḥs.wt* et *rnn.w*. Ces « veaux femelles » et « jeunes bovins » sont en effet mentionnés dans le *pehou* de la province, territoire traditionnellement consacré au bétail [60]. Quoi qu'il en soit, peu importait leur couleur, ils n'étaient pas destinés à devenir l'animal sacré d'une localité, sans rejeter l'idée que cela ait pu occasionnellement se produire. Peut-être avaient-ils un statut particulier, à l'image des veaux du taureau Apis. Une figurine en bronze représentant une vache, non identifiée, parée de différents ornements et allaitant son petit, illustrerait l'hypothèse selon laquelle une vache sacrée pouvait effectivement procréer [61].

Un animal sacré unique est un médiateur entre son dieu et les hommes

Les pratiques oraculaires relatives aux animaux sacrés et les suppliques qui leur étaient adressées sont bien documentées, notamment par la papyrologie démotique en ce qui concerne les animaux sacrés défunts [62]. Les ex-votos pouvant prendre la forme de figurines, voire des petites momies animales, sont d'autres témoignages de ces pratiques [63]. D'après les registres du magasin archéologique d'Atfih, des figurines en bronze, dont quelques-unes à l'effigie de vache, ont été retrouvées dans le secteur de l'Hésateum dans les années 90. Un fragment représentant un bovidé a également été découvert durant la campagne 2009 de la MEFA [fig. 3 et 4]. Ces bronzes pourraient avoir trait à des pratiques oraculaires en relation avec la vache défunte Isis-Hésat.

Une hypothèse peut également être formulée concernant la vache vivante. Comme Isis et Hathor, tutélaires d'Atfih, étaient des figures de la maternité et que le lait de leur animal sacré était abondamment mentionné dans les textes à caractère religieux, on rendait peut-être visite à Hésat, afin qu'elle intercède auprès de ces déesses pour exaucer des vœux de maternité ou encore pour se procurer son lait.

---

[59] P. VERNUS, *Athribis*, p. 432-433 ; B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 26-28. Pour Anubis fils de Hésat : J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, 1977, p. 20-21.

[60] *Dend.* XII, 81, 7 :  ; *Edfou* IV, 193, 2-3 :  et *Edfou* V, 124, 2 :  . Pour *bḥs.t*, attesté depuis le Nouvel Empire : *Wb* I, 469,11 ; pour *rnn* cf. *AnLex* 79.1760 « jeune (?) d'un animal ».

[61] J.Fr. AUBERT, L. AUBERT, *Bronzes et or Égyptiens*, Paris, 2001, pl. 24 (collection particulière). Ce bronze pourrait aussi représenter un taureau sacré et sa mère.

[62] H.S. SMITH, « The Saqqara Papyri : Oracle Questions, Pleas and Letters », dans K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies : Copenhagen, 23-27 August 1999*, *CNIP* 27, 2002, p. 367-375.

[63] A. Charron (dir.), *La mort n'est pas une fin,* p. 177-181.

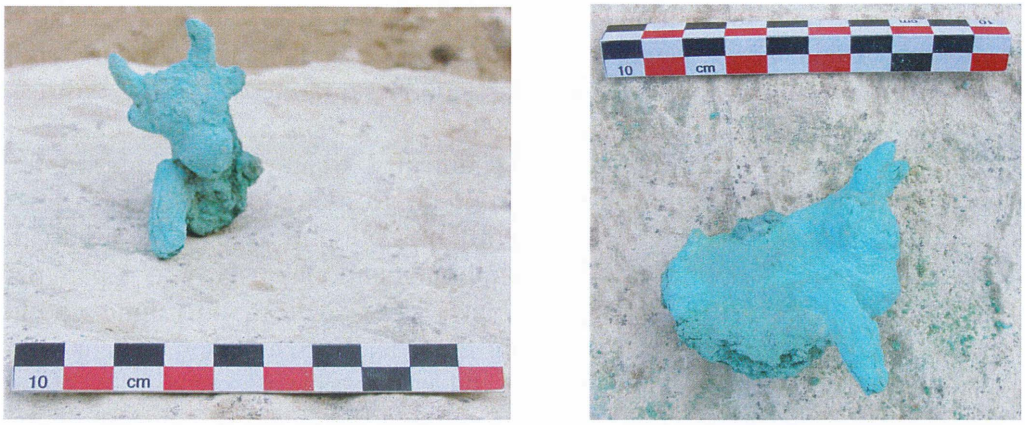


Fig. 3-4. Une figurine de bovin découverte en 2009 par la MEFA (zone D de l'Hésateum) © MEFA

Un animal sacré unique est populaire

Les taureaux sacrés, populaires, sont utiles au roi pour assurer sa légitimité, notamment à partir de l'époque ptolémaïque [64].

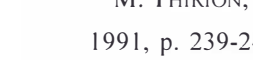
La popularité de Hésat peut éventuellement se percevoir grâce à des anthroponymes composés à partir de son nom [65]. Elle a en tout cas suscité l'intérêt des rois lagides, comme le prouve la stèle datée du règne de Ptolémée Sôter I^er^. Le « papyrus Zénon » atteste aussi de la participation financière de Ptolémée II Philadelphe aux funérailles d'une Hésat. La volonté du roi de se montrer proche et favorisé par elle se remarque également dans les temples, principalement lors de l'offrande du lait où il se présente fréquemment comme son fils [66].

… ou une multiplicité d'hypostases ?

Si Hésat semble pourvue de plusieurs caractéristiques d'animal sacré unique, un élément vient pourtant mettre en doute le concept de seul représentant sur terre. Il s'agit d'un fragment de

---

[64] D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*[2], Princeton, 2012, p. 179-181 ; D. DEVAUCHELLE, « La XXVI^e^ dynastie au Sérapéum de Memphis », p. 147.

[65] M. THIRION, « Notes d'onomastique. Contribution à une révision du Ranke *PN* [septième série] », *RdE* 42, 1991, p. 239-240 :  (d'après un catalogue de vente de 1990) et  (panneau de cercueil provenant de Cheikh abdel-Gourna, époque romaine, voir Chr. BEINLICH-SEEBER, « Ein römerzeitliches Sargfragment in Marseille », dans A. Brodbeck (éd.) *Ein ägyptisches Glasperlenspiel. Ägyptologische Beiträge für Erik Hornung aus seinem Schülerkreis*, Berlin, 1998, p. 9-40). Pour ces graphies de Hésat voir C. ARLT, *Deine Seele Möge Leben für Immer und Ewig. Die Demotischen Mumienschilder im British Museum*, *StudDem* 10, 2011, p. 52-55, pl. XXX, n° 77, en particulier p. 53, a) 3 et S.P. VLEEMING, *Demotic and Greek-demotic Mummy Labels and Other Short Texts Gathered from Many Publications*, *StudDem* 9, p. 537-538 et 999, 911 [A]. En revanche, rien ne prouve que la vache couchée se lise Hésat sur le bronze Baltimore 54547 (G. STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, Baltimore, 1946, p. 149, n° 656, pl. XCIX, CXIX et PM VIII/2, p. 1133, 802-107-020), cf. H. de MEULENAERE, L. LIMME, J. QUAEGEBEUR, *Die spätägyptischen Totenstelen, Index and Addenda*, Bruxelles, 1985, p. 46 pour la correction de *P3-šry-n-t3-Ḥs3.t* en *P3-šry-n-t3-jḥ.t* sur la stèle Bologne KS 1935 (E. BRESCIANI, *Le stele egiziane del museo civico archeologico di Bologna*, Bologne, 1985, p. 102-103, pl. 56).

[66] Par ex. : *MamEdfou*, 71, 11 cf. *MamDend.* 36, 2 ; *MamDend.*, 52, 10 ; *Dend.* XIV, 190, 14 ; *Dend.* XV, 196, 5 ; *Dend.* XV, 301, 6 ; *Philä* II, 265, 11 et *Philae*, 100, 8-9 ; voir aussi *Edfou* II, 38, 16 pour « rejeton de » (*wtt*) ; *Edfou* II, 184, 13 et *MamEdfou*, 163, 6 pour « celui qui est né de » ; *Edfou* VII, 65, 15 pour « nourri par » Hésat.

statue, une tête, paru dans un catalogue de vente d'objets d'art [67]. La représentation gravée à l'arrière montre un homme présentant l'offrande de la campagne à une vache debout sur un socle. La légende mentionne : « l'*imakhou* auprès de Hésat la mère du dieu, maîtresse de Ro-néfer, celui qui est connu du roi, Pachéryentaihet ». Le nom de Hésat semble également débuter l'inscription qui se trouvait sur le pilier dorsal. L'objet daterait de la fin de l'époque dynastique et, d'après l'inscription, proviendrait de Ro-néfer, la Φερμοῦφι des Grecs et actuelle Barnûfa située à proximité de Tell Tebilleh [68], qui abritait un culte à Isis. Il s'agirait donc de la même Phermouphi (var. Phernouphis) mentionnée dans le « papyrus Lund » (*supra*) et cet objet éclairerait le passage suivant : « Les vaches [sont] donc : Sôthis *pechis* dans [Aphrod]itopolis et [...] dans Phermouphi du [Mend]ésien (...) ». Le nom d'une autre vache apparaissait peut-être dans la lacune, mais dans la mesure où la vache Héchis mentionnée ensuite est associée à deux localités, on peut imaginer qu'il en était de même pour Sôthis *pechis*, c'est-à dire Hésat. Il faudrait donc comprendre que plusieurs bovins portaient ce nom, en tout cas au moins dans Aphroditopolis et dans Ro-néfer/Phermouphi. Cette multiplicité expliquerait les défilés de vaches présents dans une des tombes décorées d'Atfih où chacune semble être nommée Hésat et associée à un lieu différent [69].

Pourtant, d'après les corpus de textes religieux relatifs aux traditions provinciales, notamment les processions géographiques des temples gréco-romains, Hésat est spécifiquement associée à Méténou. Peut-être était-il question d'une vache sacrée majeure, celle de la XXII^{e} province de Haute-Égypte et de répliques dans différents lieux de cultes dédiés à Isis ou bien encore d'une vache vivant dans Méténou et de statues ailleurs. Le nom « Hésat » a aussi pu être donné à des mères de taureaux sacrés défuntes. Le contexte politique est à prendre en compte également : durant les périodes où le pays était divisé, gouverné par plusieurs rois, plusieurs animaux sacrés du même nom auraient pu coexister.

Seule une étude approfondie consacrée aux différentes vaches sacrées et à leurs conditions pourrait apporter un éclairage sur ce phénomène de multiplicité. Il est déjà possible de signaler au moins trois autres vaches, parfois associées à Hésat, considérées comme des hypostases : Sékhathor, Ouret (var. Ouryt) et Akhet [70]. Chacune semble avoir vécu dans un lieu de culte à l'origine dédié à Hathor et les quatre étaient considérées comme les compagnes des « dieux maîtres d'autel » [71].

Sékhathor, documentée depuis les hautes époques, aurait bénéficié d'une nécropole dans la région de Kôm el-Hisn, près de l'ancienne *Imaou* [72]. Elle est probablement la vache de Momemphis mentionnée par Strabon [73].

---

[67] Drouot Richelieu (Paris), catalogue de vente octobre 2005, p. 97, lot n° 382 ; cf. PM VIII/2, 801-766-437.

[68] K. BLOUIN « Toponymie et cartographie du nome mendésien à l'époque romaine », dans T. Gagos (éd.) *Proceedings of the Twenty-Fifth International Congress of Papyrology, Ann Arbor, 2007*, *ASP Special Edition*, 2010, p. 85-95 et en particulier p. 89.

[69] W.M.Fl. PETRIE, E. MACKAY, *Heliopolis, Kafr Ammar and Shurafa*, pl. XLII et XLIII. Dans le défilé de la paroi ouest, une de ces vaches Hésat (n°103) est *nb.t njw.t nt jḥ.t*. Cette «Ville-de-la-Vache » est mentionnée dans le papyrus Jumilhac comme étant la localité de la XVIII^{e} province de Haute-Égypte où Thot trouva la tête de vache de remplacement pour Isis, décapitée dans la XXII^{e} province (voir J. VANDIER, *op. cit.*, p. 47 et 132 [XXI, 1 à 9]). Hésat est aussi en relation avec les XVII^{e} et XVIII^{e} provinces de Haute-Égypte dans le p. Jumilhac, (J. VANDIER, *op. cit*., p. 115 [IV, 19]) et dans une procession géographique : *Edfou* IV, 188, 1.

[70] Pour l'association de ces quatre vaches voir notamment : *Edfou* I, 68, 1-2 ; *KO* III, n°895, à droite ; var. : Hésat, Chedyt, Ouryt et Sekhathor à *Edfou* I, 524, 13-16.

[71] Toutes sont Hathor d'après *Edfou* III, 286, 2. Voir aussi J.-L. SIMONET, *Le collège des dieux maîtres d'autel, OrMonsp* 7, 1994, p. 25-41 et p. 101-126 notamment.

[72] O. PERDU, « La déesse Sekhathor à la lumière des données locales et nationales », dans *L'Égyptologie en 1979. Axes prioritaires de recherches* I, Paris, 1982, p. 257 et n. 21. Les ossements découverts pourraient aussi

À ma connaissance, aucun fait archéologique n'atteste de sépulture de vache Ouret/Ouryt et aucun texte religieux ne l'associe clairement à un lieu, peut-être était-elle la vache de Cusae [74]. Son nom ne semble pas attesté avant la période gréco-romaine [75].

Akhet fut dotée d'une théologie élaborée dans le Delta, vraisemblablement à partir de la XXVI^{e} dynastie et notamment à Behbeit el-Hagar. Le « papyrus Lund » signale également une vache Akhet (Ἦχις) dans le Prosôpite (*supra*). Pour l'heure, l'archéologie n'atteste pas d'une vache entretenue dans le Delta [76]. En revanche, à Dendara, la théologie construite autour de Akhet dans le grand temple d'Hathor pourrait être mise en relation avec les restes de vaches « momifiées » découverts par A. Mariette dans les cryptes de l'édifice [77]. Ce mode d'inhumation d'animal sacré, mal connu [78], n'a finalement rien de surprenant : si l'on considère que la dépouille devenait une relique, un objet sacré, il est logique de la trouver dans les cryptes où était conservé le matériel liturgique, le trésor du temple. Cette pratique religieuse – qui daterait de l'époque romaine puisque c'est à cette période que le temple de Dendara est mis en service [79] – pourrait être à l'origine d'une croyance arabe selon laquelle une vache protège les trésors cachés dans ce temple [80].

---

concerner l'élevage de bovidés : A. CAGLE, *The Spatial Structure of Kom el-Hisn : An Old Kingdom Town in the Western Nile Delta, Egypt*, *BAR IS* 1099, 2003, p. 2-4, 131-132.

[73] « Les Momemphites honorent Aphrodite ; une vache sacrée est nourrie là, de la même manière que le taureau Apis à Memphis et le taureau Mnévis à Héliopolis » : STRABON, *Géographie*, Livre XVII, 1 (22), trad. P. CHARVET, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 119.

[74] D'après Élien (*La personnalité des animaux*, Livre X [27]) « Il existe un village égyptien du nom de Khouses (il appartient au district d'Hermopolis et, bien qu'il soit apparemment tout petit, il a beaucoup de charme) : dans ce village, on adore Aphrodite sous le nom de Céleste (Ourania). Les habitants y honorent également une génisse (...) », trad. A. ZUCKER, *Élien. La personnalité des animaux*, Paris, 2002, p. 22. Il faut peut-être rapprocher le nom « Ouret » et l'épithète de l'Aphrodite de Cusae, *Ourania*. La XIV^{e} province de Haute-Égypte étant à cette période associée aux XV^{e} et XVI^{e}, il faudrait se pencher sur les traditions religieuses de ces provinces pour déceler des références à un bovin sacré. L'existence de troupeaux de vaches associés à Hathor est en tout cas attestée à Meir, à l'ouest de Cusae, dès l'Ancien Empire : voir notamment A.M. BLACKMAN, *The Rock Tombs of Meir* II. *The Tomb-Chapel of Senbi's son Ukh-Ḥotp (B, No. 2)*, *ASEg* 23, 1915, p. 25-27.

[75] *LGG* II, 505, b-c.

[76] Le « Papyrus du Delta » mentionne cependant une sépulture de la vache Akhet à Behbeit el-Hagar : D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 31 (XIV, 7-8) et p. 287-288 ; Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, p. 360-361.

[77] A. MARIETTE, *Dendérah. Description générale du grand temple de cette ville* (VI), Paris, 1875, p. 197, 223, 246, 305, n. 1, 327, n. 2 : A. Mariette a découvert ces restes dans la « crypte n° 4 » (= crypte sud n° 1) et dans la « crypte située sous la salle O » (= sous la salle F', crypte non décorée). Sur la fonction des cryptes voir S. CAUVILLE, *Le temple de Dendera. Guide archéologique*, *BiGen* 12, 1990, p. 56-59 ; *id.*, « Les statues cultuelles de Dendera d'après les inscriptions pariétales », *BIFAO* 87, 1987, p. 73-117 et Cl. TRAUNECKER, « Cryptes connues et inconnues des temples tardifs », *BSFE* 129, 1994, p. 21-46. Deux représentations de Akhet en tant que vache-statue d'Hathor sont présentes dans la crypte est n°1, chambre D, paroi ouest (= *Dend.* V, 23, 16-17, pl. 340, 342) et paroi est (= *Dend.* V, 21, 5-6, pl. 340, 341), cf. S. CAUVILLE, *BIFAO* 87, 1987, p. 85-86.

[78] Des momies de crocodiles étaient conservées dans certains temples du Fayoum : Cl. TRAUNECKER, *BSFE* 129, 1994, p. 25. Il est possible aussi que les restes de vache aient été déplacés, peut-être ont-ils un rapport avec les catacombes découvertes par W.M.Fl. Petrie (*Dendereh 1898*, *MEEF* 17, 1900, p. 4 et 29) et dans lesquelles il signale des ossements de bovins. D'après É. Chassinat (*Dend.* V, p. 2) les cryptes de Dendara ont en effet été maintes fois dégradées par les « chasseurs de trésors ».

[79] S. CAUVILLE, *BiGen* 12, 1990, p. 4. Il faut rappeler qu'aucune inhumation d'Apis ou de Mnévis datant de l'époque romaine n'est connue, le Boukheum en revanche est toujours en service à cette période : voir A. DODSON, « Bull Cults », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire, 2005, p. 89, 95 et 98.

[80] A. FODOR, « The Role of Fir'awn in Popular Islam », *JEA* 61, 1975, p. 239 et n. 9.

*

* *

Dans son état actuel et dans son ensemble, l'Hésateum, la nécropole dédiée aux vaches sacrées Hésat à Atfih, daterait de la fin de l'époque dynastique à la fin de l'époque ptolémaïque. C'est en tout cas ce qu'indiquent les similitudes entre les sarcophages des vaches et ceux des bovins d'Ermant, les résultats des fouilles anciennes et récentes entreprises à Atfih, la stèle officielle datant du règne de Ptolémée Sôter I^{er} dédiée à une Hésat ainsi que la documentation papyrologique grecque qui est la seule à fournir des renseignements sur son entretien.

La principale information liée à l'entretien de l'animal concerne l'espace qui lui était dédié. D'une superficie relativement importante, il servait peut-être aussi à son éventuel entourage composé de bovins et comprenant notamment ses veaux et sa mère. Des nécropoles spécifiques correspondant à chacun d'entre eux seraient à rechercher à proximité de l'Hésateum.

Cependant, Hésat est associée à Atfih dès le Nouvel Empire et c'est également à cette période que sa « théologie » s'enrichie. Elle est notamment particulièrement considérée par le souverain Hatchepsout dans ses programmes décoratifs. Il est donc tout à fait plausible que des vaches sacrées aient été entretenues à Atfih dès le Nouvel Empire. Elles auraient été inhumées dans des tombes individuelles et indépendantes des unes des autres, comme celles des taureaux Apis et se trouveraient disséminées dans la vaste et quasiment inexplorée zone archéologique située à l'est d'Atfih. Les blocs réemployés dans les tombes des vaches prouvent en tout cas que des monuments royaux furent élevés dans cette zone au Nouvel Empire et également durant la Troisième Période intermédiaire : l'existence d'une nécropole datant de cette époque est donc tout aussi envisageable. Quant à l'époque romaine, s'il existait encore des vaches sacrées, elles étaient peut-être inhumées dans les cryptes du grand temple, comme à Dendara.

Les mentions de Hésat en général la placent notamment dans un contexte de légitimation royale : la naissance du souverain (complexe funéraire d'Hatchepsout, mammisis tardifs), le renouvellement de la royauté (fête-*sed* d'Osorkon II), la filiation avec le roi (temples tardifs). La présence d'une vache Hésat lors des cérémonies royales est donc plausible, en tant que réceptacle vivant, elle aurait pu apporter au roi (= Horus) le lait d'Isis (sa mère).

Différentes vaches se succédaient en tant que Hésat, elles étaient bien entretenues et bénéficiaient d'un culte funéraire, elles devenaient en effet Isis-Hésat-Sôthis qui avait peut-être pour rôle de garantir le bon passage du flot de la crue vers la Basse-Égypte. Pourtant, malgré ces caractéristiques d'animal sacré unique, le nom « Hésat » semble avoir été porté par plusieurs vaches en divers endroits d'Égypte. Méténou aurait toutefois hébergé la plus importante, la « Première des vaches » Hésat en quelque sorte, les autres seraient des répliques. Cette multiplicité est notable pour d'autres bovins femelles, ainsi une même déesse pouvait à la fois s'incarner dans plusieurs vaches au nom distinct et dans plusieurs vaches au nom identique. Différentes déesses pouvaient aussi avoir pour animal sacré une vache portant le même nom [fig. 5].

Déesses	Vaches sacrées	Localités d'appartenance
Isis	Sôthis (=Hésat)	Aphroditopolis de l'Aphroditopolite (Atfih)
	Sôthis (=Hésat ?)	Phermouphi du Mendésien (Barnûfa) ?
	Akhet	Aphroditopolis du Prosôpite
	Akhet	Isidospolis du Sebennytique (Behbeit el-Hagar)
Hathor	Ouret	Cusae de l'Hermopolite (el-Qusiya) ?
	Akhet	Tentyris du Tentyrite (Dendara)
	Hésat ?	Aphroditopolis de l'Aphroditopolite (Atfih)
	Sékhathor	Momemphis du Gynaikopolite (= Kôm el-Hisn ?)

Fig. 5. Vaches sacrées associées à Isis et/ou Hathor en Égypte.

Tout ceci montre des conceptions théologiques plus complexes que celles relatives aux mâles et c'est peut-être pour cette raison que la stèle de Hésat se présente différemment de celles des taureaux. Les femelles étaient tout de même considérées de la même manière que les mâles si l'on en croit les propos de Strabon au sujet de la vache de Momemphis et le soin apporté à leurs sépultures. Ce phénomène de bovins sacrés femelles semble se développer tardivement, bien que Sékhathor et Hésat soient documentées depuis les hautes époques. Il est possible aussi que les pratiques aient évolué : aux périodes les plus anciennes et surtout dans les lieux de cultes dédiés à Hathor, une vache était peut-être distinguée des autres sans pour autant avoir un nom particulier et une inhumation notable.

Les animaux sacrés, du sauvage à l'élevage *

Alain Charron

Musée départemental Arles antique

LES LIENS UNISSANT UNE DIVINITÉ ET UN ANIMAL ne sont pas tous apparus dès le début des périodes historiques et surtout, l'existence d'animaux vivants attachés aux cultes n'est véritablement attestée qu'à partir du Nouvel Empire, et seulement pour quelques rares exemples. Depuis cette période jusqu'aux temps gréco-romains, leur développement s'est fait par étapes, de même que l'habitude de conserver des corps pour façonner des momies.

L'origine des animaux dont les corps ont été momifiés et placés dans les nécropoles n'a jamais été abordée dans son ensemble. Pourtant, le nombre de momies est tellement important, plusieurs millions dans l'ensemble du pays en quelques centaines d'années, que le simple ramassage d'animaux trouvés morts n'est pas une explication satisfaisante. Les auteurs classiques nous ont livré quelques données, considérées parfois avec circonspection. Depuis quelques années, les attestations se multiplient, qui indiquent que des élevages organisés, dans lesquels les bêtes pouvaient être mises à mort régulièrement, ou ramassées à l'issue d'une mort naturelle, ont été mis en place afin de répondre aux demandes de plus en plus importantes au fur et à mesure que le phénomène se développait. Des découvertes certifient qu'il y avait de tels lieux d'élevage dans tout le pays, parfois éphémères et plus ou moins riches et importants en fonction des centres religieux.

L'origine des animaux a dû changer au fur et à mesure que le phénomène prenait de l'ampleur. Il est facile de distinguer plusieurs catégories de bêtes, mais dans la réalité, des animaux de provenances différentes devaient cohabiter dans une même nécropole.

En premier lieu, ce sont quelques animaux sauvages, notamment ceux qu'il était impossible de conserver en captivité tels les musaraignes ou les hirondelles.
Ensuite, viennent les animaux domestiques qui peuvent être répartis en deux catégories. D'abord les bêtes de compagnie dont rien ne prouve qu'elles aient pu être momifiées et placées dans des nécropoles réservées aux animaux [1]. Puis, parmi les bêtes dépendant de l'homme et appartenant à des élevages, figurent les exemples les plus fameux comme les

* Cette étude a été menée dans le cadre du Programme de recherche MAHES (Momies Animales et Humaines ÉgyptienneS), financé par l'ANR au titre du Programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01 Labex ARCHIMEDE.

[1] Sans remonter aux chiens placés dans des tombes annexes à Abydos à l'époque thinite, on connaît un certain nombre de sépultures d'animaux de compagnie placés près de leur maître ou non loin de sa sépulture, par exemple un cynocéphale provenant de la tombe de Thoutmosis III, V. LORET, « Préface », dans L. LORTET, Cl. GAILLARD, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte, II », *AMHNL* 9, Lyon, 1907, p. XI ; le chat du prince Thoutmosis, fils du roi Amenhotep III, L. BORCHARDT, « Ein Katzensarg aus dem neuen Reich », *ZÄS* 44, 1907-1908, p. 98 ; le babouin et le cheval inhumés près de la tombe de Senenmout, A. LANSING, W.C. HAYES, « The Museum's Excavations at Thebes », *The MMA – The Egyptian Expedition 1935-1936*, New-York, 1937, p. 11 ; ou encore le célèbre singe qui accompagnait la divine adoratrice Mâkarê, J. YOYOTTE, « Les adoratrices de la Troisième Période Intermédiaire. À propos d'un chef-d'œuvre rapporté par Champollion », *BSFE* 64, 1972, p. 39-42.

taureaux Apis, Mnévis ou Bouchis pour lesquels nous disposons de rapports émerveillés ou critiques des auteurs de l'Antiquité.

Enfin, provenant d'élevages, mais sans que le terme « domestique » puisse être appliqué, se trouve la masse des animaux qui ont été abrités dans des lieux spécifiques où ils étaient gardés, voire élevés ; ainsi en était-il des chats, des poissons, des oiseaux ou des crocodiles.

Les animaux sauvages

Au regard du nombre d'animaux momifiés rencontrés dans les nécropoles, le bon sens et les explications fournies par les auteurs antiques [2] voudraient que l'on reconnaisse dans ces momies simplement des animaux domestiques qui, après leur trépas, ont été apportés par leurs maîtres ou des bêtes sauvages dont les corps ont été ramassés. Cependant, plusieurs études montrent que ces cas sont soit non vérifiables, soit minoritaires. Nous pouvons également soupçonner facilement que les troupes rencontrées dans les nécropoles sont trop importantes pour ne résulter que de chasses [3].

Nous sommes cependant en mesure de certifier ou subodorer l'existence de diverses manières d'obtenir des animaux sauvages pour les placer dans les nécropoles. Certaines espèces n'ont jamais pu être élevées en captivité et encore moins être domestiquées. Des animaux ont été placés dans les premières nécropoles ouvertes dès l'époque Saïte, avant que les élevages devenus nécessaires pour obtenir des momies ne fussent créés [4]. Des corps ou des restes d'animaux ont pu être ramassés, avant ou après l'institutionnalisation des élevages, et apportés aux membres du clergé en charge de la momification (les taricheutes) afin de compléter le nombre de momies installées dans les nécropoles. Enfin, il est possible de soupçonner des prélèvements violents dans la faune par des chasses ou des pêches.

On peut se poser la question de l'importance de ces animaux sauvages par rapport à ceux issus des élevages. En effet, il paraît probable que ces derniers aient connu une momification plus poussée, mais également une mort prématurée pour certains spécimens. Les premiers, peut-être trouvés dans un état rarement parfait et parfois incomplets, quand il ne s'agit pas seulement d'ossements, ne paraissent pas avoir reçu une attention aussi importante.

Les espèces qui n'ont jamais pu être domestiquées ou conservées en captivité

Elles ne sont pas très nombreuses, la plupart des animaux ont, en effet, pu être élevés au moins en semi-liberté. Les musaraignes supportent mal la captivité et on peut se demander comment autant d'individus ont pu être capturés [5]. Sans doute de bonnes conditions dans un lieu déjà propice à la vie de ce petit mammifère ont-elles permis de récupérer plus facilement

---

[2] A. CHARRON, « Massacres d'animaux à la Basse Époque », *RdE* 41, 1990, p. 209-213.

[3] Fr. PREISIGKE, W. SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim-Ostraka, Schriften der Wissenscheftlichen Gesellschaft in Strassburg* 19, 1914, p. 30. Les auteurs pensaient que le grand nombre de momies trouvées à Kom Ombo interdisait d'y voir uniquement des animaux élevés dans les temples. Il devait y avoir également des bêtes sauvages provenant de tout le nome.

[4] Il paraît difficile de croire à une antériorité des élevages comme le suggère prudemment N. DURISCH, « Culte des canidés à Assiout : trois nouvelles stèles dédiées à Oupouaout », *BIFAO* 93, 1993, p. 217. En effet, si des stèles de canidés en l'honneur d'Oupouaout ont été réalisées en grand nombre à Assiout au Nouvel Empire, il n'y a aucune trace de momies ou de restes datant de la même époque. Je remercie St. Porcier de m'avoir indiqué cet article.

[5] A. CHARRON, « Les musaraignes d'Abou Rawash », *Égypte, Afrique & Orient* 66, 2012, p. 3-14.

des milliers de spécimens [6]. Il a fallu néanmoins une bonne observation de l'habitat et des mœurs de ces petits insectivores pour en ramasser autant.

Certains animaux ne survivent pas en captivité, d'ailleurs, ils sont retrouvés en petites quantités. Diverses études montrent, par exemple, la présence d'hirondelles parmi les momies de Kom Ombo [7], Thèbes [8] et Akhmîm [9]. La présence, en faible nombre, de cet oiseau, en relation avec des divinités [10], mais sans qu'un rapprochement soit durablement affiché avec l'une d'elles, est peut-être accidentelle car ces passereaux ne figurent pas seuls, ils accompagnent d'autres animaux. Les quelques exemplaires d'hirondelle ont peut-être été attrapés et tués, mais il paraît plus vraisemblable que les oiseaux, trouvés morts, aient été ramassés. L'hirondelle est un oiseau migrateur, présent seulement quelques mois dans le pays. D'ailleurs, d'autres oiseaux qui ne faisaient que passer en Égypte ont été retrouvés momifiés, mais en petites quantités ou à l'état de restes osseux. C'est ainsi que le site de Touna el-Gebel [11] a livré divers exemples. Parmi ceux-ci, on distingue le pélican blanc (*Pelecanus onocrotalus*), le grèbe huppée (*Podiceps cristatus*), le grand cormoran (*Phalacrocorax carbo*), le héron cendré (*Casmerodius albus* / *Ardea cinerea*), le héron bihoreau (*Nycticorax nycticorax*) l'aigrette garzette (*Egretta garzetta*), la spatule blanche (*Platalea leucorodia*) ou encore la cigogne blanche (*Ciconia ciconia*) qui viennent nicher ou hiverner en Égypte.

Les animaux placés dans les premières nécropoles

Avant même que de grandes nécropoles ne soient consacrées aux espèces animales, il y a eu quelques exemples d'animaux placés dans des cercueils. Une mention portée sur un vase, dont seul un fragment est conservé à Munich, montre qu'il a servi à recevoir un ibis. C'est la première attestation connue concernant un animal autre que les bêtes sacrées du type Apis. Malheureusement l'objet est sans origine connue et il est impossible de savoir si le corps a fait l'objet d'un quelconque traitement ou non. En revanche, l'origine sauvage de l'oiseau est sans contestation ; en effet, l'inscription hiératique, datée par W. Spiegelberg [12] de la fin de la XIX^{e} dynastie, mentionne qu'un scribe nommé Hori a trouvé un ibis mort dans le canal de

---

[6] Un ouvrage sur les mammifères, R. HOATH, *A Field Guide to the Mammals of Egypt*, Le Caire, 2003, p. 31 indique que la *Crocidura flavescens* est réputée commune à Abou Roach. Peut-être les musaraignes étaient-elles déjà abondantes en ce lieu dans l'Antiquité ? Des milliers de ces insectivores ont, en effet, été trouvés près du mastaba F48 dont ils occupaient sans doute les deux puits, voir A. CHARRON, *op. cit.*

[7] L. LORTET, Cl. GAILLARD, « Recherche sur les momies d'animaux de l'ancienne Égypte II, Sur les oiseaux momifiés », *ASAE* 3, 1902, p. 18-21 ; *id.*, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte I », *AMHNL* 8, 1903, p. 179. Les hirondelles étaient mêlées à des rapaces dans des paquets liés par du bitume.

[8] F.G. HILTON-PRICE, *A Catalogue of the Egyptian Antiquities in the possession of F.G. Hilton-Price*, Londres, 1897, p. 230 ; J. PASSALACQUA, *Catalogue des Antiquités découvertes en Égypte*, Paris, 1826, p. 21.

[9] L. LORTET, Cl. GAILLARD, « La faune momifiée de l'Ancienne Égypte III », *AMHNL* 10, 1909, p. 80, mentionnent deux oiseaux qu'ils comparent à des hirondelles et qui figuraient dans des paquets de musaraignes agglomérées.

[10] Fr. SERVAJEAN, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna », *BIFAO* 102, 2002, p. 362-369.

[11] D. KESSLER, A. NUR EL-DIN, « Tuna el-Gebel », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures : Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire, 2005, p. 153 ; J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, *Tuna el-Gebel* I, *Die Tiergalerien*, *HÄB* 24, 1987, p. 98-104 ; pour des détails sur ces oiseaux, on consultera R.D. ETCHECOPAR, Fr. HÜE, *Les oiseaux du nord de l'Afrique*, Paris, 1964 et P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Le Caire, 1988.

[12] W. SPIEGELBERG, *Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus*, Munich, 1928, p. 14-17, pl. 2. C'est la paléographie qui a permis de dater assez précisément cet objet ; D. KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König, ÄAT* 16, 1989, p. 291.

Ramsès I^er^ et qu'il l'a enterré. Ce texte porte une date : le 25^e^ jour du premier mois de *chémou* de l'an 9, mais sans mention du nom du roi.

Il existe des cas troublants, toujours datés du Nouvel Empire et provenant de Deir al-Médîna. Ce sont des cercueils découverts par B. Bruyère [13], mais malheureusement sans précision sur le contexte de découverte et la datation. Ils ont pour origine des tombes de pauvres gens. Façonnés dans de la boue grisâtre, les deux exemples évoqués contenaient pour l'un, un cercopithèque et pour l'autre, une mante prie-Dieu.

De tels gestes, qui paraissent être des initiatives de particuliers, sont sans doute à mettre en relation avec les très nombreuses stèles représentant des divinités sous formes animales qui apparaissent durant le Nouvel Empire : les serpents de Méretséger à Deir al-Médîna [14], les canidés d'Oupouaout à Assiout [15], les poissons *Schilbe mystus* de Hatméhyt à Mendès [16] ou les crocodiles de Barmasha [17].

Les premières attestations d'hommages rendus à des serpents sont à mettre au crédit des habitants de Deir al-Médîna. La déesse Méretséger y était particulièrement adorée et de nombreux cobras vivaient à portée du village, à proximité de l'eau. Pour J. Yoyotte [18], il est possible que des serpents réels aient été honorés par des habitants. Peut-être retrouvera-t-on un jour de petits cercueils pour ces reptiles, tout comme il y en a eu pour la mante prie-Dieu.

Des poissons schilbe ont été figurés sur des stèles du Nouvel Empire découvertes à Mendès dans la zone de la tombe de Néferitès I^er^. À proximité furent trouvées des coupes et des jarres pleines de restes de ces poissons, mais seulement des spécimens immatures. Une telle spécificité permet de poser la question sur l'origine de ces poissons. Ils peuvent très bien, en effet, provenir d'un bassin dans lequel ils étaient gardés et non pas résulter de pêches, ce qui expliquerait la présence de tant de jeunes individus. Dans ce cas, nous ne sommes plus face à un acte personnel, mais à un phénomène de plus grande ampleur, certainement lié au clergé des temples.

Les nécropoles, si elles ont été développées rapidement, au début de l'époque Saïte, n'ont fonctionné sur une échelle très importante qu'à partir de la XXX^e^ dynastie. Il y a donc eu une période de pratiquement trois cents années durant lesquelles le système a été peu à peu mis en place. Il est fort probable que des animaux sauvages, on pense aux nombreux lézards, serpents, poissons, musaraignes, etc., qui peuplaient les reliquaires en bronze, ou semi sauvages, voire domestiques, et vivant dans la promiscuité de l'homme, tels les chats,

---

[13] L. KEIMER, « Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens », *ASAE* 33, 1933, p. 193-200. Certains de ces cercueils contenaient du blé.
[14] B. BRUYÈRE, *Meret Seger à Deir el Medineh*, *MIFAO* 58, 1930.
[15] T. DU QUESNE, *The Salakhana Trove, Votive Stelae and other Objects from Asyut*, *OCE* 7, 2009.
[16] S. REDFORD, D.B. REDFORD, « The Cult and Necropolis of the Sacred Ram at Mendes », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures, Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire, 2005, p. 194-195 ; D.B. REDFORD, *City of the Ram-Man : The Story of Ancient Mendes*, Princeton, 2010, p. 89-91.
[17] J. YOYOTTE, « À propos de quelques idées reçues : Méresger, la Butte et les cobras », dans G. Andreu (éd.), *Deir-el-Medineh 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*, Paris, 2003, p. 298 et 301, n. 53.
[18] *Ibid.*, p. 297-298.

nombreux sur le site de Bubastis, aient suffi à répondre aux demandes [19]. Il en est sans doute de même pour les animaux de Touna el-Gebel [20].

Corps ramassés

L'exemple cité *supra* sur la découverte du corps d'un ibis sous la XIX^e^ dynastie pourrait attester que cette pratique a perduré à travers le temps et que les Anciens Égyptiens ont dévotement apporté aux taricheutes, aux fins d'un traitement approprié, tous les corps découverts dans la nature.

Mais les momies présentent généralement des corps en bon état de conservation, ils n'ont pas été dévorés par des prédateurs ou des charognards, ni dégradés par des animaux nécrophages. Ils peuvent certes avoir été découverts rapidement après leur mort, mais cela nécessite d'avoir une surveillance constante du « cheptel », ou plutôt de disposer d'une réserve dans laquelle les animaux sont confinés. Il est très probable que des animaux sauvages, dont les corps ont été ramassés, allaient rejoindre les animaux issus des élevages.

Un exemple tardif semble aller dans ce sens. Dans la nécropole des faucons de Saqqâra-Nord, un cercueil en calcaire qui doit contenir une momie de rapace porte une inscription en démotique sur le couvercle qui indique que l'oiseau mort a été ramassé près du Sérapéum au début de l'époque ptolémaïque [21]. Rien, cependant, ne vient indiquer ce qui a pu pousser à inscrire ce petit texte, bien isolé parmi les inscriptions de la nécropole.

À Touna el-Gebel, la nécropole d'Hermopolis, des études réalisées sur les momies [22] ont montré qu'elles abritaient encore des animaux nécrophages. Pour les auteurs de l'étude sur les momies, la présence de tels indices prouverait que ces volatiles appartenaient à une colonie d'oiseaux sauvages et que des personnes avaient simplement ramassé les corps des animaux trouvés morts, que ce décès ait été naturel ou dû à des prédateurs. Dans la même nécropole, divers oiseaux, surtout des échassiers, ont été retrouvés, souvent incomplets et à l'état d'ossements, il s'agit certainement de restes ramassés et apportés pour être « momifiés » [23].

À Abou Roach [24], on a pu remarquer que des momies ne contenaient que des ossements de musaraignes ou même des restes d'animaux différents (un mélange de musaraignes, de souris et de rats). Les ossements ont dû être ramassés ou récupérés alors que les autres momies, qui contenaient généralement des corps complets, avaient été façonnées autour de corps provenant très certainement des zones où ces petits insectivores étaient gardés ou simplement surveillés.

---

[19] A. CHARRON, « Les bronzes "reliquaires" d'animaux à la Basse Époque », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), *« Parcourir l'Éternité » Hommages à Jean Yoyotte* 1, *BEHE Sciences religieuses* 156, 2012, p. 281-304.

[20] Les paquets les plus anciens ne contenaient que des ossements d'ibis, minutieusement préparés, V. BERTEAUX, « Le cimetière aux millions d'animaux de Touna el-Gebel », *Archéologia* 399, avril 2003, p. 22.

[21] J.D. RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries, Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, Londres, 2011, p. 271-273. Le cercueil, qui n'a pas été ouvert, a été envoyé au musée du Caire.

[22] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit,,* p. 151-152 ; D. KESSLER, *op. cit.,* p. 209 et 262.

[23] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.*, p. 98-104.

[24] A. CHARRON, *op. cit.,* p. 3-14 ; *id.*, « De bien particulières momies animales », dans G. Tallet, Chr. Zivie-Coche (éd.) *Le myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, *CENiM* 9, 2014, p. 229-247.

Il n'y avait sans doute pas d'élevage dans toutes les cités ; quand les nécropoles ne concernent qu'un nombre raisonnable d'individus, il est possible qu'un prélèvement dans le milieu naturel ait suffi.

Chasses et pêches

Les animaux résultant de chasses et de pêches ne sont pas quantifiables facilement. Seule une étude des momies permettrait de les différencier de ceux élevés en captivité. La difficulté est encore plus grande vis-à-vis des bêtes qui ont été gardées en semi-liberté dans des zones comme les lacs.

Pourtant, il est certain que des chasses ont été nécessaires pour alimenter les nécropoles, mais également les lieux d'élevage. Pour Dimitri Meeks, « les animaux sacrés étaient très souvent des espèces sauvages capturées et toujours soignées dans une enceinte confinée où ils étaient nourris par les prêtres et les pèlerins » [25]. Il n'était sans doute pas nécessaire de l'envisager pour toutes les espèces, mais certaines de celles-ci se reproduisaient mal en captivité, il fallait donc recourir à des captures. Les lions, les singes et les rapaces font partie de ces animaux. Ces derniers devaient être attrapés au moyen de pièges pour être ensuite momifiés [26].

Une momie de lion découverte à Saqqâra serait le produit d'une capture [27], car le squelette ne présente aucune des déformations visibles pour des animaux nés en captivité.

À la fin de l'époque ptolémaïque, un nommé Dexios, phylarque à Akhmîm, connu par des inscriptions du Ouadi Bir el-Aïn, occupait également une fonction de gardien de bêtes sauvages. André Bernand suppose que ce personnage appartenait à une « association à but religieux, cherchant les boucs sauvages pour le parc du temple de Pan du Panopolite » [28].

Hérodote décrit la chasse aux crocodiles qui se pratiquait dans les cités où le reptile n'était pas considéré [29], il indique même que « les habitants de la région d'Éléphantine tiennent si peu les crocodiles pour sacrés, qu'ils les mangent » [30]. Il donne plusieurs façons d'attraper ces reptiles.

Les poissons, quant à eux, ne doivent pas seulement résulter d'élevages, il est raisonnable de penser qu'une partie d'entre eux provenait de pêches. Que faire d'un *Lates niloticus* s'il était pêché dans une cité où était honorée la déesse Neith ? *A priori*, il devait rejoindre ses congénères dans une nécropole.

Les animaux domestiques : familiers et utilitaires

L'utilisation d'animaux domestiques par les Anciens Égyptiens pourrait paraître la réponse la plus appropriée à une demande croissante des clergés. Mais de nombreuses espèces ne

---

[25] D. MEEKS, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), Et in Ægypto et ad Ægyptum. *Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier, CENiM* 5/3, 2012, p. 526.

[26] P.T. NICHOLSON, « Preliminary Report on Work at the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara, 1992 », *JEA* 80, 1994, p. 9.

[27] C. CALLOU *et al.*, « Le lion du Bubasteion à Saqqara (Égypte). Une momie remarquable parmi des momies de chats », *Anthropozoologica* 46, 2, 2011, p. 78.

[28] A. BERNAND, *Pan du désert*, Leyde, 1977, p. 27-32, il faut remarquer, néanmoins, que nous ne connaissons pas de sépultures de boucs à Akhmîm.

[29] HÉRODOTE, II, 70, traduction A. Barguet, Paris, 1985 (rééd.).

[30] *Ibid.*, II, 69.

correspondent pas aux animaux entourant habituellement les humains dans leur vie quotidienne. Hérodote a signalé que : « Limitrophe de la Libye, l'Égypte n'est pas riche en animaux ; mais tous ceux qui s'y trouvent, et ceux qui vivent avec l'homme et ceux qui ne vivent pas avec lui, sont, par les Égyptiens, considérés comme sacrés » [31]. Si le bétail et quelques animaux utilitaires, chiens et chats notamment, sont bien attestés, il existe une masse importante de bêtes qui n'ont jamais été utilisées autrement que mortes : chacals, crocodiles, rapaces ou encore serpents. Il y a bien quelques animaux qui ont été apprivoisés pour le plaisir de leurs maîtres, des gazelles, des singes et même, très rarement des lions, mais en quantité trop restreinte pour fournir significativement les nécropoles. Il reste néanmoins la masse des animaux utilitaires, bovidés, caprins et ovins. Leur nombre a été important, mais souvent sous l'aspect de momies ne contenant que des ossements.

Les animaux familiers

Rien ne prouve que des animaux familiers aient été présents en abondance dans les nécropoles. Il est très difficile de déterminer si une bête a passé sa vie en captivité ou non, sans des études approfondies. Et même s'il est possible de supposer que des hommes aient particulièrement prêté attention à une bête, celle-ci peut quand même provenir d'un élevage.

Ce sont essentiellement les témoignages d'auteurs classiques qui induisent la présence d'animaux domestiques dans les nécropoles. Hérodote, le premier, indique que « les animaux domestiques sont nombreux » et tout de suite après, il mentionne explicitement « Quand, dans une maison, un chat meurt de mort naturelle, tous les habitants de la maison se rasent les sourcils, les sourcils seulement ; là où il meurt un chien, on se rase le corps entier et la tête » [32]. L'auteur précise ensuite ce qu'il advient des corps : « Les chats morts sont portés dans des locaux sacrés où ils reçoivent la sépulture après qu'on les a embaumés, à Bubastis. Aux chiens, chacun donne la sépulture dans sa ville, dans des cercueils sacrés » [33]. L'exemple bien connu du cimetière de chats de Bubastis, inauguré très certainement à la toute fin de la XXII^{e} dynastie, est alors connu de tous puisqu'un étranger peut le rapporter. Le témoignage d'Hérodote est repris par Diodore de Sicile : « Quand on trouve un chien mort dans une maison, tous ses occupants se rasent complètement le corps et mènent le deuil ; plus étonnant encore : si du vin, du blé ou quelque denrée nécessaire à la vie se trouve dans les demeures où l'une de ces bêtes est décédée, ils ne sauraient plus accepter de l'utiliser pour aucun usage » [34].

Il est possible que des momies ayant pour origine des animaux domestiques aient été acceptées dans des catacombes [35]. Il a fallu cependant quelques conditions. D'abord, l'animal devait correspondre à la bête qui accompagnait la divinité dans la ville. C'est ce qui est corroboré par Hérodote qui mentionne bien que les chats étaient emportés à Bubastis. On sait que des animaux pouvaient être envoyés dans des villes pour y être entreposés. Ainsi, nous connaissons des exemples de momies d'ibis qui furent transportées de divers lieux, mais sans doute essentiellement du nome Hermopolite, vers la nécropole de Touna el-Gebel [36].

---

[31] *Ibid.,* II, 65.
[32] *Ibid.* II, 66.
[33] *Ibid.* II, 67.
[34] DIODORE, I, 84, traduction M. Casevitz, Paris, 1991.
[35] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 185. Les auteurs se demandent si un cercopithèque provenant de la galerie C-B, seul de son espèce, ne serait pas à l'origine un animal de compagnie.
[36] *Ibid.*, p. 34-35 ; D. KESSLER, A. NUR EL-DIN, *op. cit.,* p. 155-158 ; S. GABRA, « Fouilles de l'université "Fouad el Awal" à Touna el-Gebel (Hermopolis Ouest) », *ASAE* 39, 1939, p. 490 : « Année 6, le 27 du mois, Harpkhim fils de Khehor et aussi Khe ont envoyé ensemble l'ibis-dieu mort au prêtre de l'Ibitaphion ».

Néanmoins, le mystère reste entier pour les canidés. En effet, il n'y avait pas de culte d'Anubis ou d'Oupouaout et des cimetières de chiens dans toutes les villes du pays. Nous touchons là les limites des récits dus à des étrangers découvrant la religion égyptienne.

Ensuite, rien ne vient indiquer quelle valeur avait ce genre de momie par rapport à celles des animaux élevés par des membres du clergé, près des temples. La différence existait peut-être, les animaux n'étant pas tous considérés de la même façon. Pour Sami Gabra, à Touna el-Gebel, « Seuls les ibis et les cynocéphales élevés dans l'arrière plan du Grand Temple avaient le privilège d'être placés dans des niches ou naos, dans la galerie. Ceux qui étaient apportés du dehors, par les fidèles, étaient entassés dans des jarres déposées dans les chambres spéciales donnant sur les corridors » [37]. Les animaux étaient certes sacralisés par la momification et le rite de l'ouverture de la bouche, mais les traitements distincts et les choix des emplacements dans les nécropoles montrent que leur origine devait compter.

L'étude précise des momies pourrait être d'un grand secours pour mieux appréhender cette question. Les effets de la vie sédentaire sont souvent visibles sur les restes osseux, que ces marques aient été volontairement faites ou non, on peut alors évoquer de nombreuses maladies, déformations osseuses ou problèmes de nutrition, plus rares chez des animaux familiers que chez les animaux élevés dans l'aire des temples.

Les exemples que nous venons d'examiner ne correspondent pas aux besoins, parfois très importants, des clergés pour confectionner des momies en l'honneur d'une divinité. Nous pouvons alors aborder les animaux proches des hommes qui ont permis de constituer une part non négligeable des momies.

Les animaux utilitaires

Cette catégorie comporte notamment des animaux sacrés, les taureaux Apis, Bouchis et Mnévis, le bélier de Khnoum à Éléphantine, ou encore le bélier, ou plutôt bouc, de Banebded à Mendès. Cependant, les troupeaux qui accompagnaient des uniques, quand il ne s'agissait pas de leurs progénitures, avaient, eux-aussi, pour origine le monde rural.

Il est certain qu'à la mort de l'animal précédent, les sphragistes, chargés de déterminer si les marques que l'animal portait sur sa robe le désignaient comme sacré, recherchaient le successeur dans les élevages du pays : « Il faut ajouter le reste des rites qui concernent le taureau sacré 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 prêtres qui en ont la charge emmènent le veau d'abord à Niloupolis (Ville-du-Nil), où ils l'entretiennent quarante jours… » [38], « Lorsque la rumeur se répand parmi les Égyptiens que le dieu est né, certains scribes sacrés auxquels a été léguée de père en fils la science qui permet d'identifier rigoureusement les marques se rendent au lieu où la vache chérie des dieux a mis son petit au monde et, en se conformant aux ancestrales recommandations d'Hermès, ils élèvent une maison dans laquelle Apis résidera dans un premier temps… » [39]. L'animal pouvait apparaître en n'importe quel lieu, ce qui signifie qu'il n'avait pas pour origine un des élevages de bovidés liés aux temples. De même, pour qu'un abri soit réalisé pour l'animal, il ne devait pas être né dans un lieu approprié comme l'étable d'un temple, mais plutôt dans une ferme. Le propriétaire de la bête, avant que celle-ci ne soit

[37] S. GABRA, *Chez les derniers adorateurs du trismégiste, la nécropole d'Hermopolis – Touna el Gebel*, Le Caire, 1971, p. 180
[38] DIODORE, I, 85.
[39] ÉLIEN, *La personnalité des animaux*, XI, 10, traduction A. Zucker, Paris, 2002.

reconnue par des marques ou choisie par la divinité, devait retirer une certaine fierté d'avoir vu son cheptel remarqué par un tel honneur. Élien mentionne ainsi que « l'homme dans le troupeau duquel cet animal divin était né, est regardé comme fortuné et il l'est, et les Égyptiens le regardent avec admiration » [40].

Malheureusement, nous n'avons pas de relations concernant le milieu duquel sont issus la plupart de ces animaux sacrés. Les textes n'ont d'ailleurs pas cherché à rappeler une existence trop banale avant que les traits de l'animal ou le choix de la divinité ne le distinguent de ses congénères. La découverte de la bête de Banebded est ainsi mentionnée sur la stèle de l'époque de Ptolémée II : « Voici qu'un bélier vivant est apparu dans la campagne à l'ouest de Djédet, à l'endroit où il fut découvert la première fois » [41]. La stèle du Bouchis né en en l'an 17 et mort en l'an 36 de Ptolémée VI indique que le taureau, après sa naissance, fut amené à Asfoun, ville située à quelques trente kilomètres au sud d'Ermant et près de laquelle il avait dû naître. C'est là que les sphragistes l'examinèrent.

Une autre indication montrant que les animaux avaient sans doute appartenu à des exploitations agricoles est le nom propre porté par les vaches mères d'Apis ou les vaches mères de Bouchis [42]. Les premières, dans les documents sont appelées « Isis, mère d'Apis » alors que sur les stèles découvertes dans l'Iseum de Saqqâra, elles portent des noms comme Tanetamon, Tanetisi, Tanetrénenoutet, Isiréchy, Ouadjytiti, Ihyroudj, Tanetrouy ou Géréget [43]. Quant aux secondes, c'est grâce aux stèles découvertes dans les catacombes des taureaux que nous connaissons leurs noms. Outre Tchénouheb, Taamon, Tikhnoumt, Isis, Tihet ou Tiisis, on trouve également l'expression « la grande vache » [44]. Peut-être certaines de ces vaches n'ont-elles jamais eu de nom ou alors celui-ci a été perdu.

Strabon donne une indication quant aux autres bovidés, d'une importance moindre, qui ne sont pas dans les grands centres autour d'un animal sacré : « Les Momemphites honorent Aphrodite ; une vache sacrée est nourrie là, de la même manière que le taureau Apis à Memphis et le taureau Mnévis à Héliopolis. Ces animaux sont considérés comme des dieux, mais ceux qu'on nourrit ailleurs (car, en de nombreux endroits, dans et hors du Delta, on nourrit des vaches ou des taureaux) ne sont pas tenus pour des dieux, mais considérés simplement comme sacrés » [45]. Ces animaux issus d'élevages ne connaissaient plus, ensuite, la vie du bétail ordinaire. Notamment, ils ne finissaient pas leur vie dans une boucherie car on ne trouve pas de traces de découpe de la chair sur les os [46].

---

[40] *Ibid.,* XI, 10.

[41] H. DE MEULENAERE, « History of the Town (Pharaonic Sources) », *Mendes* II, Warminster, 1976, p. 176.

[42] A. CHARRON, « À propos de quelques noms propres d'animaux sacrés dans l'Égypte de la Basse Époque », dans J. Cuisenier (éd.), *Anonymat et signature, Études et travaux* II, 1989, p. 17-23.

[43] H.S. SMITH, « Dates of the Obsequies of the Mother of Apis », *RdE* 24, 1973, p.176-187 ; H.S. SMITH, C.A.R. ANDREWS, S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, The Mother of Apis Inscriptions* I, *The Catalogue*, Londres, 2011, p. 10.

[44] R. MOND, O.H. MYERS, *The Bucheum* II. *The Inscriptions*, *MEES* 41, 1934, p. 2, voir la liste complète des noms des mères de Bouchis dans L. GOLDBRUNNER, *Buchis, Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, Turnhout, 2004, p. 119-121.

[45] J. YOYOTTE, P. CHARVET, S. GOMPERTZ, *Strabon. Le voyage en Égypte*, XVII, 1, 22, Paris, 1997, p. 119.

[46] D'après les premières constatations faites sur les restes osseux d'animaux conservés au musée des Confluences de Lyon par St. Porcier.

Les animaux élevés par les clergés

Les exemples que nous venons d'évoquer ne paraissent jamais correspondre aux besoins, parfois très importants des clergés pour confectionner des momies en l'honneur d'une divinité. Il reste donc à montrer l'importance des élevages mis en place par les temples. Quasiment toutes les espèces ayant vécu dans le pays peuvent être incluses dans cette catégorie, que ces animaux se soient trouvés encore fréquemment à l'état sauvage ou qu'ils aient été élevés dans des lieux spécifiques à la suite de leur disparition ou leur raréfaction.

Le but des centres d'élevage n'était pas la domestication ; d'ailleurs, certaines espèces ont certainement pu bénéficier d'une relative liberté.

Les animaux qui étaient entretenus dans les élevages d'une ville devaient en priorité correspondre à la bête associée à la divinité de cette cité. Même si les témoignages ne sont pas très nombreux par rapport à l'importance du phénomène, il en existe suffisamment pour mettre en évidence des pratiques patiemment mises en place.

Les lieux d'élevage, appelés *tropheia* [47], différaient suivant le type d'animal concerné et la quantité de bêtes élevées.

Les animaux élevés dans des lieux naturels

Ce sont essentiellement les ibis et les oiseaux vivant dans le même biotope qui sont concernés. Les ibis représentent en effet les contingents de momies et de nécropoles les plus importants du pays [48]. C'est également l'espèce pour laquelle nous disposons du plus de renseignements. Pour John Ray, il est difficile d'estimer le nombre d'ibis placés dans les deux nécropoles de Saqqâra-Nord, mais il cite le nombre de quatre millions [49]. Autant d'oiseaux sur quatre siècles d'utilisation donneraient la moyenne assez considérable de dix mille ibis momifiés par an [50]. L'estimation du cheptel de Saqqâra est de soixante mille oiseaux, car un des textes des Archives de Hor [51] mentionne la nourriture pour ce nombre d'ibis. Une telle quantité d'ibis, auxquels il faut sans doute ajouter les oiseaux apparentés (en effet, l'ibis sacré niche généralement avec la spatule et des Ardéidés, hérons et aigrettes [52]), paraît néanmoins par trop gigantesque. Il faut certainement comprendre que des oiseaux étaient entretenus dans d'autres lieux du pays et que leur nourriture était comptée à Saqqâra [53].

Il ne faut pas penser qu'il n'y a eu que des élevages importants dans le reste du pays. En effet, les grandes nécropoles ont pu fonctionner très longtemps ce qui ramène à un nombre relativement raisonnable chaque année. Cependant, tout reste à démontrer car le nombre

---

[47] D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BiEtud* 59, 1972, p. 66-70 avec les références pour le vocabulaire égyptien employé.

[48] K.A.D. SMELIK, « The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period », *Studies in Hellenistic Religions, EPRO* 78, 1979, p. 227, la majorité des papyri mentionnant les ibis dans les cultes datent du II[e] siècle av. J.-C.

[49] J.D. RAY, *The Archive of Ḥor*, Londres, 1976, p. 138.

[50] Fr. PREISIGKE, W. SPIEGELBERG, *op. cit.,* p. 28-29. Ces ostraca de l'époque de Ptolémée XII Neos Dionysos mentionnent la mise en place des momies d'ibis et de faucons à Kom Ombo. Les chiffres donnés sont beaucoup moins importants et difficiles à apprécier car ils correspondent à des périodes mal définies. D'après les auteurs, des oiseaux provenant de tout le nome étaient placés dans la nécropole, 4507 sur un exercice de trois années par exemple.

[51] J.D. RAY, *op. cit.,* p. 41.

[52] R.D. ETCHECOPAR, Fr. HÜE, *op. cit.*, p. 58 et 74 ; pour une idée du nombre d'ibis momifiés à Tounah el-Gebel, il faut se reporter à D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 151-152.

[53] D. KESSLER, *op. cit.,* p. 265 pense qu'une colonie de deux à trois mille individus est un maximum.

d'années de fonctionnement, tout comme le nombre de momies par nécropoles, sont généralement impossibles à déterminer précisément.

Les ibis pouvaient vivre en semi-liberté dans des lacs, maintenant disparus du paysage. Ces lieux permettaient d'entretenir une faune importante sans avoir non plus à organiser un élevage. Cela était d'autant plus facile qu'à des époques plus lointaines, des oiseaux étaient déjà entretenus près de bassins [54]. Strabon donne deux indications intéressantes à propos de l'oiseau de Thot : « L'ibis est le plus apprivoisé de tous les oiseaux… Tous les carrefours d'Alexandrie sont pleins de ces oiseaux utiles sous certains rapports mais inutiles à d'autres : ils servent en ce qu'ils enlèvent toutes sortes de bêtes et les détritus des boucheries et des marchés aux poissons… » [55]. La première assertion nous indique plutôt la propension de l'animal à vivre près des hommes et de leurs déchets. La seconde montre à quel point cet oiseau, aujourd'hui disparu des paysages nilotiques, était répandu dans l'Antiquité.

Afin de disposer d'animaux en nombre suffisant pour remplir les deux nécropoles de Saqqâra dévolues aux ibis, il est certain qu'un lieu naturel servait à l'élevage d'une partie de ces animaux : le lac d'Abousir, appelé le lac de Pharaon dans les archives de Hor. D'après ces documents, il y avait une île sur le lac qui abritait une chapelle de naissance [56]. Pour John Ray, ce lieu servait à l'incubation des œufs et à l'élevage des oisillons.

Touna el-Gebel est l'autre grand site du pays où des ibis ont été momifiés en très grandes quantités. Il paraît peu plausible qu'un élevage, au sens strict du terme, ait été installé près des galeries d'ibis et de babouins. En fait, d'après des études réalisées sur les momies [57], il semble bien que les oiseaux aient bénéficié d'une assez grande liberté ; or un lac était situé non loin de la nécropole où les oiseaux résidaient. En effet, les momies abritaient encore de minuscules coquillages d'eau douce. La présence de ces coquillages prouverait que ces oiseaux étaient sauvages. Des membres du clergé ont seulement ramassé les corps des animaux trouvés morts. De tels prélèvements devaient être régulièrement entrepris, que ce soit des oiseaux décédés naturellement ou attrapés et ensuite mis à mort. Un lieu d'élevage est pressenti car des ibis sacrés ont été retrouvés à tous les stades de leur développement, œufs, poussins, oisillons et adultes alors que les ibis noirs, par exemple, ne sont connus que par des adultes [58]. Quelques noms d'ibis ont été relevés dans les souterrains [59]. Il paraît difficile de croire que de tels animaux, à la différence des singes de la même nécropole, aient reçu un nom pour autre chose qu'un but funéraire. En effet, ces oiseaux sont identiques et les différencier par un nom n'apporte rien, sauf quand ils sont devenus des images du dieu. D'ailleurs, la plupart des noms font référence à Thot.

---

[54] D. MEEKS, *op. cit.,* p. 530-531 : « D'après ce que nous en disent certains textes, il s'agit de gibier à plumes, que l'on entretenait aussi dans des bassins et que l'on nourrissait ».

[55] J. YOYOTTE, P. CHARVET, S. GOMPERTZ, *op. cit.*, XVII, 2, 4, p. 202-203. Pour les auteurs « Rien n'indique que les faucons ou les ibis… aient été des animaux familiers des foyers, à la manière du chat. Cependant l'élevage en volière des deux volatiles, normalement sauvages, à des fins zoolâtriques autorise à les classer comme animaux domestiques ».

[56] J.D. RAY, *op. cit.*, p. 138. Cependant, pour D. Kessler, ce lieu était une chapelle de naissance théologique, D. KESSLER, *op. cit.,* p. 115.

[57] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 151-152 ; D. KESSLER, *op. cit.,* p. 209 et 262.

[58] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 78-80 et 147-149. Cela permet de confirmer que les ibis sacrés avaient une valeur plus importante que les ibis noirs.

[59] K. SCHLÜTER, « Einige unter Vielen, Pavianindividuen aus Tuna el-Gebel », *Tuna el-Gebel* 4, Leipzig, 2013, p. 403-415.

Les ἰβιῶν, lieux d'élevage des ibis sont attestés en nombre dans la Vallée et dans le Delta à l'époque gréco-romaine, même si le nome Hermopolite est celui qui en a livré le plus [60]. Certains de ces toponymes sont suivis d'un anthroponyme qui « désignait peut-être le fondateur du culte ou un donateur ayant financé l'élevage des ibis sacrés » [61]. Dans ces *ibiôn*, les oiseaux étaient entretenus et des prélèvements étaient effectués régulièrement quand la fête de la divinité imposait la confection de momies devant rejoindre la nécropole. Le grand texte des donations au temple d'Edfou signale deux de ces lieux, un au sud-ouest de cette ville et l'autre, dans le Latonpolite, qui devait être situé entre Esna et Kômir [62]. Grâce à un document de l'époque de Ptolémée V Épiphane, connu sous le nom de « complainte d'Herieu », nous savons que le site de *Shar*, en Moyenne-Égypte, au nord d'Hermopolis, recélait un élevage d'ibis. Il y avait en ce lieu une place de naissance, mal tenue d'après le document. Il ne s'agit certainement pas d'un grand élevage, car un seul jeune homme en avait la charge [63]. À Abydos, un canal aurait servi à recevoir les mêmes oiseaux [64], une mention est connue à Assiout [65] et à *Dmj-n-3st*, ville du nome Sébennytique, les archives de Hor mentionnent une chapelle de naissance [66]. Des réserves d'ibis, auxquels sont parfois joints des rapaces, sont bien attestées à l'époque ptolémaïque, dans les textes démotiques [67]. Il y en avait également à Éléphantine, Pathyris, Thèbes, la maison de Outo dans le nome Hermopolite, Tebtynis, Kerkeosiris et Magdola [68], Memphis et dans deux lieux du Delta, le village de la Cime Brillante dans le Prosopite et la réserve d'oiseaux de la naissance dans Isiopolis du Sebennyte. Un de ces centres existait sans doute dans la région d'Erment [69].

Les crocodiles faisaient l'objet d'attentions dans les cités où le dieu principal était Sobek. Quelques spécimens de ce grand animal étaient même gardés près des sanctuaires et véritablement choyés par du personnel du temple [70]. Mais ces quelques bêtes ne suffisaient pas à remplir les nécropoles, souvent gigantesques, renfermant des milliers de spécimens. Il suffit de penser à l'importante nécropole de Kom Ombo, aux grottes de Samoun à Maabda ou à différentes cités du Fayoum comme Tebtynis, El-Lahoun ou Haouara pour s'assurer que seuls des élevages ont pu fournir autant de bêtes à momifier[71]. Si de telles structures sont attestées, elles concernent prioritairement des œufs et des animaux de petite taille, notamment

---

[60] De nombreuses mentions sont données dans A. CALDERINI, « IBIΩN nei nomi di luogo dell'Egitto greco-romano », *Mélanges Maspero* II. *Orient grec, romain et byzantin*, *MIFAO* 67, 1934-1937, p. 345-354 et K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 228-230.

[61] Fr. COLIN, « Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (désert Libyque) Autour d'un bronze de donation inédit », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion, the Last Thousand Years* I. *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur, OLA* 84, 1998, p. 345 ; K. VENDORPE, « Les villages des ibis dans la toponymie tardive », *Enchoria* 18, 1991, p. 115-122.

[62] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 69.

[63] J.D. RAY, « The Complaint of Herieu », *RdE* 29, 1977, p. 97-116.

[64] D. KESSLER, *op. cit.,* p. 262.

[65] H. THOMPSON, « Note on *t ḫry*(*.t*) in Boundaries of Ptolemaic Conveyances of Land », *JEA* 23, 1937, p. 258 ; M. EL-AMIR, « Note on « *t ḫry.t* » in Boundaries of Ptolemaic Houses at Thebes », *ASAE* 53, 1956, p. 135-136.

[66] J.D. RAY, *The Archive of Ḥor*, Londres, 1976, p. 94, texte 26, recto 2-3.

[67] K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 115-122. La réserve d'oiseaux *ʿḥj* serait, pour P. Gallo, l'équivalent du grec ἰβιών. Voir également K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 228.

[68] *Ibid.*, p. 228 et 239.

[69] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 68-69.

[70] Voir *infra,* les récits des auteurs classiques.

[71] J. YOYOTTE, « Processions géographiques mentionnant le Fayoum et ses localités », *BIFAO* 61, 1962, p. 101, sur un montant de la porte sud du corridor extérieur dans la cour d'époque romaine de Kom Ombo ont été copiés des fragments du *Livre du Fayoum* mentionnant les « crocodiles divins entretenus dans le Fayoum, au temple d'Ikhesef, pour le profit des différentes provinces.

des jeunes à peine sortis de l'œuf. Or, même si ceux-ci sont en grand nombre dans les nécropoles, les adultes de plusieurs mètres de long n'y sont pas rares. Cependant, plus qu'une « réserve » consacrée à ces reptiles, il faut plutôt songer à un îlot sur le fleuve, voisin du temple, sur lequel les crocodiles avaient l'habitude de se rassembler [72] et où il était plus facile de se servir en fonction des besoins.

Les élevages contrôlés

Tous les animaux qui auraient pu profiter de leur liberté pour vagabonder et quitter la zone d'élevage sont concernés. Ce système n'est pas aisé à imaginer tant la documentation fait défaut.

De tels espaces ont été réalisés pour des animaux sacrés comme le taureau Apis ou le faucon d'Edfou. Ce dernier était gardé dans un bâtiment, considéré comme le palais royal, situé dans l'angle sud-est du terrain sacré du grand temple d'Horus [73]. C'est là que la statue divine choisissait, par un mouvement d'approche, l'oiseau vivant parmi plusieurs rapaces qui lui étaient présentés. Apis avait droit à des égards encore plus importants que les autres animaux. Élien rapporte qu' « il est conduit à Memphis où lui sont ménagées des conditions de vie tout à fait à sa convenance et des installations particulièrement agréables : des espaces de jeu, des pistes pour courir, des aires couvertes de poussière, des lieux pour faire de l'exercice, des maisons hébergeant de belles génisses ainsi qu'un puits et une fontaine d'eau potable » [74].

Grâce une stèle de Ptolémée II, nous savons que le château des béliers de Mendès a pu être restauré sur ordre du roi [75]. Le bouc bénéficiait d'un enclos, mais l'inscription ne s'attarde pas sur les détails concernant cet endroit où, on peut l'imaginer, l'animal bénéficiait des mêmes égards qu'un Apis à Memphis.

La vie des animaux ne partageant pas le statut privilégié des bêtes sacrées, était moins facile. Pendant longtemps, on a cru que les singes de Touna el-Gebel, sans doute peu nombreux, avaient vécu dans un jardin : « l'angle est de l'enceinte est interrompu en son milieu par un temple de grande dimension… pour Thot… À son extrémité sud, des monticules de terres, rapportées du Nil, de forme ronde ou rectangulaire attestent l'existence d'un jardin. On y voit encore des racines de plantes herbacées et des traces de l'arbre "doum", arbre sacré du cynocéphale… » [76]. À cette vision un peu idyllique, il faut opposer les études récentes montrant une mortalité importante chez les jeunes adultes. Des marques encore visibles sur les momies prouvent que les singes étaient gardés en captivité dans des conditions difficiles.

---

[72] P. KOEMOTH, « Couronner Souchos pour fêter le retour de la crue », dans L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile, Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies Liège 2008*, Leyde, Boston, 2010, p. 267-268.

[73] M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées, BiEtud* 20/2, p. 574-582. Une filiale du temple d'Edfou située dans le Fayoum (village de Sebek Pisaï, dans la méris de Thémisthès, sur la branche sud du canal Moeris dans le nome arsinoïte) a entretenu, elle aussi, des rapaces comme le montre le règlement d'une association religieuse qui y opérait, connue par le papyrus Lille 29, daté de 223 av. J.-C., Fr. DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, *BiEtud* 66, 1972, p. 6 ; *Ead.*, « Deux papyrus inédits de Lille : avec une révision du P.dém. Lille 31 », *Enchoria* 7, 1977, p. 25.

[74] ÉLIEN, XI, 10, on verra également les descriptions des lieux où Apis et Isis mère d'Apis étaient entretenus dans HÉRODOTE, II, 153 et STRABON, XVII, 1, 31.

[75] H. DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 174.

[76] S. GABRA, « Fouilles de l'université "Fouad el Awal" à Touna el Gebel (Hermopolis Ouest) », *ASAE* 39, 1939, p. 488.

Il semblerait même, d'après les pathologies trouvées sur les momies, que les jeunes aient été confinés dans des endroits sombres [77].

Pour les chats, nous n'avons aucun élément, mais il est difficile d'admettre que ces animaux auraient été prélevés dans la nature. Le chat que l'on trouve dans les nécropoles a été domestiqué. Cela ne signifie pas que des dévots auraient apporté leur animal de compagnie, mais plutôt que les chats du Bubasteion de Saqqâra, par exemple, étaient parqués dans la région memphite afin que les taricheutes disposent d'animaux à momifier. En effet, les radiographies effectuées sur de nombreuses momies montrent que les félidés étaient généralement très jeunes quand ils ont été tués [78]. L'étude de chats momifiés à Balat, dans la tombe 7 découverte à l'extérieur et le long du mur nord de l'enceinte du mastaba II, montre que l'un d'eux a souffert sa vie durant d'une infection dans la partie gauche de l'arrière-crâne, due à un coup, une blessure ou une morsure [79]. Le félin a réussi à vivre alors qu'il avait des difficultés à mouvoir son cou et ses mâchoires. Il ne s'agit peut-être pas d'un chat domestique comme l'auteur de l'étude l'a supposé, mais d'un animal parqué dans une enceinte avec ses congénères et auquel les gardiens auraient prêté attention. Plus généralement, les chats de Balat présentent un indice crânien et une taille plus petite pour les mâles que pour les animaux sauvages, ce qui indique que ces félins étaient domestiqués par l'homme.

Le problème est identique avec les chiens de Saqqâra dont le lieu d'élevage serait à chercher dans la vallée non loin de l'Anubeion. L'étude des restes osseux découverts dans les galeries a montré que les canidés auraient souffert de leurs conditions de captivité. Des déformations et des traumatismes seraient dus au fait que des individus (les mâles ?) étaient gardés dans des espaces contraints ou auraient reçu des coups sur le dos [80].

Les textes portés sur la statue de Djed-Her-le-Sauveur rapportent qu'un lieu appelé la *Iat-Mât* était dévolu à l'entretien des rapaces vivants gardés en l'honneur de l'Horus Khenty-Khéty à Athribis [81]. Djed-Her était « celui qui prend soin des faucons vivants qui résident dans cette terre ». Nous ignorons tout de la forme que pouvait prendre ce lieu.

Les serpents, aux dires d'Élien, avaient droit à des abris construits par l'homme : « On dit que le cobra "thermouthis" qui a reçu ce nom des Égyptiens est sacré… Dans leurs temples, comme ils disent eux-mêmes, ils construisent dans chaque coin des niches et des abris qui ressemblent à des chapelles ; après quoi ils y installent des thermouthis et leur donnent à manger régulièrement de la graisse de veau » [82].

Plusieurs espèces de poissons ont été liées à des divinités. Il n'y en a pas systématiquement un grand nombre dans les nécropoles, mais dans le cas du *Lates niloticus* à Esna, ce sont des

---

[77] A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, J. PETERS, « Mummified Baboons and other Primates from the Saitic-Ptolemaic Animal Necropolis of Tuna el-Gebel, Middle Egypt », *Documenta Archaeobiologiae* 2, 2004, p. 258.
[78] P.L. ARMITAGE, J. CLUTTON-BROCK, « A Radiological and Historical Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt », *JAS* 8, 1981, p. 185-196 ; L. GINSBURG, « Les chats momifiés du Bubasteion de Saqqarah », *Aujourd'hui, l'Égypte* 6, Le Caire, 1988, p.139-143 ; St. PORCIER, R. LICHTENBERG, « Les chats du Bubasteion de Saqqara (Égypte) : nouvelle étude archéozoologique et perspectives », dans J.-P. Brugal, A. Gardeisen, A. Zucker (éd.), *Prédateurs dans tous leurs états. Évolution, biodiversité, interactions, mythes, symboles, Actes des 21e rencontres internationales d'archéologie et d'histoire d'Antibes 2010*, Antibes, 2011, p. 245.
[79] L. GINSBURG, « *Felis libyca balatensis* : les chats du mastaba II de Balat », *BIFAO* 95, 1995, p 259-271.
[80] S. IKRAM *et al.*, « Killing Man's Best Friend », *Archaeological Review from Cambridge* 28/2, 2013, p. 60.
[81] E. JELÍNKOVÁ-REYMOND, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Her-le-sauveur, BiEtud* 23, 1956, p. 87-88.
[82] ÉLIEN, X, 31.

quantités innombrables qui ont été trouvées enterrées à faible profondeur, dans la plaine sablonneuse qui s'étend à l'ouest de la ville jusqu'aux premiers contreforts de la chaîne libyque, ainsi que dans certaines tombes humaines [83]. Une partie de ces poissons provient certainement de pêches, malencontreuses ou volontaires, mais des bassins destinés à contenir des poissons permettaient certainement de disposer à volonté de spécimens à momifier. Une mention, certes tardive et de plus due à un personnage qui ne s'est pas rendu en Égypte, Élien, rapporte que des poissons étaient entretenus dans un étang à Bubastis [84]. Les silures entretenus dans ce bassin n'étaient peut-être pas destinés à finir en momies, mais cette assertion indique bien qu'un élevage était possible. Il suffit de regarder des figurations de bassins dans des maisons de notables sur les murs des tombes du Nouvel Empire pour voir des poissons conservés dans ces retenues d'eau [85].

Les animaux apportés en Égypte ou nés en captivité

À la Basse Époque et durant la période gréco-romaine, au moins deux espèces étaient difficiles à trouver par rapport aux temps anciens. Les babouins avaient disparu du pays et le lion n'existait plus que dans une portion du désert Libyque.

À Saqqâra-Nord, la nécropole des babouins a livré des inscriptions et des momies qui apportent des données importantes pour comprendre l'origine des singes. Des textes écrits en 168 av. J.-C., et autour de cette date, sur six des niches de la galerie basse qui abritaient les momies, ont fourni des indications sur l'origine des animaux [86]. La rareté même de ces bêtes a dû suffire à ce que des inscriptions rappellent le nom de celles-ci et indiquent comment elles ont pu arriver dans l'ancienne capitale. L'un des singes, sans doute un cynocéphale, nommé Harnoufi a été amené du sud [87], en suivant le Nil ou en passant par la mer Rouge. Un singe appelé Djedbastefânkh et deux groupes, un composé de quatre jeunes et le second de cinq, seraient nés à Alexandrie [88]. Les animaux envoyés par groupes sont morts pendant le voyage ou juste après [89]. Une guenon, nommée Néfersobek, est née dans le domaine de « Ptah sous son arbre Moringa », à Memphis [90], mais peut-être juste après l'arrivée de sa mère qui était enceinte [91]. Des macaques avaient pour origine l'ouest de l'Afrique du Nord [92], leur passage par Alexandrie paraît plus logique. Ces données sont essentielles et nous apprennent comment une colonie de singes était entretenue à Memphis. Celle-ci n'était pas très importante et nous

---

[83] S. SAUNERON, *Esna I, Quatre campagnes à Esna*, Le Caire, 1959, p. 25-28.

[84] ÉLIEN, XII, 29, « Il y a un étang à Boubastos, en Égypte, qui nourrit une multitude de silures ; ces silures sont apprivoisés et il n'y a pas de poissons plus inoffensifs qu'eux. On leur jette des morceaux de pain et ils se mettent à bondir en cherchant à devancer leur voisin pour gober la nourriture qu'on leur lance ».

[85] A. DE BELER, B. MARMIROLI, *Jardins et paysages de l'Antiquité*, Arles, 2008, p. 129-144.

[86] H.S. SMITH, « La mère d'Apis : fouilles récentes de l'Egypt Exploration Society à Saqqara-Nord », *BSFE* 70-71, 1974, p. 21 ; J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, « Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria », *JEA* 86, 2000, p. 111-119 ; J.D. RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries, Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, Londres, 2011, p. 38.

[87] *Ibid.*, p. 14-21, l'animal a été inhumé le 6 septembre 168 av. J.-C., durant le règne conjoint de Ptolémée VI Philomètor et Ptolémée VIII Évergète II ; il était mort à un âge évalué entre 30 et 35 ans.

[88] *Ibid.,* p. 30-31 et 38. Pour l'auteur il paraît difficile de croire que ces singes aient pu être apportés par bateau depuis les côtes au sud de la mer Rouge jusqu'à Alexandrie pour être ensuite envoyés à Memphis. Un lieu d'élevage dans la capitale lui semble plus logique. Cependant, il pourrait également s'agir de macaques, le passage par Alexandrie aurait alors été obligatoire.

[89] *Ibid.*, p. 25-38.

[90] *Ibid.*, p. 25-27, le texte pourrait dater du 6 juillet 174 av. J.-C.

[91] J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, *op. cit.*, p. 118.

[92] A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, J. PETERS, *op. cit.,* p. 257.

ne savons pas si des naissances intervenaient sur place. Cela aurait impliqué une certaine liberté dans un endroit arboré, mais clos, dans l'espace du temple de « Ptah sous son arbre Moringa ».

Une étude, entreprise sur les restes de 169 singes, répond partiellement à cette question. La nécropole a pu sans doute compter 437 primates, essentiellement des mâles pré-adultes et adultes, 146 étaient des *Papio hamadryas anubis*, 21 des *Macaca sylvanus* et 2 des *Cercopithecus aethiops* [93]. Le *Papio anubis* occupe une vaste région au sud du Sahara. Les exemples de Saqqâra doivent provenir du Soudan. Les Macaca sylvanus sont originaires d'Afrique du Nord, mais peut-être étaient-ils présents en Tunisie, voire en Libye durant l'Antiquité. L'étude des restes a montré que les animaux amenés à Saqqâra étaient essentiellement des mâles, sans doute pour mieux représenter la divinité. Cela implique que les Égyptiens ne recherchaient pas nécessairement à ce que les animaux se reproduisent en captivité. Ces singes ont généralement atteint l'âge adulte [94]. Cependant, 83 % sont morts avant 13 ans alors que l'espérance de vie est de 30 ans pour les macaques et 40 pour les babouins.

À partir des découvertes effectuées, une chronologie de l'occupation de la nécropole de Saqqâra a pu être établie [95]. Entre l'ouverture de la nécropole et le règne de Ptolémée II, nous n'avons pas d'indications, mais en comparant avec la nécropole de Touna el-Gebel, on peut penser que les singes étaient amenés depuis le sud en suivant la vallée du Nil. À partir de Philadelphe, à cet itinéraire intérieur sont venus s'ajouter les voyages par la mer Rouge. Les macaques auraient fourni la nécropole un peu avant 200 av. J.-C. et pour le demi-siècle suivant. C'est la raison pour laquelle Alexandrie serait mentionnée comme origine de certains singes.

À Touna el-Gebel [96], les singes sont nombreux à avoir été momifiés. La majorité appartient à la race *Papio anubis*, le babouin de Thot, mais il y figure également de nombreux *Papio hamadryas*, des *Cercopithecus aethiops* et même un *Erythrocebus patas* et quelques *Macaca sylvanus*. En fonction de la découverte des restes de ces singes dans les différentes galeries, il a pu être mis en évidence les origines et les trajets empruntés par ces animaux pour être apportés en Égypte. Dès l'origine de l'installation de momies de singes, aux VI^e^–V^e^ siècles av. J.-C., on ne trouve, dans la galerie D, que des *Papio anubis* et des *Cercopithecus aethiops*. Tout au long de l'occupation de la nécropole, ils représentent les espèces dominantes. Ils seraient arrivés en bateau, par le Nil, des régions sub-sahariennes. Aux V^e^ et IV^e^ siècles, dans les galeries C-D, apparaissent les *Papio hamadryas*, provenant, par la mer, des côtes de la mer Rouge, au sud de l'Égypte. Après 250 av. J.-C., la galerie B montre que les hamadryas deviennent plus rares. Il devait être difficile de faire se reproduire ces animaux dans les conditions de captivité qu'ils connaissaient. C'est là que quelques macaques provenant d'Afrique du Nord et arrivant par Alexandrie, ont été trouvés. Le parallèle avec la nécropole de Saqqâra est évident, même si ces macaques ont eu une importance moindre à Touna el-Gebel.

---

[93] J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, *op. cit.*, p. 111-119.
[94] *Id.*, « Mummies of Olive Baboons and Barbary Macaques in the Baboon Catacomb of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara », *JEA* 85, 1999, p. 51-52.
[95] *Id.*, « Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria », *JEA* 86, 2000, p. 116-118.
[96] A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, J. PETERS, *op. cit.*, p. 255-258.

Les singes étaient pourvus de noms propres généralement masculins [97], ce qui est un autre parallèle avec Saqqâra [98]. Il y a bien le nom d'une guenon (*Stꜣ.t-jr.t-bjn.t*), mais il figure dans une filiation, (elle est la mère de *Pꜣ-ʿnḫj*). Ce sont des noms théophores : Thotirdis, Thoteus, Thotefânkh… Cependant, il semble qu'avant la XXX^e^ dynastie, les singes n'aient généralement pas été individualisés au moyen d'un patronyme, ils étaient désignés sur les inscriptions seulement par le nom de babouin.

Nous ne savons pas de quelle manière les ménageries des villes de Léontopolis et de Saqqâra étaient pourvues en lions. Ils devaient naître en captivité ou étaient le fruit de chasses. Il semble que l'on ne trouvait plus ce félin, à l'époque romaine qu'en Marmarique, région située entre l'Égypte et la Libye [99]. Ils étaient nourris et entretenus dans des locaux d'où ils ne pouvaient pas s'enfuir. Nous ne savons pas ce qu'il advenait d'eux car aucune momie n'a jamais été trouvée à Héliopolis. Il paraît vraisemblable qu'ils aient été gardés jusqu'à leur mort naturelle du fait de leur rareté. Le Bubasteion de Saqqâra a livré la première momie de ce félidé placé au milieu des chats.

Pour les autres espèces animales, les naissances en captivité étaient fréquentes, mais elles pouvaient être organisées. Avant que l'équipe de l'université de Pise ne découvrît des couveuses pour crocodiles à Medinet Madi, il avait été émis l'hypothèse que cette technique, connue au moins dès le IV^e^ siècle av. J.-C., avait pu servir pour les ibis [100]. Conçue sans doute initialement pour obtenir plus sûrement des volatiles destinés à la consommation, elle a été utilisée dans l'intention de disposer d'animaux devant être momifiés.

C'est le très grand nombre d'ibis traités dans les deux nécropoles de Saqqâra-Nord qui a permis de faire cette proposition. Aucune trace de couveuses n'a été retrouvée pour l'instant dans la région Memphite malgré la mention de « chapelles de naissance », notamment dans les archives de Hor, qui ont été identifiées à des lieux destinés à l'incubation des œufs. Il faut signaler que l'absence de signes de putréfaction sur les momies de Saqqâra qui ont été analysées [101] permet de penser qu'au moins une partie des animaux a pu être tuée au fur et à mesure des besoins des taricheutes.

Néanmoins, le nombre imposant d'œufs trouvés dans des jarres ou même entourés de tissus et de bandelettes afin de donner l'illusion d'avoir une vraie momie d'ibis, permet de croire, s'ils n'ont pas été laborieusement ramassés, que les Égyptiens ont employé cette méthode [102].

À Médinet Madi, la mission de l'université de Pise a mis au jour le temple C, daté de l'époque ptolémaïque [103]. Destiné au culte de deux divinités crocodiles, le naos était construit de

---

[97] Un cercueil en forme de babouin d'époque ptolémaïque, malheureusement sans provenance, est présenté dans Cl. GAILLARD, G. DARESSY, *La faune momifiée de l'antique Égypte, CGC*, Le Caire, 1905, p. 125, 29753 et dans J. QUAEGEBEUR, « Teëphibis, dieu oraculaire ? », *Enchoria* V, 1975, p. 23-24. Il donne le nom d'un singe qui est une dénomination de Thot : *Ḏd-ḥr-pꜣ-ʿn* né de *Tj-kj.t*.

[98] K. SCHLÜTER, *op. cit.,* p. 403-415 donne toutes les sources connues de ces noms et pose les questions quant à leur origine. D'après elle, les noms étaient peut-être essentiellement liés aux rites.

[99] M. MOUGIN, « Le culte du lion en Égypte d'après Elien », *Anthropozoologica* 46, 2, 2011, p. 43

[100] D. MEEKS, « Les couveuses artificielles en Égypte », dans D. Meeks, D. Garcia (éd), *Techniques et économie antiques et médiévales : le temps de l'innovation*, *Actes du colloque Aix-en-Provence 1996*, Arles, 1997, p. 132-134. C'est à Aristote (*Histoire des animaux*, VI, 1, II, traduction P. LOUIS, Paris, 1968) que l'on doit la première mention d'une incubation artificielle en Égypte, soit peu de temps après la fin de la XXX^e^ dynastie : « …les œufs éclosent par l'incubation des oiseaux. Cependant ils peuvent aussi éclore spontanément dans la terre, comme en Égypte, si on les enfouit dans le fumier ».

[101] *Ibid.*, p. 134.

[102] Les œufs sont nombreux également à Touna el-Gebel, V. BERTEAUX, *op. cit.,* p. 23.

manière à contenir les momies de deux de ces reptiles. Les momies correspondaient, tout comme dans l'exemple connu de Théadelphie, daté entre le milieu du III^e^ siècle et le milieu du II^e^ siècle av. J.-C., à l'animal sacré. Dans le bâtiment, ont été trouvées deux structures destinées à l'éclosion d'œufs. L'une d'elle est presque totalement détruite, mais la seconde présente, sous une voûte, une pièce qui a été séparée par un mur en pierre de manière à recevoir d'un côté, une petite vasque et de l'autre, une zone pour l'incubation des œufs. Des œufs étaient encore pris dans le sable, montrant des stades d'évolution différents.

L'examen des momies de crocodiles du musée des Confluences de Lyon par Stéphanie Porcier pourrait venir confirmer l'utilisation de couveuses. En effet, une forte proportion de nouveau-nés, 282 animaux sur 307 spécimens, a été rapidement momifiée, montrant ainsi la disponibilité de reptiles.

Témoignages de la vie quotidienne des animaux

Les Égyptiens ne nous ont pas laissé de renseignements sur la vie des animaux dans les élevages, mais des bribes glanées dans les textes permettent de disposer de maigres informations qui confirment que des bêtes étaient généralement bien entretenues dans le cadre des temples.

Les textes dus aux auteurs étrangers sont plus nombreux. Si ces écrits doivent être parfois reçus avec précaution, ils n'en apportent pas moins des renseignements importants que l'archéologie vient parfois corroborer. À eux seuls, ils permettent d'affirmer la présence d'élevages dès la XXVII^e^ dynastie, période durant laquelle Hérodote a pu découvrir ce phénomène, même si nous ignorons tout de son importance à cette époque.

Diodore donne une description assez détaillée de la vie des animaux sacrés : « Quant à ce qui se passe pour l'Apis de Memphis, le Mnévis d'Héliopolis, ce qui a trait au bouc de Mendès, et en outre au crocodile du lac de Moeris, au lion élevé dans la ville appelée Ville-des-Lions, et à beaucoup d'autres du même ordre… Ces animaux sont nourris dans des enceintes sacrées et un nombreux personnel, choisi parmi les personnes considérables, est à leur service et leur donne les plus précieuses nourritures ; ils font bouillir dans du lait de la fleur de farine de froment ou du gruau, délayent toutes sortes de gâteaux dans du miel, font bouillir ou rôtir des morceaux d'oie, ils n'arrêtent pas de les alimenter ; aux carnassiers, ils jettent en pâture quantité d'oiseaux qu'ils capturent et, d'une manière générale, ils accordent beaucoup d'attention à la richesse de l'alimentation de ces animaux. De plus, ils n'arrêtent pas de les baigner dans l'eau tiède, de les frotter des meilleurs essences, de faire brûler pour eux des parfums de toutes sortes ; ils leur fournissent aussi les litières les plus précieuses et une brillante parure, et ils accordent une attention extrême à leur accouplement » [104].

Parmi ces animaux sacrés, au statut particulier, le crocodile est connu par deux textes. Hérodote décrit brièvement la vie quotidienne de spécimens qui ont été distingués de leurs congénères. Ce ne sont pas encore ces animaux élevés en grande quantité, mais un animal

---

[103] E. BRESCIANI, A. GIAMMARUSTI, « Le temple double de Sobek sur la colline de Medinet Madi », *Comment construisaient les Égyptiens, Dossier d'archéologie* 265, juillet-août 2001, p. 132-140 ; E. BRESCIANI, « Sobek, Lord of the Land of the Lake », dans S. Ikram (éd), *Divine Creatures, Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire, 2005, p. 204-205 ; E. BRESCIANI, A. GIAMMARUSTI, *I templi di Medinet Madi nel Fayum*, Pise, 2012, p. 215-219.

[104] DIODORE, I, 84. La nourriture offerte à des animaux sacrés pourrait être déjà représentée sur des stèles de Deir al-Médîna, des béliers d'Amon y recevraient du fourrage, N. DURISCH, *op. cit.*, p. 209, n. 15.

sacré présent dans deux cités : « Les habitants de la région de Thèbes et de celle du lac de Moeris les considèrent tout à fait comme sacrés. Dans chacune de ces deux régions, on nourrit un crocodile choisi entre tous ; on l'a dressé, il est apprivoisé, on met aux oreilles de ces crocodiles des pendants en pierres artificielles ou en or, aux pattes de devant des bracelets ; on leur donne à manger des aliments déterminés et des victimes, on prend soin d'eux le mieux possible tant qu'ils vivent » [105]. L'animal ainsi décrit ne paraît plus tout à fait aussi dangereux. Pour la région thébaine, un ostracon de la seconde moitié de l'époque ptolémaïque porte quittance d'une livraison de blé destinée aux crocodiles [106]. La mention de cette céréale en tant que nourriture, pourtant confirmée par les textes d'auteurs étrangers, paraît cependant absurde au regard du régime carné habituel des crocodiles.

Strabon a, lui aussi, décrit ce spectacle qui ne manquait pas de surprendre les voyageurs étrangers qui visitaient le Fayoum : « En continuant ce voyage le long de la rive on parvient, cent stades plus loin à la ville d'Arsinoé. Cette ville portait autrefois le nom de Crocodilopolis, car dans tout ce nome le crocodile est particulièrement en honneur. Il en est un sacré, élevé à part dans un lac, qui se comporte en animal apprivoisé avec les prêtres. On l'appelle Soukhos et on le nourrit du pain, de la viande et du vin que ne manquent pas de lui apporter les visiteurs étrangers. C'est ainsi que notre hôte, un notable, qui nous initiait à ces mystères, nous accompagna jusqu'au lac, emportant de notre desserte un gâteau, un morceau de viande cuite et un flacon d'hydromel. Nous trouvâmes la bête étendue sur le bord du lac. Les prêtres alors s'approchèrent, et, tandis que les uns lui ouvraient la gueule, un autre lui jeta le gâteau, puis la viande et enfin lui versa l'hydromel. La bête alors bondit dans le lac et passa précipitamment sur la rive opposée. Quand un nouvel étranger se présenta, apportant une offrande de prémices, les prêtres la prirent, firent le tour du lac en courant, et, se saisissant de la bête, lui firent prendre de la même manière ce qui avait été apporté » [107]. Plutarque conte que « les crocodiles, non contents de reconnaître la voix des prêtres qui les appellent et de se laisser caresser, vont jusqu'à ouvrir la gueule pour présenter leurs dents qui sont alors nettoyées à la main et frottées à l'aide de chiffons » [108]. Le « gavage » des crocodiles était une attraction à laquelle on conviait les visiteurs de marque. Le sénateur Lucius Memmius, en mission diplomatique à Alexandrie en 112 av. J.-C., assista à ce « spectacle » lors de sa visite du Fayoum [109]. L'attraction était si fameuse qu'une mosaïque romaine de la seconde moitié du I^er^ siècle av. J.-C. montre un de ces prêtres gavant un crocodile sacré [110].

Diodore de Sicile s'est également attaché à décrire l'alimentation d'espèces gardées en nombre. Les « gardiens qui veillent sur les animaux… découpent des morceaux de viande pour les faucons, les appellent à haute voix et les leur jettent quand ils volent jusqu'à ce qu'ils les reçoivent ; pour les chats et les ichneumons, ils émiettent les morceaux de pain dans du lait et sifflotent en les leur présentant ou bien ils découpent les poissons du Nil et les leur donnent à manger tout crus. Et ils fournissent de la même façon la nourriture appropriée à chaque espèce animale » [111]. Les faucons étaient assez domestiqués pour répondre à l'appel du nourrisseur. Volant pour attraper leur nourriture, ils n'ont pas eu les ailes rognées pour les

[105] HÉRODOTE, II, 69.
[106] W. SPIEGELBERG, « Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka », *ZÄS* 50, 1912, p. 30-32.
[107] J. YOYOTTE, P. CHARVET, S. GOMPERTZ, *op. cit.*, XVII, 1, 38, p. 151.
[108] PLUTARQUE, *Œuvres morales*, 63, *L'intelligence des animaux*, 23, trad. J. Bouffartigue, Paris, 2012.
[109] N. HOHLWEIN, « Déplacement et tourisme dans l'Égypte romaine », *ChronEg* 15, 1940, p. 274.
[110] C. SALVETTI, « Mosaico policromo con scena nilotica », dans G. Gentili (éd.), *Giulio Cesare, l'uomo, le imprese, il mito*, *Catalogue d'exposition Rome, cloître de Bramante, 23 octobre 2008–3 mai 2009*, Rome, 2008, p. 156.
[111] DIODORE, I, 84.

empêcher de partir. Peut-être étaient-ils dans une espèce de volière, mais nous ne connaissons pas de tels systèmes. En ce qui concerne les chats, peu d'éléments nous sont parvenus. Néanmoins, les comptes d'une association religieuse mentionnent une « nourrice de la chatte » [112]. Le papyrus de Zénon au Caire (CG 59451) cite, quant à lui, des éleveurs de chats liés à un culte de Bastet dans le nome Memphite [113].

Les ibis sont les animaux les mieux documentés dans les sources égyptiennes. Un témoignage intéressant et rare est une peinture du cénotaphe d'Alexandre le Grand à Medinet Mâdi [114], d'époque gréco-romaine. Elle montre un homme portant un sac sur l'épaule droite et tenant de la main gauche un large vase sur le bord duquel sont dessinés deux ibis. Quatre autres de ces oiseaux sont figurés devant lui. Il s'agirait d'un ibioboskos[115] donnant de la nourriture aux oiseaux de Thot.

Les archives de Hor à Saqqâra indiquent que les ibis disposaient de lieux pour la nourriture et qu'ils étaient notamment alimentés avec du trèfle cultivé spécialement pour eux [116]. Un autre de ces textes [117] contient des instructions pour la nourriture des ibis. Des lentilles et des céréales étaient peut-être également données à ces oiseaux [118]. Un ostracon de Kom Ombo mentionne du froment comme nourriture [119]. Les études entreprises sur les momies de Touna el-Gebel ont montré des cas de carence et de rachitisme sur des ibis sacrés. Leur alimentation, fournie par l'homme, n'était pas assez équilibrée [120]. En effet, à l'état sauvage, l'ibis se nourrit de mollusques, de grenouilles et de poissons. La masse des ibis était telle qu'il n'était pas possible de tous les alimenter, ceux-ci devaient sans doute trouver dans le lac d'Abousir et ses alentours une bonne partie de leur complément alimentaire. À la nourriture peu adaptée, il faut ajouter les prévarications dont se rendent coupables certains personnages. Un nommé Efôu s'en remet à Thot seigneur d'Hermopolis, sans doute parce qu'il ne peut pas agir contre un vil personnage qui l'a également dépouillé. Il écrit au dieu pour se plaindre notamment que l'homme en question, appelé Monthotep, a mangé de la nourriture normalement dévolue à l'ibis [121].

L'évolution des animaux différait d'une espèce à l'autre. Les ibis de Saqqâra ou de Touna el-Gebel, qui avaient chacun à leur disposition un grand plan d'eau, devaient avoir la possibilité d'aller et de venir car l'attrait du lieu où les oiseaux étaient élevés était suffisant pour les inciter à revenir et même attirer d'autres volatiles. Ces sites devaient correspondre à des lieux

---

112 Fr. DE CENIVAL, « Deux papyrus inédits de Lille : avec une révision du P.dém. Lille 31 », *Enchoria* 7, 1977, p. 13-14. Il s'agit du papyrus dém. Lille 98 qui daterait de l'an 2 de Ptolémée III. Le même titre se trouve également dans le papyrus dém. Lille 31, *ibid.* p. 22-23.

[113] *Ibid.*, p. 26, n. 21 et p. 32, n. 57.

[114] E. BRESCIANI, *Kom Madi 1977 e 1978, Le pitture murali del cenotafio di Alessandro Magno*, Pise, 1980, p. 34, pl. 17-19 ; D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.*, p. 149. Deux fresques d'Herculanum montrent des ibis en liberté alors que se déroule une cérémonie isiaque, V. TRAN TAM TINH, *Le culte des divinités orientales à Herculanum, EPRO* 17, 1971, p. 83-86, fig. 40-41.

[115] Sur les ibiobosques, voir Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 26, n. 25.

[116] J.D. RAY, *The Archive of Ḥor*, Londres, 1976, p. 139.

[117] *Ibid.,* p. 59-60, n° 15, verso 3-4.

[118] D. KESSLER, *op. cit.*, p. 265 ; K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 231 indique que la lentille ainsi que de la gesse sauvage et du blé sont mentionnés à Kerkeosiris.

[119] G. MATTHA, *Demotic Ostraka. From the Collections at Oxford, Paris, Berlin, Vienna and Cairo*, *PSFP* VI, 1945, p. 174-175. La nourriture produite sous forme de blé et de lentille était sans doute également destinée au personnel en charge des animaux, K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 231 ; J.D. RAY, *op. cit.,* p. 139.

[120] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 60.

[121] G.R. HUGHES, « A Demotic Letter to Thoth », *JNES* 17/1, 1958, p. 1-12.

de nidification, ce que la présence d'œufs retrouvés en grande quantité dans les galeries pourrait laisser supposer.

Le rapport d'un scribe d'Éléphantine, Khnoumakhet, indique que celui-ci avait fait en sorte que l'on donne à un pastophore la viande de dix ânes pour nourrir des faucons. Cette quantité, assez considérable, était destinée à un élevage (on peut penser à celui du faucon de Philae) comprenant un nombre important d'oiseaux [122]. À Dendara, à l'époque romaine, le stratège était chargé de « la nourriture du rapace vivant ainsi que des faucons vivants tous les jours » [123]. Élien, qui ne s'est jamais rendu en Égypte, fournit des indications supplémentaires concernant les faucons : « Ceux qui ont donc reçu pour tâche de les entretenir racontent aux ignorants qu'ils pondent tous dans leur nid (car on les élève dans un bois sacré) ». Ensuite, il insiste sur la nourriture de ces rapaces : « Ils présentent aux faucons nouveau-nés des cervelles prélevées sur des oiseaux qui ont été capturés à la chasse : une nourriture tendre pour des oisillons fragiles. Quant aux adultes, ils leur proposent de la chair et des tendons, qui procurent aux oiseaux de proie une alimentation consistante. À ceux qui sont à la charnière entre les nouveau-nés et les adultes, ils servent des cœurs et on peut voir les restes » [124].

Strabon mentionne que pour les canidés de Cynopolis, « où Anubis est honoré ; un culte et un don de nourriture sacrée y ont été organisés pour tous les chiens » [125].

Les lions vivaient à Léontopolis, comme nous l'apprend Diodore [126] et d'autres dans la région Memphite. Là un papyrus grec du IIe siècle av. J.-C., trouvé dans le Sérapéum, mentionne la nourriture destinée aux lions [127]. Depuis, deux découvertes sont venues prouver la présence de félins dans l'ancienne capitale. Il s'agit de deux griffes conservées au Musée d'archéologie méditerranéenne de Marseille et surtout de la momie d'un lion, âgé d'au moins neuf ans, découverte dans le Bubasteion [128]. Datée de l'époque gréco-romaine, elle nous apprend que l'animal, mort naturellement, présente des côtes cassées, sans doute suite à une chute, qui ont pu se ressouder. Il a souffert de nombreux abcès à la mâchoire. Ses canines sont très usées, certainement à cause d'une alimentation inadaptée. Cela montre que le félin n'a pas pu vivre en liberté. Élien s'attarde sur la nourriture des lions de Léontopolis et le lieu où ils étaient gardés : « Ces animaux disposent de temples et d'aires extrêmement vastes ; on leur procure tous les jours des morceaux de viande de bœuf, désossés et débarrassés de leurs tendons qui sont dispersés çà et là ; quand ils mangent, ils sont accompagnés d'un chant prononcé en langue égyptienne… des salles en vis-à-vis sont ménagées à leur intention, où des fenêtres ouvertes orientées les unes vers le levant, les autres vers le couchant, rendent leur séjour plus agréable. Ils disposent également de lieux d'exercice, pour entretenir leur forme, et juste à côté de palestres, avec pour adversaire un veau bien gras… En outre, les habitants d'Héliopolis la Grande nourrissent, à l'entrée des temples consacrés à ce dieu, des lions du pays… » [129].

Grâce à une stèle de Naucratis conservée à l'université du Michigan, datée de l'an 3 du règne d'un des premiers Ptolémées, Évergète ou Philadelphe, nous apprenons qu'un bélier était

[122] D. KESSLER, *op. cit.*, p. 271.
[123] S. CAUVILLE, « La chapelle de Thot-Ibis à Dendera édifiée sous Ptolémée Ier par Hor, scribe d'Amon-Rê », *BIFAO* 89, 1989, p. 63.
[124] ÉLIEN, VII, 9.
[125] J. YOYOTTE, P. CHARVET, S. GOMPERTZ, *op. cit.*, XVII, 1, 40, p. 152-153.
[126] DIODORE, I, 84, 4.
[127] M. MOUGIN, *op. cit.*, p. 47.
[128] C. CALLOU *et al.*, *op. cit.*, p. 63-84.
[129] ÉLIEN, XII, 7 ; voir également M. MOUGIN, *op. cit.,* p. 41-50.

entretenu dans la cité en l'honneur d'Amon-Rê [130]. Des éleveurs de moutons ont dédié le monument à un certain Sheamenopé pour le remercier de s'être particulièrement bien occupé de l'animal de son vivant : « affectation d'un revenu pour "la nourriture du Bélier", construction d'un local à son intention, juste rémunération de livraisons, fournitures de femelles et de sel alimentaire (?) » et après sa mort.

Il est intéressant de vérifier l'état des animaux, voir s'ils ne souffraient pas d'une maladie liée à la captivité ou si, au contraire, ils n'ont pas bénéficié de soins [131]. À Touna el-Gebel, des ibis présentent des os consolidés après une fracture [132]. Avec une patte ou une aile cassée, un oiseau était à la portée des prédateurs et surtout aurait eu du mal à chercher sa nourriture. Quelques-uns de ces ibis ont dû recevoir des soins et bénéficier d'attentions qui leur ont permis de survivre. Un ibis momifié de Thèbes, décrit par Georges Cuvier au début du XIX^{e} siècle, présentait une fracture de l'humérus qui avait rendu nécessaire une prise en charge par le personnel du clergé [133].

Les ossements des singes de Saqqâra montrent que ces derniers ont souffert de leurs conditions de vie [134]. Mais des blessures guéries sur les crânes et les os longs montrent que des soins leur étaient apportés et qu'ils étaient nourris. Une déficience en vitamine D et des cas de rachitisme indiquent que les singes ont été amenés jeunes et qu'ils ont été confinés dans un endroit fermé.

L'étude des momies de Touna el-Gebel montre que les différentes espèces de singes pouvaient souffrir notamment de déformations osseuses, de rachitisme, de fractures, d'anomalies dentaires nombreuses et de caries. Une nourriture insuffisante, ne correspondant pas à leurs besoins, et des conditions de vie difficiles, peut-être même une captivité en cage pour certains [135], expliquent ces traumatismes. La tuberculose semble avoir également été fréquente. Il n'est pas évident de découvrir tous les maux dont ont souffert les animaux à moins de pouvoir procéder à des investigations importantes sur les momies, ce qui ne peut généralement être pratiqué que sur des spécimens conservés dans des musées [136]. Mais des pathologies existent bien, qui donnent des renseignements sur la vie, souvent difficile, des animaux. L'espérance de vie de ces singes n'était d'ailleurs pas très bonne par rapport à celle d'animaux en liberté. Ces babouins étaient âgés de quatre ans pour les plus jeunes et de dix pour les plus vieux. Cependant, le crâne d'un des babouins de la nécropole d'Hermopolis présente une fracture de la mâchoire qui implique que l'animal a été nourri au moyen d'aliments mous. Il n'aurait pas pu survivre en liberté [137].

---

[130] W. SPIEGELBERG, « Ein Ehrendekret für den Pfleger eines heiligen Schafes », *Neue Urkunden zum ägyptischen Tierkultus*, Münich, 1928, p. 3-14 ; Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 26, n. 23 ; J. YOYOTTE, « Les contacts entre Égyptiens et Grecs (VII^{e}-II^{e} siècles av. J.-C.) : Naucratis, ville égyptienne (1992-1993, 1993-1994). Le décret en l'honneur de Sheamenopé », *ACF* 94, 1993-1994, p. 689-690.

[131] C'est là une des possibilités qu'offre le programme MAHES à partir de l'étude des momies et squelettes conservés au musée des Confluences de Lyon.

[132] D. KESSLER, *op. cit.*, p. 266 ; D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.*, p. 56-61.

[133] G. CUVIER, « Sur l'ibis des anciens Égyptiens », *Annales du Museum d'histoire naturelle* 4, 1804, p. 116-135.

[134] J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, « Mummies of Olive Baboons and Barbary Macaques in the Baboon Catacomb of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara », *JEA* 85, 1999, p. 51-52.

[135] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.,* p. 170-173 ; V. BERTEAUX, *op. cit.*, p. 20 ; A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, J. PETERS, *op. cit.,* p. 247-254 et 261 ; D. KESSLER, A. NUR EL-DIN, *op. cit.*, p. 160.

[136] L.M. MCKNIGHT, *Imaging Applied to Animal Mummification in Ancient Egypt*, *BAR-IS* 2175, 2010, p. 37-38.

[137] D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *op. cit.*, p. 172-173.

Des problèmes assez semblables avaient été remarqués par Louis Lortet et Claude Gaillard sur des primates découverts dans la Vallée des Singes à Thèbes. Un jeune babouin portait, sur les os, des marques importantes d'arthrites sèches et des vertèbres étaient entièrement soudées. Un vieux cynocéphale présentait des déformations osseuses assez considérables ainsi qu'une « torsion très prononcée d'une omoplate, torsion due sans doute à une scoliose de la colonne vertébrale, dans le jeune âge de l'animal, également tuberculeux » [138].

Les donations destinées à l'entretien des animaux

Bien que nous ne disposions pas de la documentation nécessaire, il est évident que les animaux étaient entretenus par l'État et les temples [139], même si, comme nous l'avons vu *infra*, les conditions d'élevage et surtout la nourriture n'étaient pas toujours adaptées.

Hérodote explique comment le personnel en charge des animaux pouvait subvenir à leur nourriture : « Les habitants des villes, chacun de son côté, s'acquittent ainsi envers eux, de leurs vœux, quand ils en font au dieu à qui appartient l'animal : ils rasent la tête de leurs enfants, ou toute entière, ou la moitié ou le tiers, et pèsent les cheveux dans une balance en faisant contrepoids avec de l'argent ; ce qui établit l'équilibre est remis à la personne qui prend soin des animaux ; celle-ci en échange de cet argent, coupe en morceaux des poissons et les donne à manger aux animaux » [140]. Il est impossible de corroborer cette explication, mais elle indique que les dons étaient faits par la population pour les animaux, même si les sommes allouées n'étaient pas toujours très importantes [141]. Un autre texte, dû à Diodore, confirme en partie les assertions d'Hérodote : « … à chaque espèce animale bénéficiant de vénération est consacré un territoire qui procure un revenu suffisant pour l'entretenir et l'alimenter. D'autre part, les Égyptiens font des vœux à des dieux pour leurs enfants réchappés de maladie : ils rasent leurs cheveux, les pèsent contre leur poids en or ou en argent et en donnent la valeur aux gardiens qui veillent sur les animaux… » [142]. Cette mention permet d'entrevoir un système plus élaboré que le simple don manuel. Les récoltes de certains terrains étaient en effet dévolues à la nourriture des animaux. Dans tout le pays, aussi bien le pouvoir royal que des particuliers ont donné des terres au bénéfice des animaux sacrés et le personnel en charge de ces bêtes [143], même si les principales dépenses incombaient aux temples.

Le roi pouvait faire de tels actes, mais généralement pour les animaux sacrés, hérauts d'une divinité[144]. La stèle érigée en l'honneur du « bélier » de Mendès par Ptolémée II nous informe des libéralités royales, notamment le don d'une forte somme d'argent [145].

Nous avons les premières relations concernant les donations faites aux temples pour nourrir les animaux grâce aux stèles de donation. Des particuliers, durant la XXVI^{e} dynastie, quand la présence d'animaux liés aux cultes s'est accrue, ont également concouru à l'entretien des

---

[138] L. LORTET, Cl. GAILLARD, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte III », *AMHNL* 10, 1909, p. 1-2.
[139] K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 231.
[140] HÉRODOTE, II, 65.
[141] K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 236-237, les dévots se rendant dans un sanctuaire faisaient des offrandes, l'auteur cite, à partir du papyrus Tebtynis 1086 du début du II^{e} siècle av. J.-C., une dépense de quatre drachmes de cuivre pour le compte de l'ibis.
[142] DIODORE, I, 83.
[136] J. YOYOTTE, P. CHARVET, S. GOMPERTZ, *op. cit.*, XVII, 1, 22, p. 152, § 373.
[144] Sur la politique des Lagides vis-à-vis des animaux, voir A. CHARRON, « Les Ptolémées et les animaux sacrés », dans J.-Y. Empereur (dir.), *La gloire d'Alexandrie, Catalogue d'exposition, Paris, Petit Palais, 7 mai – 26 juillet 1998*, Paris, 1998, p.192-198.
[145] H. DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 175-176.

animaux en offrant des terrains. Ceux-ci sont situés en Basse-Égypte et ont contribué à nourrir, pour les exemplaires connus, le taureau Apis, comme on peut le voir sur une stèle datée de l'an 13 d'Apriès [146], le « bélier » de Mendès ou des ibis, à Hermopolis Baqlia [147]. Une stèle du Musée d'archéologie méditerranéenne de Marseille indique qu'un terrain fut donné à Thot en l'an 18 d'Apriès afin d'entretenir des ibis, les terres et leur culture étant confiées à un *sḏm ʿš* [148]. Un papyrus du musée du Caire indique qu'un terrain destiné à nourrir des ibis aurait été donné à l'époque du roi Hakoris [149]. À l'époque ptolémaïque, des témoignages nous apprennent que les terres destinées à entretenir des animaux sont plus nombreuses [150]. Elles étaient affermées à des tenanciers qui devaient contribuer à la nourriture des animaux en donnant une partie des récoltes [151]. Les exemples les plus importants concernent les ibis [152], mais d'autres espèces sont mentionnées : des faucons et des chats à Ermant [153], des crocodiles à Thèbes [154] ou une vache à Memphis [155].

Le nombre d'animaux dans un élevage dépendait certainement de la capacité à pouvoir les entretenir, et donc de la richesse du clergé. De nombreux terrains sont connus, notamment pour l'entretien des ibis, mais souvent par une simple mention comme limite d'un champ signalé dans un document [156]. Certains terrains n'étaient pas très importants, la stèle de Marseille indique ainsi un don de deux aroures (soit 5 512,5 m²). En revanche, le texte des donations d'Edfou signale des terrains de trente ou soixante aroures [157]. Il n'est pas toujours aisé de distinguer, dans les *tropheia*, les élevages des lieux de culture destinés à nourrir les animaux [158]. Il était, cependant, certainement nécessaire de puiser dans les ressources des temples car on ne devait pas pouvoir compter sur les seules donations, notamment face à l'importance des élevages à l'époque gréco-romaine.

Le personnel attaché aux animaux [159]

Nous possédons quelques renseignements sur ces personnels liés aux temples qui avaient en charge de s'occuper des animaux vivants. Certains sont connus au Nouvel Empire, ils s'occupaient des troupeaux de bovidés noirs qui appartenaient à diverses divinités. Cependant, ces personnages, dont les simples mentions ne suffisent pas à nous révéler les tâches exactes qui leur étaient assignées, étaient désignés par le titre de *sḏm ʿš* suivi du nom

---

[146] É. DRIOTON, « Une stèle de donation de l'an XIII d'Apriès », *ASAE* 39, 1939, p. 121-125.
[147] D. MEEKS, « Les donations aux temples dans l'Égypte du Ier millénaire av. J.-C. », *State and Temple Economy in the Ancient Near East* II, *OLA* 6, 1979, p. 605-687 et plus particulièrement les numéros 26.3.3, 26.4.13, 26.4.4a et 26.2.14 ; D. MEEKS, « Une stèle de donation de la Deuxième Période Intermédiaire », *ENiM* 2, 2009, p. 152-153 ; pour la stèle 26.3.3, voir également M. RÖMER, « Zwei Schenkungsstelen der 26. Dynastie », *SAK* 37, 2008, p. 317-326.
[148] Fr. COLIN, *op. cit.*, p. 344-345, stèle inv. 989.2.1. Ce sont des *sḏm ʿš* qui avaient généralement la charge de gérer les terrains destinés à l'entretien des animaux.
[149] Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 26, n. 26.
[150] D. MEEKS, *op. cit.*, p.67-68.
[151] K.A.D. SMELIK, *op. cit.*, p. 230 ; E.A. RAYMOND, « Two Demotic Memoranda », *JEA* 58, 1972, p. 254-260.
[152] A. CALDERINI, *op. cit.*, p. 346.
[153] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 22 et 68-70.
[154] W. SPIEGELBERG, « Aus der Straßburger Sammlung demotischer Ostraka », *ZÄS* 50, 1912, p. 30-32.
[155] H. THOMPSON, « Note on *ṯ hyr*(*.t*) in Boundaries of Ptolemaic Conveyances of Land », *JEA* 23, 1937, p. 258.
[156] Un terrain dans le district de Coptos est juste signalé dans le papyrus de Bologne n. 3172, G. BOTTI, *Testi demotici* I, Florence, 1941, p. 7.
[157] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 22 « …l'ibiôn de la Haute-terre d'Arment qui représente 30 (aroures)… », p. 32 « … au Nord : l'ibiôn qui représente 60 (aroures)… » et p. 68-69 ; Fr. COLIN, *op. cit.*, p. 344-345.
[158] K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 230.
[159] W. OTTO, *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* I, Leipzig, Berlin, 1905, p. 111-113.

de l'animal considéré. Ils appartenaient aux basses catégories dans la hiérarchie religieuse et avaient également en charge les soins funéraires des animaux [160]. C'est la raison pour laquelle, malgré leur nombre certainement important à l'échelle du pays, si peu de documents nous soient parvenus. Leur travail essentiel consistait certainement à surveiller, nourrir les animaux et s'occuper d'eux après leur mort. Ils sont appelés « prêtres » par les auteurs classiques, Strabon nomme ainsi les hommes qui s'occupent du crocodile gardé à Crocodilopolis[161].

Les auteurs de l'Antiquité nous donnent d'autres renseignements intéressants. Pour Hérodote : « Des Égyptiens des deux sexes sont désignés pour veiller à la nourriture de chaque espèce séparément ; et cette charge honorable passe des parents aux enfants » [162]. Dans ce cas, il mentionne du personnel lié aux animaux. Mais, à l'époque durant laquelle il visite l'Égypte, il n'y a pas encore une masse considérable de bêtes gardées en l'honneur des dieux dans des lieux dépendant des temples. Les exemples étaient cependant suffisamment surprenants pour qu'il les mentionne.

Il en est certainement de même dans une citation de Diodore qui rapporte que les « gardiens qui veillent sur les animaux… bien loin d'esquiver les services qui leur sont consacrés ou de rougir d'être vus du public, ils s'en glorifient dans l'idée qu'ils s'occupent des plus importants honneurs rendus aux dieux, et ils parcourent les villes et leur territoire en portant des insignes distinctifs. Et comme on voit de loin de quels animaux ils ont la charge, ils reçoivent les accolades et les honneurs des passants » [163].

Une inscription sur une stèle en granite d'époque saïte conservée à Vienne relate sans doute les paroles d'un de ces gardiens : « J'ai donné aux ibis, aux faucons, aux chats et aux chiens aussi longtemps qu'ils ont vécu et je les ai pourvus, après la mort, avec des onguents et des étoffes » [164]. Elle indique qu'un même personnage pouvait avoir la charge de plusieurs espèces en même temps. Il devait certainement s'agir de petits élevages.

Des exemples sont bien établis [165], même s'ils sont peu nombreux par rapport à la masse d'animaux connus et concernent essentiellement les serviteurs des ibis, les *ibioboskoi,* dans le Latonpolite [166], à Thèbes [167], Touna el-Gebel [168], Oxyrhynchos [169], Shar en Moyenne-Égypte [170], Tebtynis [171], Saqqâra [172] ou Hermopolis-Baqlia [173]. Il convient de rappeler la stèle

[160] P.W. PESTMAN, « A Greek Testament from Pathyris », *JEA* 55, 1969, p. 144-145 mentionne un personnage, Psenthotes, qui nourrissait et inhumait les ibis à Pathyris. Le papyrus signale également un terrain appartenant aux gardiens des ibis.
[161] Sur des gardiens de crocodiles, voir Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 26, n. 22.
[162] HÉRODOTE, II, 65.
[163] DIODORE, I, 83.
[164] Fr. PREISIGKE, W. SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim-Ostraka Greichische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien, Schriften der Wissenscheftlichen Gesellschaft in Strassburg,* 19, 1914, p. 1-2 ; W. WRESZINSKI, *Aegyptische Inschriften aus dem K. K. Hofmuseum in Wien*, Leipzig, 1906, p. 85-87.
[165] W. PEREMANS, E. VAN'T DACK, H. DE MEULENAERE, J.I. JSEWIJN, *Prosopographia ptolemaica* III, *Le clergé, le notariat, les tribunaux, StudHell* 11, 1956, p. 204-223.
[166] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 69.
[167] M. EL-AMIR, *A Family Archive from Thebes*, Le Caire, 1959, p. 112.
[168] G.R. HUGHES, « A Demotic Letter to Thot », *JNES* 17, 1958, p. 1-12.
[169] K.A.D. SMELIK, *op. cit.,* p. 242.
[170] J.D. RAY, « The Complaint of Herieu », *RdE* 29, 1977, p. 114-115.
[171] W. OTTO, *op. cit.*, p. 112, n. 1.
[172] J.D. RAY, *The Archive of Ḥor*, Londres, 1976, p. 142.
[173] A.P. ZIVIE, *Hermopolis et le nome de l'ibis*, *BiEtud* 66/1, 1975, p. 87-96.

de Marseille vue plus haut, ou un bronze de l'époque saïte mentionnant un serviteur des ibis nommé Amasis [174], dont les origines ne sont malheureusement pas attestées. Cependant, nous connaissons également à Sophtis, dans le Fayoum, des gardiens de chats [175], à Philadelphie, un éleveur de chiens [176] et à Saqqâra, un personnel différent de celui en charge des ibis, dévolu aux rapaces [177].

*

* *

Les élevages d'animaux demeurent mal connus malgré les quelques citations et témoignages qui nous sont parvenus. Ces derniers n'offrent qu'un pâle reflet d'un phénomène qui a touché tout le pays pendant plusieurs siècles, quand nous ne disposons pas seulement d'un nom ou d'une localisation. Toute une économie, organisée et importante, avec ses hommes et ses règles est encore à découvrir. Nous ne maîtrisons que le but vers lequel tous tendaient, l'approvisionnement des nécropoles en momies, certainement à l'occasion d'une fête consacrée à la divinité représentée par l'animal.

[174] Fr. COLIN, *op. cit.*, p. 341-342.
[175] D. KESSLER, *op. cit.*, p. 239. Dans une lettre, deux gardiens se plaignent de travaux qu'ils doivent injustement effectuer et qui ne concernent pas les animaux.
[176] M. MUSZYNSKI, « Dédicace à Anubis pour Apollônios et Zênôn », dans P.W. Pestman (éd.), *Greek and Demotic Texts from the Zenon Archive*, *P.L.Bat* 20A, 1980, p. 274-275.
[177] D. KESSLER, *op. cit.*, p. 11 et 270, J.D. RAY, *op. cit.*, p. 142 ; S. DAVIES, H.S. SMITH, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, The Falcon Complex and Catacomb, The Archaeological Report*, Londres, 2005, p. 64.

Hiboux et chouettes pharaoniques

Alice Coyette

Aspirante du F.R.S.-FNRS, Université catholique de Louvain, Belgique

LES RAPACES NOCTURNES sont fort peu représentés dans l'art égyptien : hiboux et chouettes sont essentiellement utilisés pour le hiéroglyphe G17, qui écrit le son *m*.

À la différence de l'anglais, qui utilise le terme *Owl* pour désigner toutes ces espèces d'oiseaux de nuit, le français distingue les hiboux des chouettes. Il est donc nécessaire de déterminer si, dans le cas des hiéroglyphes égyptiens, il convient de parler de hiboux ou de chouettes. Les deux types sont en tout cas bien présents sur le territoire égyptien, où les ornithologues modernes ont relevé la présence de sept espèces différentes de rapaces nocturnes [1]. Lorsqu'il s'agit d'identifier les oiseaux représentés à l'époque pharaonique, sont généralement cités l'Effraie des clochers (*Tyto alba*) et le Grand-duc du désert (*Bubo ascalaphus*).

Un hibou qui devient chouette

Les plus anciennes représentations connues du signe G17 illustrent très clairement un hibou et non une chouette : les aigrettes dressées sur le sommet de la tête de l'oiseau correspondent en effet à ce que l'on observe chez les hiboux, mais le dessin est trop imprécis pour permettre de déterminer s'il s'agit d'un Hibou moyen-duc ou d'un Hibou grand-duc du désert. Le plus célèbre de ces oiseaux est certainement celui représenté sur la palette dite « du tribut libyen » [2], un objet de la I^re^ dynastie qui illustrerait un événement particulièrement important dans le cadre de l'unification de l'Égypte [3]. Le hibou en question représente le nom de l'une des sept villes fortifiées vaincues, peut-être par une alliance de peuplades symboliquement figurées à travers les animaux perchés sur quatre de ces localités, dont ils détruisent les murailles [4]. En égyptien hiéroglyphique, on continue à observer la présence d'aigrettes sur la tête de l'oiseau notant le son *m* durant tout l'Ancien Empire et au début du Moyen Empire, essentiellement dans les textes retrouvés loin des grands centres intellectuels. Ainsi, nombre de cas connus proviennent des régions minières, alors qu'aucun

---

[1] Les rapaces nocturnes observés en Égypte sont : l'Effraie des clochers (*Tyto alba*), le Grand-duc du désert (*Bubo ascalaphus*), le Hibou moyen-duc (*Asio otus*), le Hibou des marais (*Asio flammeus*), le Petit-duc scops (*Otus scops*), la Chevêche d'Athéna (*Athene noctua*) et la Chouette de Butler (*Strix butleri*). Recension établie d'après le relevé de P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 160.

[2] Caire CG 14238. Voir *infra* fig. 1.

[3] J. MONNET SALEH, « Interprétation globale des documents concernant l'unification de l'Égypte », *BIFAO* 86, 1986, p. 237-238.

[4] *Ibid.*, p. 233-234.

exemplaire de signe G17 de ce type n'a été retrouvé dans la région memphite [5]. Encore attestée jusque sous la XI^e^ dynastie, cette caractéristique devient plus rare par la suite : elle n'est plus présente que sur quelques documents du Nouvel Empire [6]. Cependant, dès la fin de la I^re^ dynastie, notre rapace nocturne peut aussi être dessiné sans aigrette [7]. En l'absence de coloration, il est impossible de dire si les Égyptiens avaient dès ce moment opté pour la représentation d'une Effraie : les hiboux ont en effet la possibilité d'aplatir leurs aigrettes.

À partir de la IV^e^ dynastie, en revanche, l'oiseau le plus couramment utilisé pour écrire le hiéroglyphe G17 est l'Effraie des clochers, bien identifiable lorsque les couleurs du signe sont détaillées [8] : la couleur ocre des ailes, de la queue et du sommet de la tête, ainsi que la poitrine et la face blanches, en forme de cœur, sont autant d'éléments caractéristiques de l'Effraie et non des hiboux [9]. L'oiseau garde cependant quelques éléments du hibou : ainsi, bien que les aigrettes de l'oiseau ne forment plus de protubérances au-dessus de sa tête, elles restent toujours présentes sur son front, sous la forme de deux petits triangles noirs dominant les yeux. Or, pareil détail est inexistant chez les Effraies [10]. Mais il peut également arriver que la coloration donnée au plumage fasse davantage ressembler l'oiseau représenté à un hibou qu'à une chouette [11] : certains signes G17 ont le ventre clair, partiellement strié de noir, et la gorge blanche, qui est bien visible chez les Grands-ducs lorsqu'ils crient [12]. Le dos et la tête, en revanche, sont bruns. Plusieurs caractéristiques du hibou peuvent également s'observer sur la tête : présence d'aigrettes noires, disques faciaux bruns ou encore yeux rouges sont en effet des traits distinctifs du Grand-duc et non de l'Effraie [13].

En semi-cursif, les aigrettes de l'oiseau sont habituellement dessinées, permettant dès lors d'identifier l'oiseau à un hibou [14].

En hiératique également, hiboux et chouettes sont tous deux encore bien présents et peuvent cette fois aisément être distingués : le signe G17 peut en effet s'écrire de deux manières différentes. La première est caractérisée par deux « oreilles » qui évoquent des aigrettes de hiboux. Il est donc probable que ce signe soit dérivé du signe semi-cursif et qu'il représente un hibou [15], bien qu'on puisse également envisager que la fourche soit une représentation schématique du V formé par les yeux et le bec de l'Effraie [16]. La seconde, arrondie au sommet, évoque la tête ronde de l'Effraie des clochers. C'est la première forme qui est la plus

---

[5] Relevé effectué par A. el-din M. SHAHEEN, « Horned M () in the Egyptian Texts », *GöttMisz* 152, 1996, p. 71-78.

[6] A.M. SHAHEEN, *op. cit.*, p. 76-77, relève trois exemples de rapace nocturne à aigrettes pour le signe *m* au Nouvel Empire. Pour le Moyen Empire, le dernier oiseau présentant cette caractéristique daterait de la première année de règne de Montouhotep IV.

[7] Voir notamment British Museum EA 67153, datant de la I^re^ ou de la II^e^ dynastie : T.G.H. JAMES (éd.), *Excavating in Egypt. The Egypt Exploration Society 1882-1982*, Londres, 1983, p. 113, fig. 49.

[8] Voir *infra* fig. 2 (a).

[9] Voir *infra* fig. 3.

[10] P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 109 et L. KEIMER, « Les hiboux constituant les prototypes de la lettre M de l'alphabet égyptien », *AFA* 1, 1951, p. 78.

[11] Voir *infra* fig. 2 (b).

[12] L. SVENSSON *et al.*, *Le guide ornitho, nouvelle édition. Le guide le plus complet des oiseaux d'Europe, d'Afrique du Nord et du Moyen Orient : 900 espèces*, Paris, 2010 (réimpr. 2011), p. 223.

[13] G. COCHET, *Le grand-duc d'Europe. Description, évolution, répartition, mœurs, reproduction, observation*, Paris, 2006, p. 56. Voir *infra* fig. 4.

[14] P.F. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 111 ; P.E. NEWBERRY, « The Owls in Ancient Egypt », *JEA* 37, 1951, p. 72. Voir fig. 5.

[15] Pour l'identification de ce signe avec un hibou : L. KEIMER, *op. cit*, p. 78 ; P.E. NEWBERRY, *op. cit.*, p. 72.

[16] Cette interprétation m'a été aimablement suggérée par Youri Lanoit, que je remercie ici.

ancienne : elle apparaît dès l'Ancien Empire et est encore très utilisée durant le Moyen Empire, pour devenir plus rare par la suite. La seconde graphie, elle, n'apparaît que sous la XI[e] dynastie et se généralise au Nouvel Empire, le tracé le plus ancien ne se rencontrant plus alors qu'avec certaines ligatures particulières [17].



Fig. 1. Détail de la palette « libyenne », Caire CG 14 238. Dessin au trait de l'auteur d'après P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 111



(a) **(b)** **(c)**

Fig. 2. Trois exemples du hiéroglyphe *m* coloré

(a) Coloration inspirée de l'Effraie des clochers

(b) Coloration inspirée du Grand-duc

(c) Coloration fantaisiste

[17] P.E. NEWBERRY, *op. cit.*, p. 72-73. Voir *infra* fig. 6.



Fig. 3. Effraie des clochers (*tyto alba alba*)
Aquarelle de l'auteur



Fig. 4. Grand-duc du désert (*Bubo ascalaphus*)
Aquarelle de l'auteur

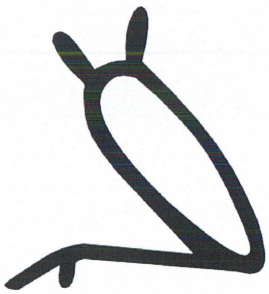


Fig. 5. Signe *m* en semi-cursif : les aigrettes de l'oiseau sont mises en évidence



(a) **(b)**

Fig. 6. Signe *m* en hiératique

(a) tracé le plus ancien avec les aigrettes visibles

(b) tracé le plus commun sous le Nouvel Empire, sans aigrette

Tant en hiératique qu'en écriture hiéroglyphique, il apparaît donc clairement qu'aussi bien des hiboux que des chouettes pouvaient être représentés, bien que la forme la plus ancienne du signe corresponde à un hibou et non à une Effraie des clochers [18]. La représentation simultanée de ces différents rapaces nocturnes, toujours avec la valeur *m*, semble en tout cas indiquer qu'en égyptien, comme dans la plupart des langues modernes, hiboux et chouettes n'étaient pas distingués les uns des autres et qu'ils portaient le même nom. Celui-ci serait lié au son *m*. En effet, dans le cas des hiéroglyphes représentant un animal, le nom de celui-ci correspond souvent à la valeur phonétique du signe hiéroglyphique, à moins que l'animal ne porte un nom commençant par la valeur attribuée au hiéroglyphe qui le représente [19]. Chouettes et hiboux pourraient donc avoir été désignés par le terme *jmw*, mot lui-même dérivé du verbe *jm*, qui signifie « se plaindre, gémir » [20]. Ce nom pourrait faire allusion au cri de l'Effraie des clochers, seule chouette qui ne hulule pas mais qui produit des chuintements. Mais un autre mot, *jꜣb*, aurait aussi été utilisé pour désigner un oiseau nocturne. Il pourrait, dans ce cas, s'agir d'une onomatopée pour désigner le Grand-duc [21].

Quelques caractéristiques stylistiques du hiéroglyphe G17

La représentation de l'oiseau, la tête de face, est remarquable. C'est le seul animal à n'être pas représenté de profil. Ce choix des Égyptiens n'est pas surprenant. Alors que l'élément le plus typique d'un rapace diurne – ou même d'un autre type d'oiseau – est son bec, particulièrement bien visible lorsque l'oiseau est représenté de profil, l'élément le plus marquant chez les rapaces nocturnes est sa face. À la différence des autres oiseaux, ces rapaces ont, en effet, leurs deux yeux dirigés vers l'avant, ce qui leur permet, lorsqu'ils regardent fixement devant eux, d'avoir un champ de vision binoculaire de 60°. Celle-ci

[18] Conclusion à laquelle arrive aussi L. KEIMER, *op. cit.*, p. 80.

[19] P. LACAU, « Le signe  *m* », *BIFAO* 69, 1971, p. 242-243 ; P.E. NEWBERRY, « The Owls in Ancient Egypt », *JEA* 37, 1951, p. 73.

[20] P. VERNUS, « Chouette, hibou », dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 361.

[21] St. BOJOWALD, « Versuch einer ornithologischen Bestimmung der Vögel "*iꜣb*" und "*ḫi*" », *GöttMisz* 194, 2003, p. 8.

procure aux hiboux et chouettes une bonne vision tridimensionnelle, essentielle pour la chasse [22]. Les yeux sont également entourés de disques faciaux. La face des oiseaux nocturnes est donc l'un des éléments les plus caractéristiques de ces espèces. Comme les dessins des Égyptiens mettaient toujours en avant ces éléments, même s'il fallait, pour y parvenir, déformer la réalité ou tricher sur la perspective, il n'y a rien de surprenant à ce qu'ils représentent ces rapaces nocturnes avec la tête de face. Il en aurait été ainsi même si cette posture avait été impossible [23]. Or, aussi bien les hiboux que les chouettes ont justement la capacité de tourner leur tête sur plus de 270°. Cela leur permet de compenser leur mauvais champ visuel latéral, dû à la fixité des yeux, qui n'ont qu'une mobilité de 1° [24]. Le choix de représenter cet oiseau de face est donc parfaitement logique : d'ailleurs, c'est dans cette position que les dessins ornithologiques le représentent le plus souvent.

En revanche, la représentation des pattes de l'oiseau est nettement moins fidèle à la réalité : alors que, pour tous les autres oiseaux, les Anciens Égyptiens dessinaient un doigt à l'arrière de la patte, ils ne le faisaient pas pour les hiboux ou les chouettes. Cette exception est étonnante. Le pied des individus adultes est zygodactyle, c'est-à-dire que deux des doigts sont orientés vers l'avant tandis que les deux autres, le premier et le quatrième, sont dirigés vers l'arrière [25]. Le quatrième doigt est, cependant, opposable et peut donc être dirigé vers l'avant [26]. Les jeunes n'ont pas encore cette disposition des doigts : leur pied est anisodactyle, avec trois doigts vers l'avant et un vers l'arrière [27]. Le pied des hiboux et des chouettes ne présente donc jamais la disposition pamprodactyle que l'on peut observer chez certains martinets, où les quatre doigts peuvent être orientés vers l'avant [28].

Nous avons déjà souligné que, lorsque le hiéroglyphe *m* est coloré, les couleurs choisies s'inspirent de celles de l'Effraie des clochers ou du Grand-duc. Les représentations « fantaisistes » sont très rares et sont, en général, liées à l'emploi de techniques particulières, notamment celle de l'incrustation [29].

Un oiseau rarement représenté

Avant l'époque ptolémaïque, hiboux et chouettes sont très peu représentés pour eux-mêmes, en dehors des textes hiéroglyphiques. Les seuls exemples connus datent du Nouvel Empire. Plusieurs d'entre eux proviennent de tombes thébaines.

Sur un fragment conservé au Louvre et provenant de la tombe de Neferhotep (TT A5 – E 13101), deux rapaces nocturnes sont représentés dans le fourré de papyrus séparant les traditionnelles scènes de chasse aux oiseaux et de pêche [30]. Un des oiseaux vole, sur la droite du massif, tandis que l'autre, au centre, couve ses œufs au sommet d'une ombelle de

[22] Th. MEBS, W. SCHERZINGER, *Rapaces nocturnes de France et d'Europe*, Paris, 2006, p. 27.
[23] Comme le souligne P. LACAU, *op. cit.*, p. 241.
[24] Th. MEBS, W. SCHERZINGER, *op. cit.*, p. 11.
[25] M. DUQUET, *Glossaire ornithologique*, Paris, 2004, p. 253.
[26] Th. MEBS, W. SCHERZINGER, *op. cit.*, p. 12.
[27] *Ibid.*
[28] M. DUQUET, *op. cit.*, p. 180.
[29] Voir *supra* fig. 2 (c).
[30] L. KEIMER, « Sur un monument égyptien du musée du Louvre. Contribution à l'histoire de l'égyptologie », *RdE* 4, 1940, pl. I et II ; J. VANDIER, *Le département des antiquités égyptiennes. Guide sommaire*, Paris, 1971, pl. XVIII. Voir *infra* fig. 7.

papyrus. Tous deux sont exceptionnellement représentés de profil [31]. La tête arrondie, de même que la face blanche en forme de cœur, permet d'identifier avec certitude ces oiseaux comme étant des Effraies des clochers.

Sur un mur de la tombe d'Ipouy (TT 217), on observe également une chouette, perchée sur une tige de papyrus juste devant la proue de la barque dans laquelle Ipouy et sa famille se livrent à la traditionnelle chasse aux oiseaux [32]. Bien que l'absence de coloration de la publication de Nina de Garis Davies complique l'identification formelle de l'oiseau, il s'agit vraisemblablement, de nouveau, d'une Effraie des clochers [33].



Fig. 7. Une des deux chouettes représentées dans la tombe de Neferhotep (TT A5).
Paris, Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes, E 13101 (photographie de l'auteur)

[31] P.F. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 110 et p. 183, n. 585, ne voit qu'une seule Effraie (l'oiseau en train de couver) et considère que la présence d'un autre de ces rapaces ne peut être confirmée. P.E. NEWBERRY (« The Owls in Ancient Egypt », *JEA* 37, 1951, p. 72) identifie en revanche deux Effraies sur cette scène.
[32] N. de GARIS DAVIES, *Two Ramesside Tombs at Thebes*, New York, 1927, pl. XXX.
[33] L. KEIMER (*AFA* 1, 1951, p. 81, n. 4) envisage soit une Effraie, soit une Chouette d'Athéna, tout en préférant la première hypothèse en raison de la longueur de la queue de l'oiseau représenté.

Un rapace nocturne est aussi représenté dans la scène de chasse et de pêche de la tombe de Souemniout (TT 92), mais le pan du mur où figure cette scène n'a jamais été terminé : seul le contour de l'oiseau a été tracé, ce qui rend impossible son identification [34].

La présence d'Effraies des clochers et, plus encore, d'un nid de ces oiseaux, au milieu de fourrés de papyrus ne relève certainement pas d'une observation naturaliste. En site naturel, cet oiseau niche en effet dans des cavités rocheuses ou des troncs d'arbres morts. Il se plaît également dans le voisinage de l'homme et peut investir toutes sortes de bâtiments obscurs, tels les greniers ou les clochers, d'où son nom en français [35]. De plus, si l'on peut voir l'Effraie chasser en bordure de marais, on ne la verra pas à l'intérieur de ceux-ci : cette chouette se nourrit surtout de petits mammifères, comme des campagnols, même s'il lui arrive d'attraper de petits oiseaux. Elle chasse donc dans des zones dégagées, comme les prairies ou les abords de champs, où vivent ses proies de prédilection et où elle peut facilement les repérer [36].

La dernière représentation de chouette date de l'époque ramesside et provient d'un ostracon satirique qui pourrait faire allusion aux scènes de la pesée du cœur du mort. On y voit un hippopotame vêtu d'un pagne et un corbeau, placés sur les deux extrémités de ce qui pourrait être une balance. Sous cette balance, une chouette et un autre animal, qui pourrait être un chat, occupent la place qui revient au juge et à sa cour [37]. Cependant, la manière d'interpréter cet ostracon est loin d'être certaine.

À ces représentations, il faut peut-être aussi ajouter une scène du temple de Koumma sur laquelle on voit Touthmosis III courir devant Hathor en tenant en main trois sceptres dont l'un est terminé par la figure d'un hibou [38]. En raison de l'absence totale du hibou dans les rites pharaoniques, il est cependant probable que ce rapace nocturne ait été représenté en lieu et place d'un faucon [39].

Si des rapaces nocturnes ont parfois été identifiés sur certains autres objets antérieurs à l'époque ptolémaïque, il ne s'agit jamais d'identifications formelles, mais plutôt de suggestions fondées sur l'aspect général de la silhouette de l'oiseau [40]. Nous ne retiendrons donc pas ces objets ici.

Un oiseau mal vu ?

Les hiboux et les chouettes, comme d'autres animaux nocturnes, ne semblent pas avoir été bien considérés en Égypte ancienne. Ainsi, la plupart des momies de rapaces nocturnes

---

[34] G. ANDREU-LANOË, *L'art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2013, p. 21, fig. 8.

[35] J.-L. VALLEE, *La chouette effraie. Description, mœurs, observations, protection, mythologie…*, Paris, 1999 (réimpr. 2003), p. 59-63.

[36] *Ibid.*, p. 42.

[37] P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 134, fig. 191 (ostracon conservé au Museum of Art and Archaeology, Missouri).

[38] D. DUNHAM, J.M.A. JANSSEN, G.A. REISNER, *Second Cataract Forts* I. *Semna Kumma*, Boston, 1960, pl. 60.

[39] M. MALAISE, « Le faucon et la chouette d'Harpocrate », dans Chr. Cannuyer et J.-M. Kruchten (dir.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 155, n. 51.

[40] C'est le cas notamment d'un disque provenant de la tombe de Hémaka à Saqqâra (I^re^ dynastie) et orné de la représentation de deux oiseaux en vol, tête contre tête. L. KEIMER, *AFA* 1, 1951, p. 82-82 et fig. 30-31, estime qu'il pourrait s'agir de chouettes, tout en signalant qu'avant lui, W.B. Emery identifia ces oiseaux à des pigeons.

retrouvées avaient la gorge tranchée, mutilation qui empêche l'oiseau d'agir [41]. Étant donné le pouvoir donné aux signes par les Égyptiens, on observe parfois de telles mutilations même sur les signes hiéroglyphiques : on représente alors un couteau qui transperce l'oiseau. Le déterminatif du verbe *ḥsq*, « décapiter », est précisément figuré par un hibou décapité par un couteau [42]. On observe aussi ce phénomène dans certains textes funéraires, où les hiéroglyphes d'animaux ne sont représentés que de manière partielle, afin de les rendre inoffensifs [43]. On observera cependant que ces mutilations de l'image sont extrêmement peu nombreuses : la plupart du temps, le hiéroglyphe G17 est dessiné complet, sauf s'il faut considérer l'absence de doigt arrière aux pattes de l'oiseau comme le résultat d'une « mutilation » visant à rendre la représentation de l'oiseau inopérante.

Les rapaces nocturnes seraient considérés comme des animaux néfastes, des symboles de mort et de malheur, comme l'évoque notamment le philosophe égyptien Horapollon (V^{e} siècle apr. J.-C.) : « le corbeau de nuit représente la mort, car il assaille subitement les petits des corneilles pendant la nuit, de même que la mort survient subitement » [44]. L'assimilation de la chouette et de la mort pourrait cependant n'avoir qu'une explication linguistique : à l'époque tardive, le mot « mort » (*mt* ou *mwt*) ne s'écrit plus qu'avec ce signe. Ce dernier finit par prendre la connotation négative du mot qu'il sert à écrire, au point que le hiéroglyphe du hibou peut même être utilisé comme déterminatif pour des choses mauvaises ou négatives [45]. Il est cependant intéressant de souligner que les hymnes à Amon comparent le sommeil de la nuit à la mort [46]. Il est fort probable qu'une telle comparaison s'étendait à tous les animaux aux mœurs exclusivement nocturnes, comme les chouettes, les hiboux ou encore les chauve-souris, elles aussi très peu représentées dans l'iconographie égyptienne [47].

Toujours dans la même idée, un homme qui cherche secours auprès de son patron mais n'en reçoit aucune aide est comparé à un moineau, tandis que le patron insensible est assimilé à la chouette, car « lorsque le moineau est poursuivi par les oiseleurs, il se réfugie auprès de la chouette et, quand il est auprès d'elle, il est dans une situation désespérée » [48].

---

[41] A. BATRAWI, « Anatomical Reports 1948. A Small Mummy from the Pyramid of Dahshur », *ASAE* 48, 1948, p. 591.

[42] F.Ll. GRIFFITH, *A Collection of Hieroglyphs. A Contribution to the History of Egyptian Writing*, Londres, 1898, p. 20.

[43] S.H. AUFRERE, « Le roi Aouibrê Hor. Essai d'interprétation du matériel découvert par Jacques de Morgan à Dahchour (1894) », *BIFAO* 101, 2001, p. 37-38.

[44] Horapollon, *Hieroglyphica*, livre 2.25 (traduction : B. VAN DE WALLE, J. VERGOTE, « Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon (2^{e} partie) », *ChronEg* XVIII/35, 1943, p. 206-207 pour l'assimilation du corbeau de nuit et de la chouette).

[45] M.Th. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen zur griechisch-römischen Zeit in Ägypten*, *ÄAT* 43, Wiesbaden, 1999, p. 255-263.

[46] « Lorsque tu [Amon] te couches dans la montage occidentale, ils [les hommes] dorment comme à l'état de mort » (stèle de Souti et Hor, Londres BM EA 826 : *Urk*. IV, 1945, 1). Les textes amarniens vont encore plus loin et assimilent la nuit à la mort : « Lorsque tu [Aton] te couches dans l'horizon d'Occident, la terre est dans l'obscurité, à l'état de mort […]. Tous les lions sortent de leur tanière, tous les serpents mordent » (grand hymne à Aton, col. 3-4 ; trad. d'après P. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton (Hymnes du XIV^{e} siècle avant J.-C.)*, Paris, 1995, p. 102).

[47] À propos de la chauve-souris : J. VANDIER D'ABBADIE, « À propos d'une chauve-souris sur un ostracon du Musée du Caire », *BIFAO* 36, 1936-1937, p. 117-123. Des chauves-souris momifiées ont également été retrouvées près de momies de rapaces nocturnes : A. BATRAWI, « Anatomical Reports 1948. A Small Mummy from the Pyramid of Dahshur », *ASAE* 48, 1948, p. 590-591.

[48] Horapollon, *Hieroglyphica*, livre 2.51 (traduction : B. VAN DE WALLE, J. VERGOTE, *op. cit.*, p. 214-217). La chouette auprès de laquelle se réfugie le moineau mentionné ici serait en réalité un appeau employé par les oiseleurs pour attraper les oiseaux.

Cette mauvaise réputation de l'oiseau explique vraisemblablement aussi le très petit nombre de représentations de celui-ci en dehors de son emploi en tant que hiéroglyphe.

L'influence de la chouette d'Athéna

Avec l'importance accrue prise par les Grecs en Égypte dès la XXVI^e^ dynastie et, plus encore, avec l'arrivée au pouvoir de la dynastie grecque des Ptolémées, on observe quelques changements dans la considération dont jouissent les rapaces nocturnes. Ainsi, le nombre de représentations de rapaces nocturnes augmente considérablement : on trouve pour cette époque de nombreuses têtes d'Effraie sculptées, certaines avec très grand art, d'autres de manière plus maladroite. Ces têtes sont généralement assimilées à des modèles pour sculpteurs ou à des exercices pour les sculpteurs débutants [49]. Sous l'influence des pièces de monnaie athéniennes, habituellement utilisées par les commerçants grecs qui fréquentent le port de Naucratis dès l'époque saïte, certaines des premières monnaies frappées en Égypte adoptent elles aussi un type à la chouette [50]. Parmi celles-ci, un type est particulièrement intéressant car, s'il puise clairement son inspiration dans les pièces frappées à Athènes au même moment, l'oiseau qui y figure au revers ressemble plus au signe hiéroglyphique G17 qu'à la chouette d'Athènes, qui est caractérisée par ses grands yeux ainsi qu'une queue courte [51].

De plus, le dessin du signe hiéroglyphique *m* correspond davantage à la réalité. Ainsi, les aigrettes souvent dessinées auparavant au-dessus des yeux de l'oiseau disparaissent totalement, rendant les traits de celui-ci beaucoup plus fidèles à ceux d'une Effraie des clochers [52].

Ce « retour en grâce » de l'Effraie des clochers pourrait s'expliquer par l'arrivée du culte d'Athéna, dont l'animal favori est la chouette. On notera cependant que la déesse égyptienne à laquelle Athéna fut assimilée, Neith, n'est malgré tout jamais représentée accompagnée d'une chouette [53]. De plus, la chouette d'Athéna n'est pas l'Effraie des clochers, mais la Chouette chevêche (*Athene noctua*), qui n'a pas laissé de traces dans l'art égyptien. Enfin, signalons que la chouette semble encore à cette époque totalement absente de la religion égyptienne : on ne la voit apparaître, occasionnellement, qu'aux côtés d'Harpocrate. La raison de la présence d'une chouette auprès de ce dieu, habituellement accompagné d'un faucon [54],

---

[49] P.F. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 110 et p. 109, fig. 158 pour un très bel exemple d'une tête d'Effraie ptolémaïque.

[50] J.W. CURTIS, « Coinage of Pharaonic Egypt », *JEA* 43, 1957, p. 71-76 ; Th. FAUCHER, W. FISCHER-BOSSERT, S. DHENNIN, « Les monnaies en or aux types hiéroglyphiques *nwb nfr* », *BIFAO* 112, 2012, p. 160-161. Les monnaies de ce type se distinguent des pièces d'or au type hiéroglyphique  , *nwb nfr*, « or parfait », dont le droit représente généralement un cheval cabré (*Ibid.*, p. 147-169).

[51] L'inspiration athénienne se voit notamment dans l'inscription AΘE, à droite de la tête de l'oiseau. Cette pièce en argent est cependant clairement égyptienne et marquée du signe égyptien de l'argent,  : G. GOYON, « La plus ancienne (?) monnaie frappée en Égypte : un *tritemorion* », *BIFAO* 87, 1987, p. 219-220 et pl. XLIV.

[52] P.F. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 110. Voir quelques exemples : L. KEIMER, « Les hiboux constituant les prototypes de la lettre M de l'alphabet égyptien », *AFA* 1, 1951, fig. 20-22 ; G. KUENY, J. YOYOTTE, *Grenoble, musée des Beaux-Arts. Collection égyptienne*, *RMN*, 1979, p. 107-108.

[53] Les animaux qui accompagnent Neith sont le coléoptère, la vache et le poisson-*latès*, voire occasionnellement le faucon, lié au fait que Neith peut être considérée comme la mère d'Horus à l'époque tardive : R. EL-SAYED, *La déesse Neith de Saïs* I. *Importance et rayonnement de son culte*, *BiEtud* 86, 1982, p. 23-28 et 111-114.

[54] M. MALAISE, « Le faucon et la chouette d'Harpocrate », dans Chr. Cannuyer et J.-M. Kruchten (dir.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 147-154.

reste encore mystérieuse : pour reprendre les hypothèses avancées par M. Malaise, Harpocrate pourrait alors ne plus être une divinité solaire, mais une divinité lunaire, à moins que la chouette n'ait un rôle apotropaïque, ses yeux devenant des symboles de protection. Le faucon d'Harpocrate pourrait aussi tout simplement s'être transformé en chouette au fil du temps, peut-être en raison de l'habitude prise à l'époque romaine de représenter le faucon de face, le faisant ainsi ressembler aux chouettes traditionnelles [55].

[55] *Ibid.*, p. 156-157. L'auteur signale que les « chouettes » présentées dans l'article de B.H. STRICKER, « De heilige uil », *OMRO* 38, 1957, p. 1-14, sont en réalité des faucons.

Apprivoiser les oiseaux dans les Textes des Sarcophages

Jan-Michael Dahms

DANS LES TEXTES DES SARCOPHAGES, il existe de nombreuses allusions au monde sauvage. Une estimation réalisée à l'aide de l'index des Textes des Sarcophages de Van der Plas montre environ cent désignations différentes d'animaux, la moitié concernant des oiseaux [1]. Ainsi l'article analysera les oiseaux en tant que représentant le genre le plus important et homogène au sein du monde sauvage. Le sujet de cet article est l'identité du défunt (NN) en tant qu'oiseau. Cette recherche demande un classement préalable des textes en différents groupes [2] :

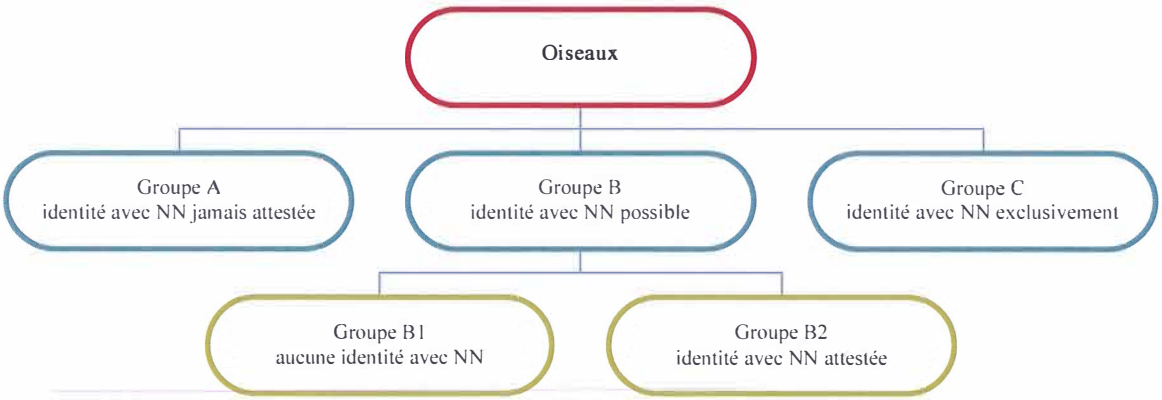


Fig. 1 : Classement des oiseaux dans les Textes des Sarcophages.

Le groupe A est composé des oiseaux [3] *ȝpd*, *jȝw* / *jȝȝw* / *jȝjw* / *jȝjj* [4], *jȝbjj.t* / *bȝ.t* [5], *jhm*, *ꜥbw*, *wrdnw*, *ḥȝ.t*, *ḥȝ.w*, *ḥꜥȝ*, *ḥn*, *ḥḏw*, *ḥḏḏjj.t* [6], *ḫȝ* [7], *s.t* (« canard »), *sr* (« oie »), *sḫsḫ*, *qmw* [8], *krm* [9], *tḫb* et *tḫn* (« ibis ») [10].

---

[1] J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *Coffin Texts Word Index*, Utrecht, 2000. Les nombres sont approximatifs puisque le classement est difficile ; en certain cas, en effet, il y a plusieurs désignations pour un même animal ; par exemple pour l'oiseau *ꜥwꜥ* (T1L, B2L) ou l'oiseau *jwꜥw* (Sq6C) en *CT* IV, 9a-f [TS 271].

[2] Les attestations des oiseaux dans les Textes des Sarcophages sont données dans les Annexes 1 et 2.

[3] Selon J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, il existerait un oiseau-*ḥtm*. Selon R.O. Faulkner (*The Ancient Egyptian Coffin Texts* I-III, Warminster, 1973-1978), P. Barguet (*Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris 1986) et Cl. Carrier (*Textes de Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, Monaco, 2004) ce n'est pas un oiseau. On admettra qu'aucun oiseau-*ḥtm* n'est présent dans le groupe A-C.

[4] J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, citent aussi un oiseau-*bjȝjj* en *CT* VII, 111i [TS 905] qui doit être remplacé par *CT* VII, 111h. Mais le *b* est sans doute une part de *snb*, le mot précédent. Cf. les traductions de R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* III, p. 58 ; P. BARGUET, *op. cit.*, p. 611 et Cl. CARRIER, *op. cit.*, p. 1937. Ainsi c'est aussi l'oiseau *jȝjj*.

[5] Pour l'identification ou la différenciation de *jȝb*, cf. St. BOJOWALD, « Versuch einer ornithologischen Bestimmung der Vögel *jȝb* und *ꜥḫj* », *GöttMisz* 194, 2003, p. 5-8.

[6] *Ḥḏḏjj.t* est sûrement un oiseau dans les Textes des Sarcophages si l'on en croit le déterminatif. Dans le Livre des Morts, *ḥḏḏjj.t* est le nom d'une déesse scorpion, voir J-Cl. GOYON, « Hededyt, Isis-scorpion et Isis au scorpion en marge du papyrus de Brooklyn 47.218.50 », *BIFAO* 78, 1978, p. 439-458. Voir aussi D. MEEKS,

Le groupe B [11] est composé des oiseaux *bjk* (« faucon »), *bnw* (« héron / phénix »), *nwr* (« héron »), *nḫ* (« pintade »), *ḥb* (« ibis »), *ḥn.t* (« pélican »), *ḫ3bs* (« martin pêcheur »), *smn* (« oie »), *gbg3 / gbgb* (« corbeau »), *gm.t* (« ibis »), *ḏrw* (« milans »).

Le groupe C est composé des oiseaux : *ʿwʿ / jwʿw*, *mn.t* (« hirondelle / pigeon »), *njw* (« autruche »), *rdw*, *šbd*, *q3d*, *gš* (« oiseau migrateur »), *wr* (« hirondelle »).

1. Identité entre NN et un oiseau

Concernant l'identité entre NN et un oiseau, seuls les groupes B2 et C sont à prendre en compte. En tout il y a dix-neuf oiseaux avec lesquels NN s'identifie (cf. Annexe 2). Ainsi ces différents oiseaux seront envisagés dans ces contextes en regard d'événements particuliers. On peut constater qu'il existe deux critères : l'un est l'emploi d'une phrase identique et répétitive, l'autre est un jeu de mots entre le verbe et le nom de l'oiseau. Ceci est valable pour le groupe B et le groupe C. En conséquence, il convient d'examiner les deux groupes ensemble, selon les critères suivants :

- L'emploi d'une phrase identique et répétitive est constaté pour huit des dix-neuf oiseaux.

• L'hirondelle (*wr*) [Groupe C] est mentionnée dans neuf textes [12]. Huit d'entre eux présentent la phrase : *p3 ~ n* NN *m wr*, « NN s'est envolé en tant qu'hirondelle ». Dans *CT* VI, 199j [TS 583] le verbe *p3j* est remplacé par *prj*, « monter ».

• L'oie (*smn*) [Groupe B2] est attestée dans dix textes, parmi lesquels sept [13] utilisent la phrase *ngg ~ n* NN *m smn*, « NN a caqueté en tant qu'oie ». En *CT* IV, 311a [TS 335], la phrase présente une forme *sḏm=f* et non *sḏm ~ n=f*. En *CT* VI, 199k [TS 583], le verbe *ngg* est remplacé par *dgg,* « piétiner ». Le sens est très différent mais dans la langue égyptienne seule une lettre change. Enfin, le paragraphe *CT* VI, 104a [TS 516] prend un autre sens en utilisant le verbe *ḏ3j*, « traverser ». Les deux dernières phrases renvoient donc à un mouvement plutôt qu'au cri caractéristique de l'oie.

« De quelque "insectes" égyptiens. Entre lexique et paléographie », *Perspectives on Ancient Egypt*, *Studies in honor of Edward Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 274 et B. MATHIEU, « Hededjout », dans *Univers des Textes des Pyramides*, Montpellier.

[7] D. VAN DER PLAS, J.Fr. BORGHOUTS, *op. cit.*, donne trois attestations : *CT* I, 259b [TS 69] (B10C[b]), *CT* I, 270g [TS 62] (B10C[b]) et *CT* II, 364c [TS 159]. Mais dans les TS 62 et 69 c'est sans doute une graphie inhabituelle pour le *š-n-ḫ3*. Dans le TS 159 c'est un dérivé de *š-n-ḫ3* comme *š.w ḫ3.w* ou bien *š.w ḫ3bs.w* (B4L[b]).

[8] Selon R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts* I-III ; P. BARGUET, *op. cit.* ; Cl. CARRIER, *op. cit*, le *qmw* n'est pas un oiseau mais un mot signifiant « détresse », « affliction », « tristesse ». Néanmoins, il faut respecter le déterminatif du héron présent dans la plupart des textes.

[9] J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, cite l'oiseau comme *rm*, mais c'est évidemment un oiseau-*krm*, cf. R. O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Coffin Texts II*, p. 304 et Cl. CARRIER, *op. cit*, p. 1737.

[10] Il est intéressant de noter que la plupart des oiseaux du groupe A ne sont pas identifiés et demeurent sans traduction. Mais là n'est pas le sujet de cet article.

[11] Les oiseaux des groupes B1 et B2 sont les mêmes, mais dans des formules des Textes des Sarcophages différentes.

[12] *CT* III, 98j [TS 190] ; 130f [TS 203] ; 144b [TS 205] ; IV, 23a [TS 278] ; 38g [TS 287] ; VI, 196b [TS 581] ; 199a [TS 582] ; 405l [TS 771].

[13] *CT* III, 98j [TS 190] ; 130g [TS 203] ; 144c [TS 205] ; IV, 23b [TS 278] ; 38h [TS 287] ; 196c [TS 581] ; VI, 405m [TS 771].

• L'autruche (*njw*) [Groupe C] est combinée dans un autre texte [14] avec le verbe *dgg*. La phrase suit la description d'envol d'hirondelle. De ce fait, l'autruche remplace l'oie dans ce texte [15].

• L'oiseau-*gbgɜ* (corbeau) [16] [Groupe B2] est identifié avec NN dans deux textes [17]. Les deux sont associés avec les phrases qui citent l'envol de l'hirondelle et le piétinement de l'oie.

• L'ibis (*ḥb*) [Groupe B2] est mentionné dans trois textes. Dans le TS 271 [18] et 386 [19] « NN s'est envolé en tant qu'ibis » (*pɜ ~ n* NN *m ḥb*). Dans cette dernière formule [20] il traverse également le fleuve. Enfin, dans le TS 871 [21] sont préservés seulement le titre *ḫpr m ḥb*, « Se transformer en ibis » et la proposition *jnk ḥb*, « je suis un ibis ».

• L'oiseau-*ḫ̱ɜbs* (martin-pêcheur) [Groupe B2], est attesté dans quatre textes [22]. Il est toujours associé au verbe *ḫ̱ɜbs* : « NN plonge en tant que martin-pêcheur ». La traduction de cette phrase reprend l'interprétation de P. Vernus et J. Yoyotte qui expliquent le verbe *ḫ̱ɜbs* par les qualités propres au martin-pêcheur [23].

• L'oiseau-*rdw* [Groupe C] est mentionné dans trois textes [24]. Il existe manifestement un jeu de mots entre les termes égyptiens : *rd* NN *m rdw*, « NN grandit en tant qu'oiseau-*rdw* ».

• Concernant le pélican (*ḥn.t*) [Groupe B2] les textes disent : *jnk ḥnw.t mɜ.t msw.t=k*, « je suis le pélican-femelle, celui qui a vu ta naissance », *jnk ḥnw.t mɜ.t tp=k*, « Je suis un pélican, celui qui a vu ta tête », *ḥḥ ṯɜ.w=f* ou *sḫn=f ṯɜ.w=f*, « il cherche ses oisillons » [25] et *sjp=j sš=j*, « j'inspecte mon nid » [26].

Certaines remarques peuvent d'ores et déjà être faites concernant ces oiseaux.

L'hirondelle et l'oie sont mentionnées ensemble dans neuf textes [27] qui présentent des formulations identiques de type *pɜ ~ n=j m wr* (…) *ngg ~ n=j m smn* [28]. Dans certains cas, ces verbes sont remplacés par les verbes *prj* et *dgg* [29]. Ce dernier peut également être accompagné de l'autruche qui remplace alors l'oie [30]. L'autruche et le corbeau (*gbgɜ*) appartiennent aussi à cet ensemble. Seulement la description du mouvement de l'oie par le verbe *ḏ̱ɜ* au TS 516 en est exclu.

---

[14] *CT* VI, 199b [TS 582].
[15] Pour une discussion sur l'autruche dans le TS 582, cf. J.M. DAHMS, *Die Särge des Karenen* [à paraître].
[16] Cf. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 365-366.
[17] *CT* III, 144d [TS 205] et VI, 296b [TS 667].
[18] *CT* IV, 9c.
[19] *CT* V, 53e.
[20] *CT* V, 53d.
[21] CT VII, 75l.
[22] *CT* IV, 26d [TS 279] ; VI, 196k [TS 581] ; 285b [TS 660] ; VII, 190l [TS 981].
[23] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 345 et 393.
[24] *CT* IV, 26c [TS 279] ; VII, 11h [TS 806] ; 190k [TS 981].
[25] *CT* III, 392g [TS 263] et 393c [TS 264].
[26] *CT* III, 330b [TS 243].
[27] Dans les TS 190, 203, 205, 278, 287, 581 et 771.
[28] Cf. D. TOPMANN, *Die „Abscheu"-Sprüche der altägyptischen Sargtexte. Untersuchungen zu Textemen und Dialogstrukturen*, *GOF* IV/39, 2002, p. 114–116 ; H. BUCHBERGER, *Transformation und Transformat. Sargtextstudien* I, *ÄgAbh* 52, 1993, p. 132, n. 99.
[29] Comme par exemple dans le TS 583 : *pr ~ n* N *m wr pn dgg ~ n* N *pn m smn*.
[30] Voir le TS 582 : *pɜ ~ n* N *m wr pn dgg ~ n* N *pn m njw.t*.

Il faut noter que la plupart de ces textes font partie du groupe des formules de transformations [31] ou de celui des formules d'abomination [32]. Les seules exceptions sont les TS 335 et 516 qui présentent l'oie en dehors de l'ensemble qu'elle forme avec l'hirondelle ; de même que tous les textes qui mentionnent le pélican.

Deux oiseaux, le martin-pêcheur et l'oiseau-*rdw,* renvoient au deuxième critère du jeu de mots. Dans les Textes des Sarcophages, il existe d'autres oiseaux présentant des jeux de mots, mais ils ne sont attestés qu'une seule fois [33] :

- L'oiseau-*gm.t* (ibis) [groupe B2] est identifié avec NN qui « trouve » (*gmj*) quelque chose en tant qu'ibis [34].

- La pintade (*nḥ*) [groupe B2] est identifiée au défunt dans le TS 307 dont le texte est une description du dieu solaire mis en relation avec le temps-*nḥḥ* [35].

- L'oiseau-*ꜥwꜥ* et l'oiseau-*qɜd* [groupe C] sont attestés uniquement dans le TS 271. Le premier est sans doute une allusion à l'héritier (*jwꜥ*). La signification de l'oiseau-*qɜd* ne semble pas pouvoir être expliquée aussi aisément [36].

- L'oiseau-*šbd* [groupe C] est identifié au défunt alors qu'il est dit avoir mangé dans une region du champ de Hotep [37]. On peut alors supposer une allusion à la nourriture-*šbw*. Le nom de l'oiseau diffère selon les versions : *sbdd* (B9C), *sbd* (B6C et B1C), *šbd dšr* (B5C) et *dšr* (B3L). Si on se réfère aux indications fournies par B5C et B3L, il est probable que cet oiseau est de couleur rouge.

En tout cas, on peut constater que les noms de ces oiseaux sont en rapport avec le contenu des formules (TS 271, 307) ou bien simplement avec une partie de ces textes (TS 512, 479). La plupart font partie des formules dites de « transformations » (TS 271, 307, 479), un seul texte (TS 512) correspondant aux « formules diverses ».

Il reste six oiseaux qui ne présentent aucun des deux critères :

- Le faucon (*bjk*) est l'oiseau attesté le plus fréquemment, dans 31 textes au total. Il n'existe pas d'équivalence entres les phrases, mais beaucoup de textes utilisent un verbe de mouvement : *pɜj,* « envoler » [38], *jtt*, « sauter » [39], *ḫꜥj* « apparaître » [40], *ḫnj* « se poser » [41], *jɜq* « élever » [42], *ꜥḫj* « voler » [43], *ꜥq* « entrer » [44], *prj* « monter » [45], *pḥ* « atteindre » [46], *wbn* « se lever » [47], *šm* « aller » [48].

---

[31] Les TS 271, 278, 287, 386, 581, 582, 583, 660, 806, 871 et 981.
[32] Pour ces dernières voir les TS 190, 203, 205, 660, 771. Par ailleurs, D. TOPMANN, *loc. cit.*, indique la similitude entre les formules de transformations et les formules d'abomination.
[33] Dans ce qui suit, les textes ne faisant pas partie des formules des transformations et d'abomination sont qualifiés de « formules diverses ».
[34] *CT* VI, 97f [TS 512].
[35] Voir TS 307 et N. BEAUX, « La pintade, le soleil et l'éternité. À propos du signe G 21 », *BIFAO* 104, 2004, p. 21-38.
[36] Cf. J.-M. DAHMS, *op. cit.*, pour plus d'informations sur l'oiseau-*qɜd* et les mots composés avec *qɜd*. De plus, il y a des similarités entre le TS 271 et le TS 386, qui remplace l'oiseau-*qɜd* par le verbe *sqɜ*, « exalter, élever ».
[37] TS 479 V 374c.
[38] *CT* VI, 295s [TS 667] ; 310k [TS 682] ; 322h [TS 691].
[39] *CT* IV, 59i [TS 305] ; VI, 2791 [TS 658] ; 310k et 312c [TS 682].
[40] *CT* IV, 30d, TS 281 ; 59i [TS 305] ; 76h [TS 312] ; VII, 124k [TS 918].
[41] *CT* IV, 54a [TS 302].
[42] *CT* II, 246b [TS 149].
[43] *CT* IV, 310b [TS 335].

Un autre point commun est l'identité explicite entre NN et le dieu Horus. Selon certains textes, il s'agit d'Horus l'enfant : *ms ~ n sw mw.t=f bjk m* N *pn*, « sa mère l'a mis au monde. C'est un faucon, ledit NN » [49] ; *jnk bjk jmy swḫ.t Ḥr ḫr ḫ.t=f m šš*, « Je suis le faucon qui est à l'intérieur de l'œuf, Horus qui est sur son ventre dans le nid » [50]. Ce contexte est lié aussi à la description de la tête ou d'une partie du corps de NN assimilée à celle d'un faucon [51].

Le verbe *ngg*, « caqueter », est attesté par deux fois [52], dans un contexte comparable à celui des textes mentionnant *ngg* en rapport avec l'oie (cf. *supra*). Pourtant, le faucon remplace l'oie dans ces deux textes. L'interprétation est confirmée par la présence du corbeau (oiseau-*gbgȝ*) dans le TS 667 [53]. En outre, les TS 660 et 667 sont les seuls textes mentionnant le faucon-*bjk* dans une formule d'abomination. On peut considérer que l'identité de NN et du faucon dans les formules d'abomination est consécutive à l'analogie avec l'oie.

Enfin, le faucon est une référence au dieu solaire. C'est notamment le cas dans le TS 335 où Rê est omniprésent et les références à Héliopolis sont claires. Au TS 479 [54] les bras de Rê et les plumes du faucon sont mentionnés conjointement avec le fait de partir d'*akhet*. Ce lien est également évident au TS 613 qui a pour titre « offrir des offrandes à Héliopolis ». Enfin, dans le TS 658 [55], NN se transforme en Khépri, figure rajeunie du dieu solaire, et s'assied ensuite sur le trône [56].

- Le héron (*nwr*) est attesté dans neuf textes. Dans quatre textes, il est nommé aussi *sšntj*, « celui-de-l'endroit-aux-lotus ». Cette expression fait référence au lotus et à sa symbolique de renouvellement [57]. Par deux fois le héron est localisé dans la *wꜥr.t* [58]. Dans deux autres textes, il amène les « choses d'Atoum à Khépri » [59] ou bien « les choses à Atoum » [60]. Il faut souligner que dans le TS 682, les paragraphes *CT* VI, 309b et 309g décrivent la naissance de NN et sa proclamation en tant que héron. Ceci évoque la naissance du faucon ou d'Horus.

- L'oiseau-migrateur (*gš*) est associé au héron dans le TS 184 [61]. C'est la seule attestation dans les Textes des Sarcophages. Ce terme désigne probablement une espèce de héron.

- La situation du phénix (*bnw*) ou héron-*bnw* est diverse, mais le contexte le met indéniablement en relation avec le dieu solaire : « il sortit le matin » [62], « il est à Héliopolis » [63] et « il a agi en tant que procréateur » [64].

---

[44] *CT* IV, 340d [TS 340].
[45] *CT* V, 25b [TS 364] ; VI, 250n [TS 629].
[46] *CT* VI, 76j [TS 495].
[47] *CT* VI, 322b [TS 691].
[48] *CT* VII, 124a [TS 918].
[49] *CT* VI, 313s [TS 684].
[50] *CT* II, 254e [TS 150].
[51] *CT* II, 114h [TS 105] ; IV, 83n [TS 312] ; 91g, p et 93b [TS 313].
[52] *CT* VI 285c [TS 660] et 295u [TS 667].
[53] *CT* VI, 296b.
[54] *CT* IV, 38o.
[55] *CT* VI, 279k-l.
[56] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 372, avec références complémentaires.
[57] *Ibid*., p. 382.
[58] Cf. *CT* IV, 10b [TS 272] et V, 45g [TS 383].
[59] *CT* IV, 43c [TS 292].
[60] *CT* IV, 10c [TS 272].
[61] *CT* III, 79g.
[62] *CT* IV, 341a [TS 340].

- Le pigeon (*mn.t*) est attesté dans quatre textes dont trois [65] renvoient à l'Horizon (*ꜣḫ.t*) ou au ciel (*p.t*). Dans les TS 283 et 294 [66] une flamme est mentionnée, probablement un symbole du soleil. Un autre texte, le TS 678, a un accent différent en évoquant le voyage nocturne qui se termine avec la transformation en hirondelle.

- Le milan (*ḏrw*) est identifié à NN au TS 630 [67]. Il faut distinguer cette appellation des deux milans femelles (*ḏr.ty*) qui sont une désignation d'Isis et Nephthys. De fait, le TS 630 est le seul texte qui montre une identité entre NN et le milan. Mais la raison de cette identification n'est pas évidente [68]. Le milan est mentionné également dans deux autres formules [69], mais sans rapport direct avec NN.

Si l'on considère ces six oiseaux (*bjk, nwr, gš, bnw, mn.t, ḏrw*) et les contextes dans lesquels ils apparaissent, on constate une référence au thème du dieu soleil. C'est très clair dans le cas du phénix (*bnw*) et du pigeon, qui sort le matin avec la flamme du soleil. On peut interpréter cet événement comme la naissance du soleil en relation avec la description de la naissance dans les contextes de faucon et héron. Les deux représentent la relation entre le père et le fils. Le faucon personnifie le fils tandis que le père, Atoum, est mentionné avec le héron. Seul le milan n'obéit pas bien à ce schéma.

Les textes mentionnant le faucon, le héron, l'oiseau migrateur, le phénix, le pigeon et le milan sont attestés en majorité parmi les formules de transformations ou d'abomination. Les proportions de ces formules face aux « formules diverses » sont les suivantes (transformations / abomination : diverses) : le faucon 19:12, le héron 6:3, le phénix 1:2, l'oiseau migrateur 1:0, le pigeon 4:1 et le milan 0:1.

En conclusion, les proportions des formules des transformations et d'abomination face aux formules diverses sont de : 65:25 (cf. Annexe 1). Voici une différence entre les groupes B2 et C évidente. Dans le groupe B2 la proportion est 44:24, mais dans le groupe C n'apparaissent que des formules de transformations et d'abomination, seulement avec une légère différence dans les versions de L1Li et S10C de TS 243 [70].

2. Les thèmes

La présentation précédente permet d'identifier trois thèmes principaux pour le contexte dans lequel on retrouve une identité entre NN et un oiseau.

En premier lieu, on constate que la mobilité de NN est le résultat de sa forme aviaire. Il y a trois types de mouvement attestés :

---

[63] *CT* V, 198/199a [TS 335].
[64] *CT* I, 287f [TS 67].
[65] Les TS 283, 294 et 295.
[66] *CT* IV, 33f [TS 283] et 46f-g [TS 294].
[67] *CT* VI, 251a [TS 630].
[68] Une analyse complémentaire est en préparation, dans J.-M. DAHMS, *op. cit*.
[69] *CT* V, 233b [TS 407] et VI, 299j [TS 672].
[70] Dans le cas du pigeon (*mn.t*), il faut noter l'attestation dans le TS 243, qui est seulement présente dans la leçon L1Li et S10C alors que toutes les autres portent le pélican (*ḥn.t*).

s'envoler / monter	*se déplacer*	*se poser*
pɜj / prj	*šm / pḥ, ḏɜ, dgj*	*ḫnn / ʿq, ḫɜbs* [71]
hirondelle, corbeau, ibis, héron, faucon [72], pigeon [73]	faucon, oie, autruche, oiseau migrateur [74]	faucon, martin-pêcheur

La plupart des oiseaux sont en relation avec les mouvements de s'envoler et de se poser. Les mentions de « cheminer » sont rares. Les phrases sont sans parallèles ; même l'autruche et l'oiseau migrateur sont nommés une seule fois. L'oie est habituellement associée avec le fait de caqueter et seulement une fois avec le mouvement. Le faucon, quant à lui, a un rôle singulier puisqu'il peut exécuter les trois modes de mouvement. À côté du faucon, l'action de descendre est réservée au martin-pêcheur. Ce classement dépend de l'interprétation du verbe *ḫɜbs,* qui reprend celle de P. Vernus et J. Yoyotte. Par comparaison avec les autres oiseaux, le martin-pêcheur est le seul qui descend et ne s'envole pas. Au moins dans trois (TS 275, 581, 979) des quatre attestations le concernant, le contexte est clairement celui de la descente. La description de l'envol de l'hirondelle et du bruit de l'oie appartiennent à une autre section du texte. D'un autre côté, au *CT* VI, 285b-c [TS 660], la descente du martin-pêcheur et le caquetage du faucon sont mentionnés conjointement. En conséquence, le verbe *ḫɜbs* remplace le verbe *pɜj* qui est habituellement associé au caquetage de l'oie et du faucon. Il faut alors considérer que le martin-pêcheur, comme le faucon, peut symboliser tant la descente que l'envol.

La descente et le cheminement du faucon s'expliquent par la relation avec Horus. Il est le fils qui soigne son père et donc se dirige vers le lieu où il séjourne. Il y arrive (*pḥ*) et il entre (*ʿq*) avant de s'envoler encore. Ceci est intégré dans le thème du dieu solaire. Les descriptions d'oiseaux sont explicites, le trait déterminant étant la capacité de voler. Ainsi NN peut suivre le dieu solaire quand il apparaît et se lève. Les textes ne suggèrent pas un moment déterminé de la journée. Pourtant il paraît probable que l'envol se passe le matin. Ceci est accentué pour l'hirondelle, selon P. Vernus et J. Yoyotte [75]. Mais concernant les autres oiseaux, ils ne constatent pas de relation avec le matin.

Le deuxième thème fait référence au rajeunissement de NN en rapport avec la création. P. Vernus et J. Yoyotte relient les descriptions du héron dans l'inondation avec le symbolisme du rajeunissement. Il en est de même pour la connexion du héron (*nwr*) avec le lotus (*sšntj*) [76]. Ce thème est plus évident encore avec le phénix qui est relié explicitement au dieu solaire. C'est le phénix qui retourne [77].

---

[71] Selon P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 345 et 393, le verbe *ḫɜbs* a le sens « enfoncer » ou « transpercer ». Ainsi le verbe évoque un mouvement descendant.

[72] Avec le faucon existent plusieurs verbes d'envol : *jtt* « sauter », *ḫʿj* « apparaître », *jɜq* « élever », *ʿḫj* « voler », *wbn* « se lever ».

[73] Il n'est pas dit explicitement que le pigeon s'envole, mais il est associé avec la flamme s'élevant.

[74] L'oiseau migrateur n'est pas mentionné avec un verbe, mais son caractère « migrateur » est sans doute une preuve de sa mobilité.

[75] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 384-385, avec bibliographie.

[76] *Ibid.,* p. 380-382.

[77] Synthèse par Fr. LABRIQUE, « Le regard d'Hérodote sur le phénix (II, 73) », dans L. Coulon, P. Giovannelli-Jouanna, F. Kimmel-Clauzet (éd), *CMO* 51, 2013, p. 119-143 avec bibliographie.

La création est représentée par le dieu solaire et en particulier par l'oie. Son caquètement est le symbole de son activité créatrice [78]. Quand NN le fait, il prend l'identité du créateur. Parce que l'oie et l'hirondelle sont toujours associées, il est évident que les deux personnifient le dieu solaire, son coucher et son activité créatrice matinale. Le pélican est un autre oiseau lié à la création selon P. Vernus et J. Yoyotte. Dans la langue égyptienne, il y a deux appellations pour le pélican l'une masculine, et l'autre féminine (*psḏtj* masc. / *ḫnw.t* fém.). Ainsi ces auteurs pensent à une création maternelle. Ceci est cohérent avec la présentation de NN assistant à la naissance de son enfant, en tant que pélican, et veillant sur lui [79]. Une relation entre le pélican et le dieu solaire n'est pas mentionnée dans les Textes des Sarcophages, mais selon Chr. Cannuyer le pélican-*psḏtj* possède une symbolique « lumineuse » ou « solaire » [80]. Il pense que le pélican-*ḫnw.t* est principalement lié à la déesse Nout en tant que mère et que l'identification de NN avec le pélican est secondaire. La raison est claire selon Chr. Cannuyer : « fils d'une déesse Pélican, le défunt est Pélican lui-même » [81]. Dans ce cas, il faut aussi supposer une réference au dieu solaire comme créateur, qui est marqué implicitement par l'identité de NN avec le pélican, au *CT* III, 393b, le héron, au *CT* III, 393d, et au dieu Horus, *CT* III, 393f.

Le troisième thème est celui du dieu Horus prenant soin de son père. L'accent est mis sur le rajeunissement. Dans ce contexte, Horus est comparable à Rê qui veut s'unir avec Osiris. C'est aussi le motif du *ba* vivant du dieu solaire qui s'assimile à la momie [82]. On retrouve les dieux Rê et Horus en tant que faucons côte à côte dans plusieurs textes : notamment au *CT* II, 221c-222e [TS 148] ; IV, 93d-e [TS 313] ; V, 25b [TS 364] ; VI, 38o [TS 479] ; 279j-l [TS 658] et VII, 200a-b [TS 990].

La considération des trois thèmes fait état d'un contexte élargi – le cycle solaire :

1. L'union de Rê (ou bien Horus) et Osiris est l'annonce du rajeunissement de Rê et de la création du monde.

2. L'activité créatrice assure la continuité du cycle.

3. La mobilité reflète le mouvement cyclique et continu du soleil.

Le classement de ces trois thèmes dans le cycle solaire se retrouve dans la relation des oiseaux à Rê. Ceci a déjà été démontré pour le faucon, le héron, le phénix et le pigeon (voir *supra*). En ce qui concerne les autres oiseaux, des indices permettent de postuler le même état de fait, par exemple, l'identification de NN au dieu Rê en rapport avec la pintade (*nḥ*) au *CT* IV, 62b [TS 307]. Dans d'autres cas, la relation est implicite, entre autres lors des offrandes faites à l'entourage de Rê [83], par la référence à Héliopolis [84] ou bien à *akhet* [85]. En conclusion, les oiseaux sont toujours mis en relation avec le dieu solaire.

---

[78] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 401.
[79] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit,* p. 405, avec bibliographie.
[80] Chr. CANNUYER, « Le pélican céleste dans les textes funéraires égyptiens », dans Chr. Cannuyer, F. Mawet, J. Ries (éd.), *Le ciel dans les civilisations orientales*, *AOB* (L) 12, 1999, p. 43-59 (p. 44) avec bibliographie.
[81] Chr. CANNUYER, *op. cit.*, p. 48-49, n. 36.
[82] Sur l'union de Rê et Osiris dans les Textes des Sarcophages cf. H. WILLEMS, *Chests of Life: A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*, *MVEOL* 25, 1988, p. 152-154.
[83] *CT* III, 147b-c [TS 205] qui mentionne *wr/smn/gbgз*.
[84] *CT* III, 130c [TS 203] concernant *wr/smn*.
[85] *CT* III, 98p [TS 190] et IV, 38i [TS 287] pour *wr/smn*.

Le classement des trois thèmes dans le cyle solaire se retrouve aussi dans les traits caractéristiques des oiseaux. Ils sont liés à des instants différents du cycle. Ainsi, l'hirondelle symbolise l'envol du soleil le matin et le héron figure le rajeunissement. Le motif central est cependant la propension à s'envoler symbolisée par l'ensemble des oiseaux. Ainsi, NN peut accompagner le dieu solaire dans son cycle.

En conclusion, on constate que les formules de transformation sont liées au cycle solaire. Ceci est évident dans les formules de transformation du sarcophage de Karenen (Sq6C). De surcroît, elles font état du moment où le soleil se lève [86]. Ceci convient bien à toutes les situations constatées. Pour cette raison, il semble raisonnable de se référer également aux formules de transformation existant en dehors des Textes des Sarcophages.

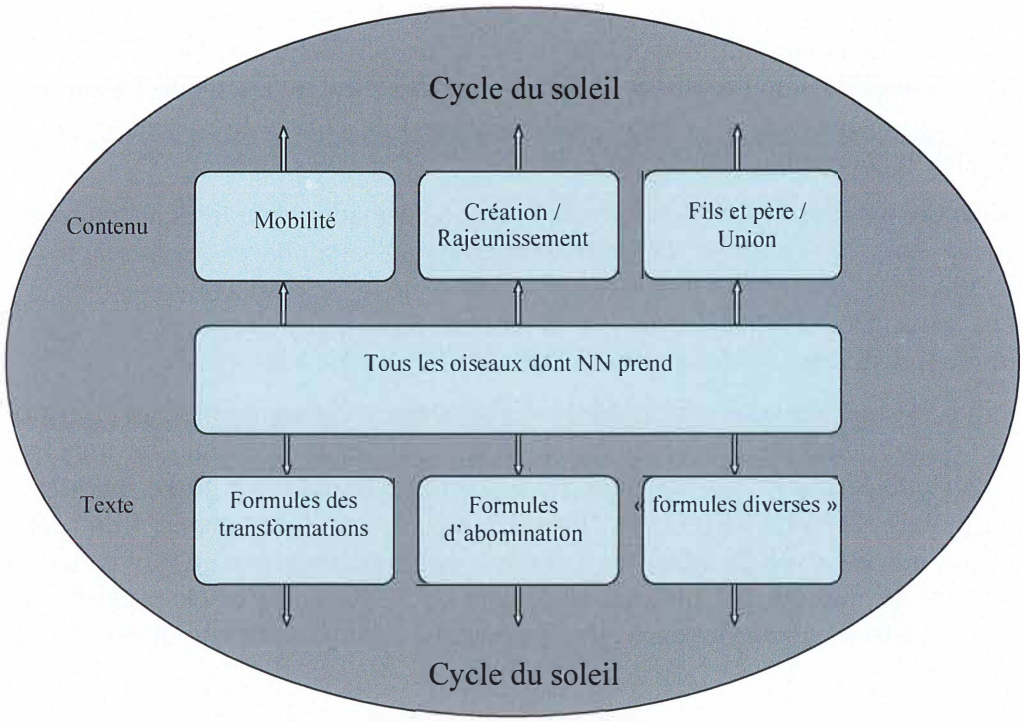
La mobilité est emblématique du monde aviaire, mais c'est aussi une caractéristique du *ba*. Ainsi, M. Smith démontre le rôle du *ba* en se fondant sur les formules de transformation [87]. C'est le *ba* qui permet à NN de prendre la forme d'animaux et de se manifester dans le monde. En outre, le *ba* lui-même a un corps d'oiseau et une tête humaine. Il fait référence à la création, ce qui est évident dans les formules de transformation du Livre des Morts. Par exemple, NN se présente en tant que créateur et *ba* de Rê dans les chapitres 79 et 85. Cette dimension créatrice, présente dans les formules de transformation, a été démontrée par Fr. Servajean [88].

Dans les Textes des Sarcophages, ce rôle du *ba* n'est pas autant marqué que dans les textes postérieurs. Ainsi, le *ba* est attesté une seule fois dans les formules de transformation du sarcophage de Karenen, néanmois il est lié au dieu solaire et à son lever matinal [89].

*
* *

L'analyse des textes dans lesquels NN prend l'identité d'un oiseau produit les résultats suivants :

[86] J.-M. DAHMS, *op. cit*.
[87] M. SMITH, *Traversing Eternity*, Oxford, 2009, p. 611-619.
[88] Sur la dimension « créatrice », cf. Fr. SERVAJEAN, *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité*, *BiEtud* 137, 2003, p. 18-21 et p. 58-62.
[89] J.-M. DAHMS, *op. cit*.



Au niveau du contenu figurent trois thèmes relatifs au contexte du cycle solaire.

Au niveau du texte, on constate deux groupes importants, les formules de transformation et les formules d'abomination. Ainsi, il est légitime de les distinguer des « formules diverses ».

Les résultats s'appuient sur les Textes des Sarcophages. Cette analyse est un premier pas dans l'analyse du monde sauvage.

Annexe 1 : Occurrences des oiseaux des groupes A et B1

Groupe A	
ꜣpd, « oiseau »	*CT* I, 92/92a [TS 30] ; 118d [TS 33] ; 124b [TS 34] ; 138c [TS 36] ; 150a [TS 37] ; 186h [TS 44] ; 283b/c [TS 67] ; II, 42b/c [TS 80] ; 166b [TS 137] ; 400b [TS 162] ; III, 298e [TS 230] ; IV, 395c [TS 353] ; V, 26c [TS 365] ; 165d [TS 399] ; 332c [TS 458] ; 372d [TS 467] ; VI, 171k [TS 571] ; 214f [TS 596] ; 275c [TS 654] ; 318h/n [TS 688] ; 341g [TS 710] ; 355f [TS 725] ; VII, 105f [TS 895] ; 111u [TS 906] ; 21a/u [TS 917] ; 123l [TS 918] ; 127v [TS 924] ; 137d [TS 936] ; 233o [TS 1015] ; 491c [TS 1143].
jꜣw/jꜣꜣw/jꜣjw/jꜣjj, « oiseau »	*CT* II, 223e [TS 148] ; 238b [TS 149] ; 396a [TS 162] ; III, 36c [TS 170] ; IV, 344g [TS 341] ; VII, 111h [TS 905].
jꜣbjj.t/bꜣ.t, « oiseau »	*CT* IV, 52f [TS 301] ; 65e [TS 309] ; VI, 260l [TS 639].
jḥm, « oiseau »	*CT* V, 277c [TS 430].
ꜥbw, « oiseau »	*CT* II, 239c [TS 149] ; VI, 278k [TS 657] ; VII, 168h [TS 953].
wrdnw, « oiseau »	*CT* VI, 340s [TS 709].
ḫꜣ.t « oiseau »	*CT* I, 303g [TS 73] ; IV, 331g [TS 337].
ḫꜣ.w « oiseau »	*CT* II, 238b-239a [TS 149].
ḫꜥꜣ « oiseau »	*CT* VI, 378h [TS 748].
ḫn « oiseau »	*CT* VI, 310d [TS 682] ; 409k [TS 775] ; VII, 198l [TS 989].
ḫḏw « oiseau »	*CT* VII, 227p [TS 1011].
ḫḏḏjj.t « oiseau »	*CT* IV, 33d [TS 283].
ḫꜣ « oiseau	*CT* II, 364c [TS 159].
s.t « canard »	*CT* I, 270b [TS 62] ; VII, 143/140r [TS 936] ; VII, 484g [TS 1138].
sḫsḫ « oiseau »	*CT* II, 156a [TS 132] ; V, 389k [TS 469] ; VI, 58a [TS 484].
krm « oiseau »	*CT* VI, 410e [TS 777].
tḫb « oiseau »	*CT* VII, 103j [TS 892].
tḫn « ibis »	*CT* VI, 298l [TS 670].
ḏr.ty « milan femelle »	*CT* I, 74e [TS 24] ; 282c [TS 67] ; 299f [TS 72] ; 303g [TS 73] ; V, 26g [TS 365] ; 126a [TS 398] ; VII, 167i [TS 952] ; 269a [TS 1033] ; 386d [TS 1099].
Groupe B1	
bjk « faucon »	*CT* I, 74a/b [TS 24] ; 79e [TS 27] ; 96/97c [TS 31] ; 397b [TS 75] ; II, 42b [TS 80] ; 96c [TS 99] ; 117h [TS 106] ; III, 25a [TS 167] ; 100h [TS 191] ; 115g [TS 196] ; 116c [TS 197] ; 119d [TS 198] ; IV, 148d [TS 322] ; 310b [TS 335] ; 338l [TS 339] ; V, 179b [TS 403] ; 275e [TS 429] ; 336b-337a

	[TS 464] ; 348c-351e [TS 467] ; VI, 27k [TS 475] ; 31h [TS 476] ; 35m [TS 477] ; 258k [TS 635] ; 302o [TS 674] ; 340i [TS 709] ; 378c [TS 748] ; 408e [TS 774] ; VII, 124a/k [TS 918] ; 197a [TS 989] ; 199e/200a [TS 990] ; 347g [TS 1076] ; 491 [TS 1143].
nwr « héron »	*CT* V, 176j/l [TS 402] ; VI, 299h [TS 671].
smn « oie »	*CT* I, 74b [TS 24] ; V, 97g [TS 397] ; VI, 353k [TS 723].
ḫ3bs « oiseau »	*CT* II, 364c [TS 159] (B4L) ; V, 20e [TS 362].
nḥ « pintade »	*CT* VII, 53a [TS 848].
gbg3/*gbgb* « corbeau »	*CT* IV, 385b [TS 350] ; V, 26b [TS 365] ; 106i [TS 397] ; 69a-c [TS 425] ; 277a [TS 430] ; VI, 295a [TS 667] ; 318a/e [TS 688] ; VII, 225e [TS 1011].
bnw « phénix »	*CT* I, 267c [TS 62] ; II, 4c [TS 76] ; IV, 45k [TS 293] ; V, 393b [TS 469] ; VI, 286u [TS 660] ; 299i [TS 671] ; 333j [TS 700].
ḥb « ibis »	*CT* IV, 64e [TS 307].
ḥn.t « pélican »	*CT* III, 218b-219d [TS 225] ; V, 37d [TS 374] ; VI, 53e [TS 484] ; 236i-238a [TS 622].
gm.t « ibis »	*CT* VII, 127v [TS 924] ; 210a-211j [TS 995].
ḏr.w « milan »	*CT* V, 233b [TS 409] ; VI, 251a [TS 630].

Annexe 2 : Occurrences des oiseaux des groupes B2 et C

oiseau	*formules de transformations*	*formules d'abomination*	*formules diverses*
Groupe B2			
bjk « faucon »	*CT* II, 114h [TS 105] ; 209c, 219b, 221c-e, 222e, 226b [TS 148] ; 229b/ 230c, 232b, 236b, 241a-b, 246b, 247b, 251d-f, 252i [TS 149] ; 254c-e [TS 150] ; IV, 11a-b [TS 273] ; 13a-e, 15g [TS 274] ; 30d [TS 281] ; 38e [TS 286] ; 53f-h, 54a [TS 302] ; 55e [TS 303] ; 58j-59j [TS 305] ; 68a, 76h, 80h, 82b-i, 83n [TS 312] ; 87a, 91g-p, 92d, 93b [TS 313] ; 340d [TS 340] ; VI, 310k, 312c-d [TS 682] ; VII, 124a/k [TS 918] ; 197a [TS 989] ; 199e, 200a [TS 990].	*CT* VI, 285c [TS 660] ; 295s-u [TS 667].	*CT* IV, 310b [TS 335] ; V, 25b [TS 364] ; VI, 38o, 41f [TS 479] ; 76j [TS 495] ; 226g [TS 613] ; 250n [TS 629] ; 279l [TS 658] ; 280e [TS 659] ; 313s [TS 684] ; 322b-p [TS 691] ; 326t [TS 693] ; VII, 133c [TS 932].
nwr « héron »	*CT* IV, 10a-b [TS 272] ; 12d [TS 273] ; 43a-b [TS 292] ; VI, 309g [TS 682] ; VII, 233m [TS 1015].	*CT* III, 79f, 83b [TS 184] ; VI, 283a [TS 660].	*CT* III, 393d [TS 264] ; V, 45g [TS 383] ; VI, 42l [TS 479].
smn « oie »	*CT* IV, 23b/25c [TS 278] ; 38f-h [TS 287] ; VI, 196c-j [TS 581] [90] ; 199k [TS 583].	*CT* III, 98j [TS 190] ; 130g [TS 203] ; 144c [TS 205] ; VI, 405m [TS 771].	*CT* IV, 311a [TS 335] ; VI, 104a [TS 516].
ḫ3bs « oiseau »	*CT* IV, 26d-27f [TS 279] ; VI, 196k [TS 581] [90] ; VII, 190l [TS 981].	*CT* VI, 285b [TS 660].	
nḥ « pintade »	*CT* IV, 62b [TS 307].		
gbg3/*gbgb* « corbeau »		*CT* III, 144d [TS 205] ; VI, 296b [TS 667].	
bnw « phénix »		*CT* IV, 340d/341a [TS 340].	*CT* I, 287e-f [TS 67] ; IV, 198-199a [TS 335].
ḥb « ibis »			*CT* IV, 9c [TS 271] ; V, 53d-

[90] Ce texte est selon l'intitulé de BH3C une formule de transformation, selon pGard.II une formule d'abomination.

			e [TS 386] ; VII, 75l [TS 871].
ḥn.t « pélican »			*CT* III, 330a [TS 243] ; 392c [TS 263] ; 393b [TS 264].
gm.t « ibis »			*CT* VI, 97f [TS 512].
ḏrw « milan »			*CT* VI, 251a [TS 630].
Groupe C			
ꜥwꜥ / *jwꜥw* « oiseau »	*CT* IV, 9a [TS 271].		
mn.t « hirondelle »	*CT* IV, 33c/g [TS 283] ; 45b [TS 293] ; 46f [TS 294] ; VI, 305a-o [TS 678].		*CT* III, 330a [TS 243] (L1Li/S10C)
nj̈w.t « autruche »	*CT* VI, 199b [TS 581].		
rḏw « oiseau »	*CT* IV, 26c [TS 279] ; VII, 11h [TS 806] ; 190k [TS 981].		
šbd - dšr « oiseau »	*CT* V, 374c [TS 467].		
qɜd « oiseau »	*CT* IV, 9d [TS 271].		
wr « hirondelle »	*CT* IV, 23a [TS 278] ; 38g [TS 287] ; VI, 196b [TS 581] ; 199a [TS 582] ; 199j [TS 583].	*CT* III, 98j [TS 190] ; 130f [TS 203] ; 144b [TS 205] ; VI, 405l [TS 771].	
gš « oiseau migrateur »		*CT* III, 79g [TS 184].	

Angry hippos and resurrecting butterflies. Two ancient Egyptian ethological observations? *

Andrés Diego Espinel

Instituto de Lenguas y Culturas (CSIC, Madrid)

REFERENCES TO FAUNA are frequent in ancient Egypt and they have long been analysed and interpreted by historians through the prism of Natural History. The resulting studies, however, do not form part of a continuous and well-defined research trend into Egyptology. Generally, they are the outcome of single researchers that, as is the case here, have no professional backgrounds in Natural Sciences. Moreover, their respective works are based on a varied range of approaches with assorted conclusions[1].

A recent contribution to the study of ancient Egyptian fauna by L. Evans has underlined the need of research settled on direct observations of animal behaviours. According to L. Evans many previous studies have been only based on the pursuit of formal similarities and subsequent identifications among the ancient depictions of animals and their actual models. This superficial approach would have led to an undervaluing of the real importance of animals and their ethology as inspiring and shaping agents of the Egyptian ideology and worldview[2]. Even though this statement is in essence right, it is somewhat unfair, as for a long time there have been researchers that have taken into account ethological features for a better understanding of the ancient Egyptian beliefs. Some of these observations are included in the aforementioned morphological and identification studies of animal depictions[3], but others are otherwise based on a broad range of data and methods which have regarded ethological approaches and considerations as important pieces of information[4].

---

* This article was possible by a research grant (HAR2010-15873) from the Spanish Ministry of Economy and Competitiveness (MINECO). I am thankful to Glenn Godenho and Mark Collier (ACE University of Liverpool) for information on the current state of the entrance to Ankhtyfy's tomb. I am also grateful to Torben B. Larsen (independent researcher) for his comments and information on the *Danaus chrysippus*, to Imke P.M. Fleuren (Johannes Gutenberg University, Mainz) for permitting me to consult her unpublished MA thesis on butterfly iconography, and to Carolina Martín (Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid) for further assistance on butterflies and related bibliography. My thanks are also due to Francisco Borrego Gallardo (Universidad Autónoma de Madrid) for bibliographic assistance, comments and suggestions.

[1] For an overview, see L. EVANS, *Animal behaviour in Egyptian Art*, Oxford, 2010, p. 1-21.

[2] *Ibid.*, esp. p. 10-11.

[3] See e.g. C. SPIESER, "Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître", *RdE* 52, 2001, p. 251-264; N. BEAUX, "La pintade, le soleil et l'éternité. À propos du signe  (G21)", *BIFAO* 104, 2004, p. 21-38. Even today identification studies prove to be necessary and L. Evans herself has came around them, see L. EVANS, "Otter or mongoose? Chewing over the evidence in wall scenes", in A. Woods *et al.* (eds.), *Egyptian culture and society. Studies in honour of Naguib Kanawati* I, *CASAE* 38, 2010, p. 119-129.

[4] See e.g. E. EDEL, "Der Tetrodon Fahaka als Bringer der Überschwemmung und sein Kult im Elefantengau", *MDAIK* 32, 1976, p. 35-43; G. ROQUET, "Migrateur et flamant rose dans l'Égypte dynastique et copte : milieu, image et signe", in *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche-Orient ancien. Actes du colloque de Cartigny*, *CCEPOA* 2, 1985, p. 111-130; D. AGUT-LABORDERE, "De l'origine chthonienne des musaraignes", *JEA* 92,

In these pages I will deal with two overlooked ethological aspects that can enrich our ideas on the Egyptian knowledge on two animals. A first section will analyse an obscure passage in Ankhtyfy's inscriptions connected to the hippopotamus (*Hippopotamus amphibius* L). A second section will present a possible new aspect related to the regenerative symbolism of the African monarch butterfly (*Danaus chrysippus* L).

Ankhtyfy's raging hippo (Inscription no. 11, V, α, 1- V, β, 1).

The inscriptions describing Ankhtyfy's tomb at Mo'alla have attracted the attention of different researchers[5]. The inscription no. 11 outlines briefly some of the main features of the tomb in a rather bombastic manner. For instance, several architectural parts are compared to natural elements by means of the structure *ỉw N m/mỉ X*. So, its ceiling or "belly" is a starry sky[6]. At the end of the text there is a similar assertion on the doorsill:



ỉw zȝt [a]*=f ỉn*(*.w*) *m 3bw mỉ db ḫꜥr* [b] *r nb Šmꜥw* [c]

Its threshold brought from Elephantine is like a hippopotamus which is enraged against the lord of Upper Egypt.

[a]) *zȝt*, as a single element connected to the entrance of the tomb, should be considered as a variant of *zȝṯ*, "threshold", and not as its homonym for 'floor slab / orthostat / wall'. On these terms see A. DIEGO ESPINEL, "Around the columns. Analysis of a relief from the causeway of Unis mortuary temple", *BIFAO* 107, 2007, p. 101, n. e.

[b]) On *ḫꜥr* (*Wb* III, 244) connected to other animals, see e.g. N. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pi(ânkh)y au Musée du Caire. JE 48862 et 47083-47089*, *MIFAO* 105, 1981, p. 272 [3, 3]. On the other hand the hippo logogram has been arbitrarily read here as (*ỉ*)*db*. No doorsill is currently documented in the tomb or in its courtyard. I owe this information to Glenn Godenho and Mark Collier (ACE, University of Liverpool).

[c]) On the epithet see below and Chr. Leitz (ed.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* III, *OLA* 112, 2002, p. 751-752.

According to different authors, this sentence, with allusion to a furious hippo and a "lord of Upper Egypt", recalls some mythic narratives. Vandier underlined that the author of Ankhtyfy's text, a "demi-lettré" scribe, would have used this expression as an allusion to the myth of the Eye of Re: "le seuil de la tombe d'Ankhtifi avait été ramené d'Éléphantine,

---

2006, p. 269-270; J. JANAK, "Northern Bald Ibis (Akh-Bird)", in W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2013 [http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002dwqt8].

[5] See J. VANDIER, *Mo'alla, La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*, *BiEtud* 18, 1950, p. 206-219, pls. xvii-xviii (inscriptions 8-9, II, θ, 3-III, 12); 232-239, pl. xx (inscription no. 11, V, α, 1- V, β, 1); É. DORET, "Ankhtifi and the description of his tomb at Mo'alla", in D.P. Silverman (ed.), *For his ka. Essays offered in memory of Klaus Baer*, *SAOC* 55, 1994, p. 79-86; H. WILLEMS, "Crime, cult and capital punishment (Mo'alla inscription no. 8)", *JEA* 76, 1990, p. 27-54. For a recent translation see Fr. BREYER, "IV. Ägyptische Texte: 1. Die Inschrift des Anchtifi aus Mo'alla", in B. Janowski, G. Wilhelm (eds.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge. Band 2. Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte*, Gütersloh, 2005, p. 187-196. See also M. CAMPAGNO, "Lo patronal, lo estatal y lo parental en la autobiografía de Ankhtifi de Mo'alla", *Antiguo Oriente* 9, 2011, p. 85-102, for further general bibliography.

[6] *ỉw ḫt=f m pt ỉw=s gp.t*(*j*) *m sbȝ.wt*; J. VANDIER, *op. cit.*, p. 232, 234, n. e (inscription no. 11, V,α,3).

exactement comme la déesse lointaine de la légende, et ce serait à la suite d'une simple association d'idées que le scribe de Moʿalla aurait fait cette singulière comparaison"[7]. He read the epithet as "lord of the south"[8], and interpreted it as a reference to Hemen, the local god of Hefat/Moʿalla[9]. In 1961 H.G. Fischer specified that a reading "lord of Upper Egypt" was preferable and suggested that this epithet would refer to Horus, lord of Qus[10]. Four years later, Schenkel considered that it could be a mention to both divinities[11].

No other relevant interpretations of the text were made until 1989. In her study on the hippopotamuses in ancient Egypt, A. Behrmann stated that this difficult text may refer to the transport difficulties of that building element which would be symbolized by an angry hippo. However, she admitted that, according to the internal structure of the previous sentences, the furious ungulate would be probably a reference to the defensive function of the doorsill[12]. Moreover, she didn't exclude the possibility that the identification between both was grounded on their colour, shape and/or weight.

Five years later, E. Doret made a last observation on this passage in a study of Ankhtyfy's descriptions of his tomb[13]. According to him, the hippo, as a creature of the marshlands, would mark the liminal space between this world and the beyond[14], as the threshold does in the tomb. Again, the "lord of Upper Egypt" would be Hemen, who, as a local god of Mo'alla, would assist successfully to Ankhtyfy in the crossing to the hereafter[15].

Surprisingly, all these studies have overlooked an additional interpretation of the passage which would not be tightly connected with the aforementioned mytho-religious meanings. Even though J. Vandier and A. Behrmann have taken for granted that the threshold, currently lost, was made of an igneous stone from the First Cataract area, no one, but A. Behrmann cautiously, has considered that the angry hippo could be a metaphorical reference to the colour of its material and, maybe, to its shape[16].

Egyptians watched closely the behaviour of hippopotamuses and reflected many of their observations –sometimes with some deviations– on art and, in a lesser degree, on written documents[17]. Among them, the "red sweat" of these animals was surely noticed. This exudation adds reddish and brownish shades to their dark brown and light pink skin. It is formed by two different types of viscous liquid with antibiotic and sunscreening properties,

---

[7] *Ibid.*, p. 238, n. i. See also T. SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian representations of hippopotamus hunting as a religious motive*, Lund, 1953, p. 55.

[8] J. VANDIER, *op. cit.*, p. 238, n. i., n. 2.

[9] See also T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 32-33.

[10] H.G. FISCHER, "Notes on the Mo'alla inscriptions and some contemporaneous texts", *WZKM* 57, 1961, p. 67; *id.*, *Inscriptions of the Coptite nome*, *AnOr* 40, 1964, p. 3, n. 4. J. VANDIER, *RHR* 132, nos. 1-3, 1946, p. 96 already considered that identification.

[11] W. SCHENKEL, *Memphis – Herakleopolis – Theben. Die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Ägyptens*, *ÄgAbh* 12, 1965, p. 53, n. b. Chr. Leitz (ed.), *LGG* III, p. 752-753 does not relate the epithet to Hemen. On the contrary, many attestations are related to Haroeris and/or Horus of Qus.

[12] A. BEHRMANN, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypte* I, *Katalog*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVIII, Band 22, 1989, Dok. 114b.

[13] The tomb is currently under study by M. Collier and G. Godenho (ACE, University of Liverpool).

[14] See H. ALTENMÜLLER, "Nilpferd und Papyrusdickicht in den Graebern des Alten Reiches", *BSEG* 13, 1989, p. 19-21.

[15] E. DORET, "Ankhtifi and the description of his tomb", p. 83, n. G.

[16] J. VANDIER, *BiEtud* 18, p. 238, n. h, identified it as "syenite"; and A. BEHRMANN, *op. cit.*, Dok. 114b, identified it as a "Granitplatte".

[17] On examples in art, see L. EVANS, *op. cit.*, p. 54, 127, 135-137, 144-145, 173-174, 185; in texts, see A. BEHRMANN, *op. cit.*, Dok. 114c, 122b, 185a.1, 188a, 188b.

and is mainly released in the daytime, both on land as well as in water, and when the animal is excited or angry[18]. Therefore, Ankhtyfy's threshold –as an "angry hippo" oozing "red sweat"– could be feasibly identified with a dark-reddish kind of stone extracted from a quarry in the First Cataract area that, maybe in addition, could be cut with rounded edges and corners. The most probable candidates, having in mind the dating of the use of the Aswan quarries, are some reddish varieties of coarse pink granite, coarse black granodiorite with pinkish phenocrysts, or a transitional variant between the former types[19].

Red hippopotamuses appear in texts and, above all, in works of art. Curiously, the "red sweat" never has been taken into consideration by scholars as an explanation for these representations. When interpreted, they have been uniquely explained by means of the negative connotations of red in the Egyptian ideology[20]. Usually it has been regarded as a Sethian colour, but as G. Pinch has rightly pointed out, black is the colour of Seth *par excellence* and "Seth seems to be made red as part of the process of subduing or destroying him"[21]. Red, therefore, marks an animal either as a sacrificial victim or defeated enemy.

The only document that mentions red hippopotamuses is a late source: the so-called "myth" D of the Horus narratives at Edfu. Probably it is a version of an older narrative, since there is a brief reference to its plot in the spell 61 of the *Coffin Texts* (*CT* I, 258g-259c) that served to illustrate the performance of a funerary ritual[22]. According to the Edfu mythological episode, Seth, after challenging Horus to fight, became a red hippo (*ḫbꜣ / db dšr*). He subsequently headed for Elephantine with his followers against Osiris' abaton, but he was finally caught up and defeated by Horus somewhere around Edfu. Still as a red hippo he fled downstream to Lower Egypt while Horus was recognized as Osiris' heir[23]. Even though Ankhtyfy's text and this myth have some common features (a raging / red hippo who attacks a god, and the reference to Elephantine), they are probably different stories. Other texts from

[18] See e.g. K. HASHIMOTO *et al.*, "Studies on the red sweat of the *Hippopotamus amphibius*", *Pure and Applied Chemistry* 79/4, 2007, p. 508. On their chemical properties see e.g., *ibid.*, p. 507-517; Y. SAIKAWA *et al.*, "The red sweat of the hippopotamus", *Nature* 429, 2004, p. 363; V. GALASSO, F. PICHIERRI, "Probing the molecular and electronic structure of Nirhipposudoric and Hipposudoric acids from the red sweat of *Hippopotamus amphibius*: A DFT investigation", *Journal of Physical Chemistry* A, 113/11, 2009, p. 2534-2543.

[19] See respectively ornamental stones nos. 5.a, 5.b and 5.c according to J. Harrell's classification [http://www.eeescience.utoledo.edu/faculty/harrell/Egypt/Quarries/Hardst_Quar.html]. Other less plausible candidates are silified sandstone (Harrell's no. 4), and fine gray to pink granite (no. 5.d).

[20] On the meanings of red see, e.g., G. PINCH, "Red things: the symbolism of colour in magic", in W.V. DAVIES, *Colour and painting in ancient Egypt*, London, 2001, p. 182-185; B. MATHIEU, "Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques", *ENiM* 2, 2009, p. 25-52. On "red" as an Egyptian word see e.g., D. WARBURTON, "The theoretical implications of ancient Egyptian colour vocabulary for anthropological and cognitive theory", *LingAeg* 16, 2008, p. 213-259.

[21] G. PINCH, *op. cit.*, p. 184. On traditional ideas on red see, e.g., T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 48; P. LACOVARA, "A new date for an old hippopotamus", *Journal of the MFA* 4, 1996, p. 23, and below.

[22] See, e.g., J. ASSMANN, *Altägyptischen Totenliturgien* 1. *Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches*, Heidelberg, 2002, p. 319 and 325. Another possible reference to the myth appears in the tomb of Djehutynakht at el-Bersheh, see A. BEHRMANN, *op. cit.*, Dok. 124.

[23] On this myth see, H.W. FAIRMAN, "The myth of Horus at Edfu – I", *JEA* 21, 1935, p. 27; *Edfou* VI, 213, 13-219, 2; D. KURTH, *Treffpunkt der Götter. Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Düsseldorf, 1998, p. 256-260. On Seth as a hippo, see *Edfou* VI, 216, 2, 217, 9, and maybe 217, 3; see also T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 26-29, 33-41; Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texten*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 54-57.

Ankhtyfy's tomb suggest that, in this case, the hunted hippo could refer to a local festival dedicated to Hemen and the inundation[24].

Reddish hippos are more frequent in art. Some clay figures dated to the Middle Kingdom were consciously covered with a red-brown slip of clay possibly in order to remark that colour[25]. On the other hand, hippopotamuses painted in dark red are depicted in many marshes scenes on Old Kingdom wall tombs[26]. Similar examples are attested mainly during the New Kingdom, when some reddish hippos were carefully painted. That is the case of the tomb of Amenemhat (TT 82), where the remaining head and neck of a harpooned hippopotamus were painted in light brown colour with some darker spots on its face that seem to mirror the red and brown colours of the skin of these animals when exudates "blood"[27]. Even though colour perception is subjective and current red pigments could be actual darker brown shades that time has altered, the frequency of reddish tones in hippo depictions suggests that the "red sweat" phenomenon didn't escape the attention of the Egyptians.

Leaving aside this ethological observation, the use of a threshold from Aswan in Mo'alla seems to reinforce Ankhtyfy's statements on his influence and power in the southern area of Upper Egypt during a not yet well located moment of the Herakleopolitan Period, when the kings of this period ruled, at least nominally, over the whole country[28]. In fact, Ankhtyfy boasts he supplied the area of Elephantine with food during a famine, and controlled it as "spokesman of the army (*r*(*ꜣ*)-*mš*ʿ)"[29].

It is not possible to precise if he was able to finance personally the cutting and transport of the block to his tomb, if he reemployed it, or, more probably, if it was given as a royal reward. A near in time example of the use of the Aswan quarries is attested in the mastaba of vizier

---

[24] J. VANDIER, *op. cit.*, p. 156-159; *id.*, *RHR* 132, no. 1-3, 1946, p. 93-97; see also G. GABRA, "Hemen and Nectanebo I in Moʿalla", *ChronEg* XLIX/98, 1974, p. 234-237, with further bibliography. This idea shouldn't be taken for granted, since it is only grounded on an incomplete epigraph which refers to an unknown "every navigation of Hemen" (*ḫnt nb nt Ḥmn*), that is not connected directly to a hippo's hunting scene, see J. VANDIER., *BiEtud* 18, p. 18, pl. XL (inscription no. 16, 18).

[25] P. LACOVARA, *op. cit.*, p. 18. The item studied by P. Lacovara was originally covered by a coat of white gypsum. White paint was employed during the Old Kingdom "in order to restore the ritual purity of the affected places", see K.O. KURASZKIEWICZ, "The practical behind the ritual. Observations on the Sixth Dynasty funerary architecture", in M. BÁRTA *et al.*, *Abusir and Saqqara in the Year 2010/2*, Prague, 2011, p. 534. In this precise case whitewash could be employed in order to avoid potentially menaces from the negative meaning of the red hippos figures that, according to P. LACOVARA, *op. cit.,* p. 19, were discovered as part of funerary equipments. For an alternative explanation of the use of white paint see *ibid.*, p. 25, n. 20. For a example of a wooden red hippo used in cults of a royal mortuary complex see M. VALLOGGIA, *Abou Rawash* I. *Le complexe funéraire royal de Rêdjedef. Étude historique et architecturale*, *FIFAO* 63/1, 2011, p. 11, n. 100, p. 57, fig. 10. See also P. POSENER-KRIÉGER (†), M. VERNER, H. VYMAZALOVÁ, *Abusir* X. *The pyramid complex of Raneferef. The papyrus archive*, Prague, 2006, p. 86-87, pl. 3, p. 247, n. 109.

[26] A. BEHRMANN, *Das Nilpferd in der Vorstellungswelt der Alten Ägypte* II*, Textband*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXXVIII, 62, 1996, p. 35-36 states that Old Kingdom hippos were painted naturalistically with dark red-brown colours. On some red hippos see, e.g. C.A. HOPE, A. MACFARLANE, *Akhmin in the Old Kingdom* II*: The pottery, decoration techniques and colour conventions*, *ACES* 7, 2006, p. 223; N. KANAWATI, A. WOODS, *Artists in the Old Kingdom. Techniques and Achievements*, Cairo, 2009, fig. 159-160, 165.

[27] N. de G. DAVIES, A.H. GARDINER, *The Tomb of Amenemhet (No. 82)*, *TTS* 1, 1915, p. 28-30, pl. Ia.

[28] See C. MANASSA, "El-Mo'alla to El-Deir", in W. Wendrich (ed.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2011 [http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz00293crv]. On the dating of Ankhtyfy see S.J. SEIDLMAYER, "The relative chronology of the First Intermediate Period", in E. Hornung, R. Krauss, D.A. Warburton (eds.), *Ancient Egyptian chronology*, *HbOr* I, 83, 2006, p. 165-166.

[29] See respectively, J. VANDIER, *BiEtud* 18, p. 220-221, pl. XIX (inscription 10, IV, 22-23), p. 239, pl. XX (inscription 12, V, β, 1), p. 242-243, pl. XXI (inscription 13, VI, α, 3-5).

Shemai at Kom el-Momaien (Qift, 8th dynasty). Two inscriptions mention that his sarcophagus was brought from "the quarry mountain of Elephantine" as a royal favour[30]. Shemai's sarcophagus hasn't been found so far, but his tomb also contained a red granite false door for his wife, the royal princess Nebit[31]. Granite is probably also mentioned in an even closer in time, but more obscure text in the tomb of Setka at Qubbet el-Hawa (Aswan). This official, as provider of *luxuria* to the Herakleopolitan kings, was rewarded with different items sent to him by ship. These included "[a block] which was cut while it [the ship] went down to me with it [a sarcophagus]"[32].

A red granite doorsill may play a "mytho-pragmatic" function too. This kind of stone probably had an apothropaic function first due to the semantics of red colour as a powerful protective tool[33], and second because of its actual hardness. It surely had the same "Architektursemantik" principles that previously inspired its use to make thresholds, architraves and lintels in the Old Kingdom royal mortuary complexes[34], or the slabs, architraves or portcullises which protected some internal apartments of several Old Kingdom royal pyramids[35].

2. Thanatosis as a resurrection symbol? The case of *Danaus chrysippus*.

The *Danaus chrysippus* (*i.e.* "plain tiger" or "African monarch") is the most prominent, if not the unique, butterfly species that has been identified in ancient Egyptian artistic representations. Yet, it is only attested with certainty –but with some degree of inaccuracy[36]– in several monuments spreading from the Old to the New Kingdoms. The list of its depictions varies according to every researcher (and, significantly, for the most part, naturalists are usually less generous than Egyptologists in the number of identifications). At least, a total of

---

[30] *Štɜt n ɜbw*; see M.M.F. MOSTAFA, "The autobiography 'A' and a related text (block 52) from the tomb of Shemai at Kom el-Koffar/Qift", in Kh. Daoud, Sh. Bedier, S. Abd el-Fatah (eds.), *Studies in honor of Ali Radwan*, *CASAE* 34/2, 2005, p. 161-195.

[31] L. HABACHI, "The tomb of princess Nebt of the VIIth dynasty discovered at Qift", *SAK* 10, 1983, p. 205-214. A currently lost red granite naos with Shemai's name and titles was found in the neighbourhood of Qus, see H.G. FISCHER, *op. cit.*, p. 36-37, no. 11.

[32] *ỉw gr wḥɜ(.w) hɜ=f n(=ỉ) ḫr=f,* see E. EDEL, *Die Feslgräbenekropole der Qubbet el-Hawa bei Assuan. I Abteilung. Band III*, Opladen, 2008, p. 1744, 1755-1756, pl. 82.

[33] G. PINCH, *op. cit.*, p. 184; A. DIEGO ESPINEL, *op. cit.*, p. 103, n. 33.

[34] For instance, the main entrances to the upper temple of Unis complex were made of red granite, see A. LABROUSSE, J.-Ph. LAUER, J. LECLANT, *Le temple haut du complexe funéraire du roi Ounas*, *BiEtud* 73, 1977, p. 17-19, 22, 31-32, 42-43, 46 (fig. 32), 47-48, 53. In this study and in other publications different authors refer to this material simply as "granit", but it is red granite, see, e.g. D. KLEMM, R. KLEMM, *The stones of the pyramids. Provenance of the building stones of the Old Kingdom pyramids of Egypt*, Berlin – New York, 2010, p. 7-10, tab. 1. On "Architektursemantik" see M. LOTH, "Werte von Materialien: Bau- und Denkmalsteine", in M. Fitzenreither (ed.), *Das Heilige und die Ware. Zum Spannungsfelf von Religion und Ökonomie*, *IBAES* 7, 2007, p. 218-219.

[35] See, e.g. A. LABROUSSE, *L'architecture des pyramides à textes I. Saqqâra nord*, *BiEtud* 114/1, 1996, p. 25, 27-28, 51, 53-55 ; *id.*, *L'architecture des pyramides à textes* II. *Saqqâra sud*, *BiEtud* 131/1, 2000, p. 21, 27-28, 30, 56, 60-61, 62, 83, 86-87. Again, here the author mentions "granit", but he probably means "red granite", see D. KLEMM, R. KLEMM, *loc. cit.* For other interpretations of red granite see S.H. AUFRÈRE, *L'Univers mineral dans la pensée égyptienne. BiEtud* 105/2, 1991, p. 706-707; M. LOCH, *loc. cit.*; K. KONRAD, *Architektur und Theologie. Pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung Königsideologischen Aspekte*, Königtum, *Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen* 5, 2006, p. 72-73.

[36] See T.B. LARSEN, "Butterflies of Egypt", *Aramco World Magazine* 45/5, 1994, p. 24-27 [http://www.saudiaramcoworld.com/pdf/1990/199405.pdf].

seven different attestations have been proposed so far[37]. According to every researcher, identifications varied greatly and, in some occasions, are contested even with other alternative species[38]. In any case, due to its number and general features, almost all the researchers agree that *Danaus chrysippus*, and mainly its form *chrysippus*, was depicted in several Egyptian tombs.

Different symbolic meanings have been proposed for the Egyptian representations of butterflies in art. For instance, several authors have considered the African monarch, and by extension all the Lepidoptera, as a metaphor of resurrection or renewing by means of successive metamorphoses[39]. Actually, these insects are almost exclusively depicted in tomb reliefs and paintings of activities in swampy and watery areas[40]. This connection, and the aforementioned symbolic meaning of butterflies fit well with the rich symbolism of regeneration assigned to these peripheral spaces in the mortuary monuments[41].

A few years ago Lopez-Moncet and Aufrère enriched the *Danaus chrysippus* meanings with some religious ideas connected to the unpalatability of this insect[42]. During their larval stage African monarch caterpillars ingest cardenolides from milkweed plants (*Asclepiadaceae*), mainly the *Calotropis procera*, which turn them unpalatable to many predators such as birds or mammals. In normal conditions, newly hatched butterflies look for plants with pyrrolizidine alkaloids such as species of the *Heliotropium* or *Crotalaria* genera in order to maintain its uneatable status and, simultaneously, to create the necessary pheromones to have reproductive success. According to Lopez-Moncet and Aufrère, on one hand, the butterfly would be a general symbol of a successful rebirth without risks, since it is rarely attacked by predators either when it is a larva or butterfly[43]. On the other hand, the link between the caterpillar and the *Calotropis procera* (eg. *mꜣṯrt/mꜣṯt*)[44] a plant associated to Hathor, would connect directly this lepidopteran to the goddess, "dame des transformations et conductrice des défunts dans le monde des morts"[45]. Wiese has arrived to the same identification by other means. Occasionally, some Late Old Kingdom/First Intermediate Period button seals allegedly decorated with butterfly motifs replace or accompany the Hathor/Bat emblem, and

---

[37] See I. FLEUREN, *Butterfly iconography in ancient Egypt. A detailed study*, MA thesis, Leiden University, 2010, p. 81-102 and Ph. GERMOND, "Le papillon, un marqueur symbolique de la renaissance du défunt ?", *BSEG* 28, 2008-2010, p. 35-54; A. LEVINSON, H. LEVINSON, "Schmetterlinge (Lepidoptera) im ägyptischen und griechischen Altertum", *Deutsche Gesellschaft für allgemeine und angewandte Entomologie e.V.* 23, no. 3, 2009, p. 122-125.

[38] See I. FLEUREN, *op. cit.*, p. 84-87, 98-100, who lists, among others, *Vanessa cardui* and the female of *Hypollimnas misippus* species; see also Fr. SERVAJEAN, "Du singulier à l'universel. Le *Potamogeton* dans les scènes cynégétiques des marais", in S.H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I, *OrMonsp* X, 1999, p. 259-260, who identifies the butterflies of the tomb of Nebamon with the *Didymaeformia deserticola* (= *Melitaea deserticola* Oberthür) species.

[39] Ph. GERMOND, *op. cit.*, p. 41-53.

[40] I. FLEUREN, *op. cit.*, p. 20-44.

[41] See, e. g., Ph. GERMOND, "En marge du décor des tombes thébaines du Nouvel Empire. Quelques exemples de jeu symbolique des marqueurs imagés de la renaissance", in L. Gabolde (ed.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70e anniversaire*, *BiEtud* 143, 2008, p. 215-224; *id.*, *BSGE* 28, 2008-10, p. 41-42, 45-47.

[42] See A. LOPEZ-MONCET, S.H. AUFRÈRE, "Les papillons ("Monarques") du tombeau de Khnoumhotep II à Béni-Hassan (Moyen Empire, XIIe dynastie)", in S.H. Aufrère (ed.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I, *OrMonsp* X, 1999, p. 265-277.

[43] *Ibid.*, p. 275.

[44] R. GERMER, *Handbuch der altägyptischen Heilpflanzen*, *Philippika* 21, 2008, p. 215-216.

[45] A. LOPEZ-MONCET, S. AUFRÈRE, *op. cit.*, 275-276.

the same occurs in some Middle Kingdom jewels[46]. This link, however, is not sustained by any explicit textual reference. On the other hand, butterflies probably were not regarded as powerful magic symbols, as butterfly-shaped amulets are rare[47].

Ethology permits another overlooked symbolic meaning for this kind of insect. Recently, I came across with the following statement on this lepidoptera in the English version of the *Wikipedia* entry of *Danaus chrysippus*:

> The butterfly also has a tough, leathery skin to survive such occasional attacks. When attacked it fakes death and oozes nauseating liquid which makes it smell and taste terrible. This encourages the predator to release the butterfly quickly. The Plain Tiger thus has the ability to recover "miraculously" from predator attacks that would kill most other butterflies[48].

Since the paragraph is not supported by any bibliographic reference, many doubts arose regarding its reliability. Fortunately, different queries to entomologist T.B. Larsen clarified my doubts affirmatively[49]. Virtually all *Danainae* species feign death (thanatosis). As it is usual in Lepidoptera which play possum, they are relatively robust and hard to kill. Like other members of the *Danainae* subfamily, African monarch butterflies use this subsidiary means of defence against predators which are still unaware of their unpalatability[50]. They become rigid, tuck up their legs and join their wings. After one or two minutes, sometimes much longer, depending on the time they have been handled, they get up and fly.

Due to the scarcity of butterfly species in Egypt (only 61 in 2008)[51] and the frequency, considerable dimensions (up to 8 cm wingspan) and flamboyant appearance of the *Danaus chrysippus* species, the ancient Egyptians probably were well aware of its apparent death and could connect it to their rich catalogue of metaphors on rebirth and regeneration. Moreover, they possibly observed the same phenomena in other animals. For instance, some authors have noticed that the arthropod *Lanelater notodonta* or click beetle, significantly called *ꜥnḫw*,

---

[46] See A.B. WIESE, *Die Anfänge der ägyptischen Stempelsiegel-Amulette. Eine typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung zu den „Knopfsiegeln" und verwandten Objekten der 6. bis frühen 12. Dynastie*, *OBO* Series Archaeologica 12, 1996, p. 151.

[47] Middle Kingdom butterfly amulets have been retrieved mainly in the Lisht area, but they are very rare in the rest of Egypt and in other periods, see D. ARNOLD, *An Egyptian Bestiary*, New York, 1995, p. 31, no. 31, [http://www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections] (MFA 22.1.1392-96; 15.3.512-13; 15.3.307), and L. KEIMER, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens (suite). D. Pendeloques-amulettes en forme de papillons", *ASAE* 34, 1934, p. 195-198.

[48] [http://en.wikipedia.org/wiki/Danaus_chrysippus].

[49] Again, I want to underline my gratitude to T.B. Larsen for assistance and information on the plain tiger butterfly. All the information and verification on *Danainae* in this contribution is due to his generosity.

[50] On thanatosis in *Danaus chrysippus*, see T.B. LARSEN, "The art of feigning death – thanatosis in *Euploea* (*Danainae*) and other aposematic butterflies", *Entomologists' Record and Journal of Variation* 103, 1991, p. 263-266; *id.*, "Hazards of butterfly collecting - Delhi, Thanatosis", *Entomologists' Record and Journal of Variation* 103, 1991, p. 268-269.

[51] T.B. LARSEN, *The butterflies of Egypt*, Svendborg, 1990, lists 58 species. A more recent catalogue by Fr. GILBERT, S. ZALAT, *The Butterflies of Egypt. Atlas, red data listing & conservation*, Cairo, 2008, p. viii, [http://ecology.nottingham.ac.uk/~plzfg/pdf%20files/2008%20Butterflies.pdf] lists 61 species (plus two subspecies), but three of them are probably extinct nowadays. The number of species in the past maybe was larger, but there are no palaeo-entomological evidences.

"the living one" by the Egyptians, also feigns death before it jumps dramatically with a click sound and flees[52].

Of course, due to the absence of supporting texts, a symbolic interpretation of the thanatosis has to be considered cautiously for two main reasons. First, for biological causes: animal behaviours can change along the time (the oldest alleged depiction of an African monarch is roughly 4,200 years old). According to a recent study, the inheritance of short or long-duration death-feigning traits changed in few generations among some coleopteran[53]. The same could occur with the plain tiger butterfly in ancient times. Notwithstanding there are no precise studies on this aspect, we should be prevented on these potential past changes related to feigning death.

Second, care is necessary due to the possibility of creating ideas from circular reasoning: natural phenomena can recall easily ancient Egyptian religious beliefs, since they were frequently inspired by natural cycles and elements. In this sense, butterflies permit to reinforce the aforementioned symbolic interpretations given to the scenes where they were depicted. However, the symbolism of these representations hasn't been unanimously accepted by the researchers, especially when they connect iconographic elements to very precise divinities and mythic episodes[54]. Even though this is not the proper arena for discussion on this subject, I think that, among other reasons, many themes and motifs were chosen by tomb owners because they were generic references to the successful revivification of the deceased[55]. In this sense, butterfly figures, as other depictions of fauna and flora in tombs, would be a medium for enhancing an effective performance of the regenerative forces needed in the hereafter.

By the same token, in these last lines I am going to put forward some overlooked butterfly "symbolisms". Of course, they have to be considered either as examples of the potentials for the study of nature in Egyptology, and, above all, as reminders of the many dangers and misconceptions that the abusive use of this "symbolic" approach can generate. The *Danaus chrysippus* ethology and depictions could recall other religious notions too. First, the aforementioned connection between this butterfly and the *Heliotropium* genus, a family of plants which turn their flowers toward the sun throughout the day[56], could put this lepidopter in connection to solar religious beliefs. According to Haynes, the orangy colours of the

---

[52] See J. BERLANDINI, "D'un percnoptère et de sa relation à Isis, au scarabée et à la tête divine", in Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (ed.), *"Parcourir l'éternité". Hommages à Jean Yoyotte* I, *BEHE* 156, 2012, p. 108, n. 149, with further bibliography.

[53] T. MIYATAKE *et al*., "Is death-feigning adaptive? Heritable variation in fitness difference of death – feigning behaviour", *Proceedings of the Royal Society. B* 274, 2004, p. 2293-2296. On some behavioural changes in more "complex" animals see e.g., the Saharan gazelles in H. BERKE, "Scope and behaviour of flight in Saharan gazelles: a remarkable change between 1850 AD and the present", in H. Riemer *et al*. (ed.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance, and cultural reflection in antiquity*, Colloquium Africanum 4, 2009, p. 129-139; or the "cultural" variations in North American crows in J.M. MARZLUFF, T. ANGELL, *In the company of crows and ravens*, New Haven, 2005, see, however, its review by T.M. FREEBERG in *Animal Behaviour* 71/4, 2006, p. 996-997.

[54] See, e.g., R. VAN WALSEM, *Iconography of Old Kingdom elite tombs. Analysis & interpretation. Theoretical and methodological aspects*, Leiden, Leuven, Dudley, MA, 2005, p. 71-83 and *passim*.

[55] On different reasons for the shaping of the iconographic program of the private tombs, see, e. g., the contributions to M. Fitzenretier, M. Herb (eds.), *Dekorierte Grabanlage im Alten Reich. Methodik und Interpretation*, *IBAES* 6, 2006.

[56] On the *Heliotropium bacciferum* in ancient Egypt, see R. GERMER, *op. cit.*, p. 269-270.

African monarch wings would link the insect to the same religious ideas too[57]. However, there are no explicit texts which illustrate the solar connotations neither of the butterfly, nor of these plants, the ancient Egyptian name of which, on the other hand, is unknown.

Second, the current flight period of the plain tiger butterfly is from June to September or, in other words, during the inundation season[58]. Of course, this fact could be meaningful, but we should be aware that these observations are based on current data not related to Nile floods. They probably were not the same in antiquity, as present-day and past climatic changes transform phenological phenomena, even if only as slightly different events in length and dates[59].

Finally, many butterfly depictions (whatever species) present a top/dorsal view[60]. They are usually represented in vertical position in or above clumps of papyri crowned by a series of papyrus flowers. As there is a roughly similarity in shape between the Lepidoptera and these flowers, this way of representation maybe was occasionally intentional in order to connect both as symbols of regeneration[61]. Moreover, in some instances butterflies were also depicted at the tip of *Potamogeton* plants, as if they were flowers coming out of these pondweeds[62].

*

* *

These two case studies cannot be taken as conclusive analyses, as they are based on contested interpretations and ambiguous data. In any case, they prove, along with many previous works, that ethology should be taken into account as an useful approach to the way the ancient Egyptians "tamed" the wild into their minds. Like them, we shouldn't turn our backs on nature, as many clues for understanding the ancient Egyptian worldview and thinking lie in it.

---

[57] See D. HAYNES, *The symbolism and significance of the butterfly in ancient Egypt*, unpublished MA thesis, Stellenbosch, 2013, p. 107, 115 [http://scholar.sun.ac.za/handle/10019.1/79920].

[58] Fr. GILBERT, S. ZALAT, *op. cit.*, p. 103, no. 45.

[59] On changes in the flight periods of butterflies, see e.g., M.L. FORISTER, A.M. SHAPIRO, "Climatic trends and advancing spring flight of butterflies in lowland California", *Global Change Biology* 9, 2003, p. 1130-1135; C. STEFANESCU, J. PEÑUELAS, I. FILELLA, "Effects of climatic change on the phenology of butterflies in the northwest Mediterranean basin", *Global Change Biology* 9, 2003, p. 1494-1506; C. POLGAR *et al.*, "Climate effects on the flight period of Lycaenid butterflies in Massachusetts", *Biological Conservation* 160, 2013, p. 25-31. On similar changes in butterflies migration frequencies and routes see P.A. GUERRA, S.M. REPPERT, "Coldness triggers northward flight in emigrant monarch butterflies", *Current Biology* 23/5, 2013, p. 419-423; T.H. SPARKS *et al.*, "Increased migration of Lepidoptera linked to climate change", *European Journal of Entomology* 104/1, 2007, p. 139–143.

[60] I. FLEUREN, *op. cit.*, p. 20-44.

[61] See E. BROVARSKI, *The Senedjemib complex* I. *The mastabas of Senedjemib Inti (G2370), Khunemti (G2374) and Senedjemib Mehi*, *Giza mastabas* 7, Boston, 2001, fig. 42; Y. HARPUR, P. SCREAMIN, *The Chapel of Niankhkhum & Khnumhotep. Scene details*, *Egypt in miniature* 3, Oxford, 2010, p. 13, pl. 12, p. 432-433, pls. 466-467, p. 572, pl. 12, p. 610, pl. 54.

[62] See, e. g., L. KEIMER, *op. cit.*, p. 179, fig. 96. *Potamogeton* flowers are inflorescences which are not similar to butterflies however. Formal similarities could exist among lotus and papyrus buds and buprestid and elaterid beetles. A study about this fact is being prepared by the author.

Les transformations du défunt à Oxyrhynchos

Marguerite Erroux-Morfin

Équipe ENiM, Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140
Université Paul-Valéry Montpellier 3, CNRS, MCC, Montpellier, France

« *Lorsque tu auras entendu ce que la mythologie égyptienne raconte sur les dieux : errances, démembrements et autres malheurs du même genre, tu devras… te garder de croire que cela corresponde tel quel à un événement ou à un fait réel.* ».

Plutarque, *De Iside et Osiride* 11, trad. Chr. Froidefond

LES TRAVAUX DE FOUILLES entrepris depuis 1992 sur le site d'Oxyrhynchos, en étroite collaboration avec le Conseil Suprême des Antiquités d'Égypte, les Universités du Caire, de Barcelone et de Montpellier [1], nous ont permis de mettre en évidence les différentes métamorphoses du défunt pour atteindre l'au-delà. Les documents archéologiques retenus proviennent des fouilles exécutées sur la « Nécropole-Haute ». Les plus anciens remontent à l'époque saïte [2], se poursuivent à la période ptolémaïque, romaine et byzantine,

---

Bibliographie des fouilles : W.M.Fl. PETRIE, *Tombs of the Courtiers and Oxyrhynchos, BSAE-ERA* 37, 1925, p. 12-18, pl. 35-57 ; J. PADRÓ, avec la collaboration d'Hassan AMER, N. CASTELLANO, M. ERROUX-MORFIN *et al.*, *Oxyrhynchos* I. *Fouilles archéologiques à El-Bahnasa (1982-2005)*, *Nova Studia Aegyptiaca* III, 2006 ; M. Erroux-Morfin, J. Padró, I Parcerisa (éd.), *Oxyrhynchos, un site de fouilles en devenir, Colloque de Cabestany, avril 2007,* Barcelone, 2007 ; A.K. Bowman, R.A. Coles, N. Gonis *et al.* (éd.), *Oxyrhynchus, a city an its texts, Graeco-Roman Memoirs* 93, 2007 ; P. PARSONS, *La cité du poisson au nez pointu. Les trésors d'une ville gréco-romaine au bord du Nil.*, 2007, Traduit de l'anglais par A. Zavriev, 2009.

Bibliographie ichtiologique : M. LACÉPÈDE, G. DE SAINT-HILAIRE, *Description de l'Égypte - Tome* 24. *Histoire naturelle, Zoologie,* Paris, 1829 (pour l'oxyrhynque, p. 245-275 ; pour le lépidote, p. 287-288 ; pour le muge, p. 90). Cl. GAILLARD, V. LORET, Ch. KUENTZ, *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire, MIFAO* 51, 1923. Pour les mormyres, se reporter aux p. 24-33 ; le lépidote, p. 44-49 ; le muge : p. 90-96 et pour le poisson-chien, p. 113-116. I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten, ÄgAbh* 21, 1970, pour l'oxyrhynque, p. 91-95 ; pour le lépidote, p. 95-98 et le muge p. 14, 39, *ꜥȝḏw* et *ꜥȝdw* (ép. Ramesside). J. BOESSNECK, *Die Tierwelt des alten Ägypten, Untersucht anhand kulturgeschichtlicher und zoologischer Quellen,* Munich, 1988, p. 124-127 et 130. P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons,* Paris, 2005, pour l'oxyrhynque p. 271-275 et pour le lépidote, p. 205. Le « phagre » n'a pas été déterminé avec certitude. Il pourrait s'agir d'une espèce de muge ou un *hydrocyon forskalii* = « chien du fleuve », ou « poisson tigre » en raison de ses dents menaçantes et de ses rayures horizontales. Pour le bagre, cf. p. 264, 267-270.

[1] Le CSA est représenté par deux inspecteurs, Messieurs Mustapha et Mohammed KAMAL qui travaillent sur le chantier depuis de longues années. La mission est dirigée par les professeurs Hassan AMER (Université de Gizeh) et J. PADRÓ de l'Université de Barcelone. L'Université Paul Valéry soutient cette mission par l'intermédiaire du professeur Fr. SERVAJEAN.

[2] *Addendum.* Lors de la campagne de fouilles 2015, nous avons pu observer, en achevant d'étudier le secteur aux poissons, que les dernières couches contenaient des tessons épars de céramique *Late Roman Period.* Cette

mais ils ne sont légendés par aucune inscription. Pour interpréter de tels documents figurés, il faut s'appuyer sur certains textes funéraires, mythes égyptiens, en correspondance avec les témoignages d'Hérodote, Strabon, Plutarque, Juvénal et Élien et même évoquer l'illustration oxyrhynchite d'un passage de l'Ancien Testament, pour le IV^{e}-V^{e} siècle apr. J.-C. Trouver une trame cohérente entre le rite funéraire, le mythe égyptien et l'étiologie locale concernant les transformations du défunt dans ce nome est difficile. Ces trois éléments sont liés, s'interpénètrent sans avoir de cadre chronologique linéaire.

Sur ce site, sont peints ou gravés un oxyrhynque et un lépidote sur des cuves de sarcophage, des cartonnages de cercueil, des bas-reliefs ou peintures. Datant de l'époque saïte, ont été trouvés des poissons momifiés, soigneusement déposés dans la Nécropole-Haute (secteur UE 22772A). Les plus représentés appartiennent aux groupes Mormyrops et Mormyrus, aux côtés de restes de *Bagrus* (poisson chat), de lépidote, (*Barbus bynni,* Forskal) comme le montre l'étude du Professeur W. van Neer du Museum Royal d'Histoire Naturelle de Bruxelles [3].

Quel sens pouvons-nous donner à ces poissons trouvés dans un contexte funéraire, sachant que le monde des dieux est devenu celui des hommes, des animaux et des plantes ? Les dieux peuvent prendre l'aspect d'animaux, en l'occurrence de poissons. La transformation successive du *ba* de l'homme en un poisson, un oiseau, au moment de son passage dans l'au-delà est présente dans le nome oxyrhynchite.

Strabon nous apprend que les habitants d'Oxyrhynchos « vénèrent l'oxyrhynque et ont un temple dédié à l'oxyrhynque », et ajoute « les autres Égyptiens partagent eux aussi ce culte » [4], sauf les Cynopolites, leurs voisins. En effet, les Oxyrhynchites ont mangé du chien lors d'un conflit, par représailles [5]. Plutarque dans le *De Iside et Osiride*, cite un troisième poisson, le phagre, associé au lépidote et à l'oxyrhynque, dans le passage suivant : « La seule partie du corps d'Osiris qu'Isis ne put découvrir fut le membre viril : il avait été jeté dans le fleuve et aussitôt dévoré par le lépidote, le phagre et l'oxyrhynque, de là l'horreur sacrée qu'inspirent les poissons » [6]. Élien [7] cite également le phagre. Ce même auteur donne un autre commentaire sur l'oxyrhynque, plus précis : « Les Oxyrhynchites disent que l'oxyrhynque est né des blessures d'Osiris », et il ajoute, « les habitants l'identifient au Nil » [8]. Plutarque cite le lépidote en premier, l'oxyrhynque en dernier.

L'espèce à laquelle appartient le phagre n'est pas déterminée avec certitude [9]. Selon Clément d'Alexandrie, « le *phager*, si remarquable par sa voracité et sa nageoire ensanglantée, est des premiers à descendre de la Nubie avec les grandes eaux du fleuve » [10]. Plutarque exprime la même idée. Il « semble qu'il apparaisse avec la montée du Nil et vient annoncer par sa seule

---

couche n'appartient pas à la période saïte en dépit des deux pans de mur en brique. Ils ont servi uniquement d'appui aux couches de poissons. Le culte du mormyre est bien attesté, archéologiquement, sous les règnes des Psammétique, par exemple, dans la zone d'influence d'Abydos, comme nous le verrons.

[3] Se reporter aux rapports de fouilles, parus et à paraître dans les numéros de *Nilus*, Barcelone, 2013 et 2014. Dans le rapport de 2013, M. W. VAN NEER observait que les *Mormyrus-Oxyrhynchus* représentaient 92%, les *Mormyrops anguilloides* L. 4%, 3,5% de *Bagrus* avec un seul élément de lépidote (*Barbus bynni* Forskal).

[4] STRABON, XVII, 40. Traduction et commentaire de J. YOYOTTE, P. CHARVET, *Le voyage de Strabon en Égypte,* Paris, 1997, p. 153.

[5] PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, *Œuvres morales*, t. V, 2^{e} partie, *Isis et Osiris,* Texte établi et traduit par Chr. FROIDEFOND, *Les Belles Lettres,* Paris, 1988, cf. *Notice*, p. 17, B 72, 380 B.

[6] PLUTARQUE, *supra*, 18, 358 A.

[7] HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae*, *Pars* III, *Aelianus*, p. 419, Bonnae, 1923, p. 419.

[8] AELIEN, *De natura animalium*, 10, 46.

[9] I. GAMER-WALLERT, *supra* ; J. BOESSNECK, *supra.*

[10] A. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, *MIFAO* X, 1904, cf. *Phagre*, p. 81-83.

présence la crue du fleuve à la liesse populaire ». Pour cette raison, il était sacré à Syène. Sa sacralité faisait qu'il n'était pas consommé par les Syénites [11]. É. Geoffroy Saint-Hilaire dans son *Histoire naturelle des poissons de l'Égypte* [12], pense que le terme de *phagros* « dévoreur, vorace » s'applique à *l'Hydrocyon forskalii*. Cet *Hydrocynon* reçoit des indigènes le nom de *Kalb el-bahr*, le chien-du-fleuve, c'est-à-dire, notre poisson-tigre [13], en raison de sa mâchoire aux dents longues, menaçantes, visibles alors que sa bouche est fermée. P. Vernus cite cette hypothèse dans *Le Bestiaire des pharaons* [14]. Geoffroy Saint-Hilaire a observé, comme Clément d'Alexandrie, que ce poisson est parmi les premiers à descendre de Nubie avant la crue du Nil et à remonter en décrue. Un nome et une ville portaient son nom, Phagrôriopolite et Phagrôpolis, au I^er^ siècle av. J.-C. [15].

Il pourrait aussi s'agir du muge, famille des Mugilidés, qui entreprend une migration longue comme le poisson-tigre, se déplaçant de Haute-Égypte vers la Basse-Égypte, avant la crue [16]. Le muge partait également de Nubie pour se diriger vers le Delta et ses eaux saumâtres. Son aire géographique est très étendue en Afrique, se rencontrant en Méditerranée et dans l'Atlantique. Il recherche sa nourriture au fond de l'eau, dans la vase, le sable, se nourrissant de matières animales ou végétales en décomposition. C'est un poisson « d'une agilité remarquable ». « Ils exécutent continuellement de grands sauts au-dessus de l'eau et réussissent souvent ainsi à s'échapper du filet » [17]. Pour cette raison, il est dit *setchepou* [18], le « sauteur », et correspond au poisson *âdjou* des Égyptiens. Le radical *âdj* signifie « saccager, détruire », d'où l'appellation de « dévoreur » due en partie à son alimentation. La racine homophone a aussi le sens de « frange, frontière entre les terres cultivables et le désert ». En effet, au moment de la période de frai, le muge se retire dans les marais aux eaux saumâtres, à la limite des cultures, du désert et de la mer, pour s'y nourrir d'une herbe particulière, *Ruppia maritima* L.

---

[11] PLUTARQUE, *supra*, 7, 353 D.

[12] M. LACÉPÈDE, G. DE SAINT HILAIRE, *op. cit.,* p. 242 et 244 ; Se reporter également à Cl. GAILLARD, V. LORET, Ch. KUENTZ, *op. cit.*, p. 113-116. D'après les auteurs, *l'Hydrocyon forskalii* ne serait pas figuré à l'Ancien Empire, cf. p. 117. Cette absence de figuration serait due à sa rareté en Basse-Égypte ou plus simplement, cette espèce ne vivait pas encore dans le Nil égyptien ; L. KEIMER, « Quelques représentations rares de poissons égyptiens remontant à l'époque pharaonique », *BIE* 29, 1948, p. 263-274. Une représentation existe pour le Moyen Empire, dans une tombe de Meir, (Mo'alla), celle d'Ânkhtyfy, (Vandier, *Mo^c^alla*, p. 264-268).

[13] Ce poisson est plus connu sous le nom de *Characin raï* ou *Characinus dentex*. Il se rencontre dans les fleuves et les lacs de l'Afrique tropicale, le Nil Blanc, le Nil égyptien, le Sénégal, le Niger, la Gambie, le bassin du Tchad.

[14] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 264 et 267-270. Il pourrait s'agir aussi d'une espèce de muge.

[15] STRABON, XVII, 1, 26. Se reporter à l'ouvrage : *Strabon, Le voyage en Égypte, Traduction et Commentaires de P. Charvet et J. Yoyotte*. Paris, 1997, p. 123, n. 272 : « La Cité des phagres » pourrait se situer dans le nome du Wadi Tûmilat, qui par le biais du Canal des deux mers, est relié à la mer Rouge.

[16] STRABON, XVII, 2, 1-5, *supra*, 5, p. 205, pour la migration des mulets ou muges, se reporter à la note 543, de J. YOYOTTE, *op. cit.*, où l'auteur rapproche la migration de ces poissons, représentée à la V^e^ dynastie dans la Chambre des Saisons du temple solaire de Nyouserrê, avec l'observation d'Aristoboulos, rapportée par Strabon. Les mulets remontent le fleuve au printemps avec leur semence, puis, un peu avant le coucher des Pléiades, redescendent en bancs serrés pour frayer ».

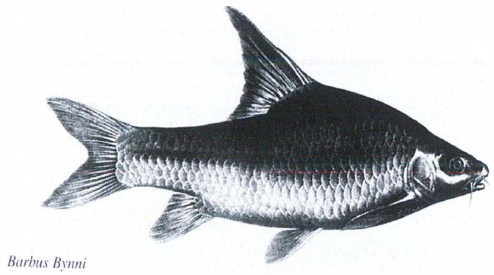
[17] Les remarques sur son alimentation et son agilité sont celles d'É. Blanchard, citées par Cl. GAILLARD, *Les poissons représentés, supra,* p. 92.

[18] E. EDEL, « *stpw* "Springer" als Bezeichnung der Mugilidenteichen zur Vorratshaltung», *Or* 49, 1988, p. 204-207 ; J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* T. I, *CNIP* 17, *The Carlsberg Papyri* 2, Copenhagen, 1998, p. 139.

Le lépidote, (= *lepidotus* de Strabon et d'Athénée) ou *l'écailleux* des Grecs, *Khenfy* en démotique [Ill. 2], est une désignation du *Barbus bynni* Forskal ou *Cyprinus lepidotus*, une espèce de carpe, reconnaissable à ses écailles bien marquées et à sa nageoire dorsale dressée en éperon [19]. Pour Hérodote, le lépidote est vénéré parce qu'il est consacré au Nil [20]. Quant à l'oxyrhynque, il est bien identifiable par le profil « pointu » de la tête, la nageoire dorsale étendue le long du dos et la caudale fortement échancrée [Ill. 1].



Ill. 1. Deux oxyrhynques pêchés dans le Bahr Youssef, © B. Burgaya Martínez



Ill. 2. Un lépidote (d'après G.A. Boulenger)

Ces trois poissons, le lépidote, le muge et l'oxyrhynque, sont représentés seuls dans un filet, à la IV^e^ dynastie, sur le mur d'entrée de la tombe de Râhotep, à Meïdoum. Le muge est situé à une extrémité de la seine, dirigé vers la surface, comme pour sauter hors de l'eau selon sa coutume. À côté, le lépidote se dirige vers l'oxyrhynque pour lui faire face [21]. Le nombre trois peut être compris comme la marque de la pluralité, trois poissons différenciés *rm.w*, choisis parce qu'ils annoncent « le flot de l'inondation sans qu'on le voie » [22].

Les trois poissons de la tombe de Râhotep se retrouvent associés au Mastaba de Ti, dans la scène du berger *Bati* conduisant béliers et brebis, légendée par un texte de trois lignes, désigné sous le nom de « chant du Berger » [23]. Six autres versions de ce chant existent dans six autres mastabas datés des V^e^ et VI^e^ dynasties [24]. Nous utilisons la version la plus longue, celle du tombeau de Ti. Trois poissons, le muge suivi du lépidote et au-dessous le *Mormyrus*

[19] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 205.

[20] HÉRODOTE, *L'enquête*, Texte présenté, traduit et annoté par A. BARGUET, Paris, 1964, coll. *La Pléiade,* Livre II, § 72, p. 170.

[21] W.M.Fl. PETRIE, *Medum,* London, 1892, Tombe de Râhotep, p. 15-17 et pl. XI.

[22] P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, Chap. 17, p. 62.

[23] Nous remercions M. B. Mathieu de nous avoir confié sa notice, « Le chant du Berger » avant parution dans : *Littérature de l'Égypte ancienne* I, Paris, 2015. Ce « chant », a pour thème un homme de classe sociale défavorisée, un paria « *qui converse avec le silure, se congratule avec l'oxyrhynque* ». Il se retrouve dans « Le Dialogue d'un homme avec son âme. Un débat d'idées dans l'Égypte ancienne », revisité par B. MATHIEU (dans *Égypte, Afrique et Orient* 19, 2000, p. 25 et 28) ; consulter la dernière publication de L. ROUVIERE, « Bata, Seigneur de Saka. Dieu bélier ou dieu taureau ? », *ENIM* 6, 2013, 139-158, avec son abondante bibliographie.

[24] P. MONTET, *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Paris, 1925, p. 184-191 ; *id.*, « Dieux et prêtres indésirables », *RHR* 141/2, 1952, p. 129-144 ; G. MEYER, « Das Hirftenlied in den Privatgräbern des Alten Reiches », *SAK* 17, 1990, p. 235-284.

anguilloides L. [25], servent à écrire le mot  *rm.w*, « poissons », au pluriel différencié. H. Altenmüller et S.T. Hollis [26] ont proposé une explication mythologique de ces scènes, en rapprochant le nom du berger-Bet [27], à celui de *Batj* = « berger » de béliers [28], avec Bata, dieu chthonien, une des formes d'Osiris. Le mot *bati* est déterminé par un bélier couché, aux cornes horizontales et torsadées, l'*Ovis longipes palaeoaegyptus*. Il s'agit d'une forme cultuelle et non momifiée du bélier. Ce bélier a aussi été rapproché du bélier Kherti lié à Osiris, qui peut jouer le rôle de passeur pour le défunt, sous le nom de « Kherti de Nésat » [29]. La scène au tombeau de Ti pourrait paraître bucolique sans la présence de ces trois lignes qui la surmontent : « Le berger est dans l'eau parmi les poissons. Il parle avec le silure, échange des salutations avec l'oxyrhynque. Occident ! Où est le berger ? Le berger appartient à l'Occident ». Le berger est dans le royaume des morts comme l'oxyrhynque et le silure [30]. Tous les deux sont des poissons de l'ombre. L'oxyrhynque vit au fond de l'eau, ne rentrant en activité que la nuit [31]. Quant au silure, il peut vivre hors de l'eau, dans la vase en période de sécheresse, rampant la nuit sur le sol pour se nourrir. Expliquer ce chant comme la complainte du pâtre, n'est pas propre à l'Égypte mais se retrouve dans la littérature française, par exemple, sous la plume d'E. Fromentin qui évoque « le morne et silencieux monologue du bouvier conduisant ses bœufs de labour » [32]. Dans le mastaba de Ti, ce terrible Occident boueux engendre également la vie, comme le montre la scène suivante, celle des semailles. Le berger mène sur une terre gorgée d'eau ses deux béliers et leurs cinq brebis, qui par leur piétinement enfoncent les grains, en suivant le semeur. Par ce piétinement qui peut être vu comme une forme d'agression d'Osiris, associé au grain et à la terre noire depuis l'Ancien Empire, la germination entamera son processus. De cette façon, les ovins participent au réveil de la nature, d'autant plus que leur espèce détecte l'affleurement des nappes phréatiques en périphérie de la vallée, avant la montée des eaux dans le lit du Nil [33]. Le sort tragique du berger ne s'inscrit pas dans la durée. Après les semailles, la terre reverdit. L'Occident n'est qu'une étape, un passage.

---

[25] Cette détermination a été faite par M.W. VAN NEER d'après l'ouvrage de L. TAVERNE, *Ostéologie des genres,* Tervuren, 1972, p. 25. Le *Mormyrus anguilloides* L. appartient à la famille des *Mormyrops.* L'oxyrhynque est placé sous la représentation et le nom du *M. Oxyrhynchus*.

[26] H. ALTENMÜLLER, « Bemerkungen zum Hirtenlied des Alten Reiches », *ChronEg* XLVIII/96, 1973, p. 213-214 ; S. TOWER HOLLIS, *The Ancient Egyptian « Tale of Two Brothers ». A mythological, religious, literary and historico-political study,* 2e edition, Oakville, 2008.

[27] D. MEEKS, *AnLex.* 77.1337 et 78.1382, « berger » et « berger » comme divinité.

[28] P. KAPLONY, *LÄ* I, 1975, col. 632-636, *s.v.* « Bata » et col. 944-945, *s.v.* « Cherti » ; B. MATHIEU *L'univers des textes des pyramides, Lexique commenté* avec la participation de A. Spahr, N. Guilhou, (Exemplaire en libre consultation, Institut d'Égyptologie François Daumas), Montpellier, *s.v.* « Kherti » et « Kherti de Nésat » ; S. DONADONI, *LÄ* I, 1975, col. 1075-1079, *s.v.* « Dialog ».

[29] Cf. B. MATHIEU, *supra,* le « chant du Berger » (à paraître). Se reporter à B. MATHIEU *et al.*, *L'Univers, s.v.* « Khem (Létopolis) », pour la distinction faite entre la forme momifiée ou cultuelle du dieu.

[30] Le silure avec ses moustaches, son « miaulement », lorsqu'il se sent prisonnier des mains du pêcheur, est couramment appelé « poisson chat ». Le poisson *Nâr* appartient au genre *Clarias*, cf. Cl. GAILLARD *et al.*, p. 51-56. À la p. 55, détermination des *Clarias* du Tombeau de Ti. Pour ses mœurs se reporter aux p. 51-54.

[31] Un maître pêcheur de Bahnasa nous a confirmé qu'avec des filets posés la nuit dans le Bahr Youssef, la prise d'oxyrhynques était plus importante que dans la journée.

[32] E. FROMENTIN dans son roman, *Dominique*, 1844.

[33] M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 245-246.

Plus tardivement Bati, sous la forme Bata, qui exerce la fonction de bouvier, se retrouve être le héros du *Conte des Deux Frères* [34], avec Anoup (= Anubis), son frère. Dans la première partie du conte, à la suite d'une calomnie de la part de la femme de son frère, Bata jette dans l'eau son phallus, après l'avoir coupé avec un roseau [35]. Le phallus sera dans ce récit avalé par un silure, au lieu du lépidote, du phagre et de l'oxyrhynque comme dans le mythe osirien rapporté par Plutarque. Est-il possible d'assimiler la mutilation d'Osiris et de Bata avec la dépose des grains dans une terre gorgée d'eau, pour provoquer la germination, donner une nouvelle céréale ? Une fois le phallus coupé, jeté à l'eau, son liquide séminal mis en gestation dans le corps d'un poisson, se répandra au moment favorable, pour réinitialiser la vie végétale et humaine. En effet, après son installation au Val du Pin-parasol, Bata, castrat, a conservé en dépit des faits toute sa puissance génésique, puisqu'il est dit par les dieux, « taureau de l'Ennéade » [36]. Par la suite, Khnoum reçoit l'ordre de modeler une femme, qui est qualifiée de « semence de tout dieu est en elle » [37]. Ce même type de qualité est donné à Thouéris dans le Petit temple d'Abou Simbel sous la forme d'une Thouéris « qui enfante les dieux » [38]. Cet épisode est inspiré par la légende d'Osiris et de Seth. Le conte se déroule dans le nome Cynopolite, le XVII^{e}. Bata, ancien dieu local, y est qualifié de « seigneur de Saka » [39]. Ces similitudes entre le drame osirien, *Le conte des deux frères*, et les rivalités entre les XVII^{e}, XVIII^{e} et XIX^{e} nomes ont été soulignées par J. Vandier [40] dans *Le Papyrus Jumilhac*, monographie religieuse du XVIII^{e} nome à l'époque romaine. Elles ont été étudiées récemment, avec acribie, par Fr. Servajean, pour les XVII^{e} et XVIII^{e} nomes de Haute-Égypte [41]. De telles rivalités divines existent également avec le XIX^{e} nome oxyrhynchite, situé à l'ouest du Bahr Youssef, évoquées par Plutarque et Juvénal. Elles s'interpénètrent avec des querelles d'influences économiques autour de carrefours caravaniers, de voies fluviales, dont les tracés se sont modifiés avec le temps (déplacement naturel des cours d'eau par alluvionnements, annexions de territoire en particulier avec les XVII^{e} et XVIII^{e} qui finissent par fusionner, pouvant être générées par des bornages après les crues, sur des terrains appartenant à des temples, entraînant des querelles théologiques) [42]. Il

---

[34] G. LEFEBVRE, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaire*, Paris 1949, p. 137-158. Page 31, 8,1 : « Il alla chercher un roseau tranchant et il se coupa le membre ».

[35] Fr. SERVAJEAN, « Le conte des Deux Frères (1). La jeune femme que les chiens n'aimaient pas », *ENIM* 4, 2011, p. 1-38.

[36] G. LEFEBVRE, *op. cit.*, passage cité p. 150, l. 9,4.

[37] *Ibid.*, p. 150, n. 46. L'auteur justifie ce qualificatif en disant : « il faut comprendre qu'en cette femme est la semence de chacun des dieux de l'Ennéade ; elle est une incarnation des Neuf Dieux ».

[38] Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, Ch. KUENTZ, *Le petit temple d'Abou Simbel. Étude archéologique et épigraphique. Essai d'interprétation* I, Le Caire, 1968, p. 111-120.

[39] G. LEFEBVRE, *op. cit.*, fait remarquer (p. 138, n. 2) que Bata est un dieu local, qualifié de « seigneur de Saka », dans le nome Cynopolite.

[40] J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, s.d. (~ 1961), pp. 45-46 et 59-60.

[41] Fr. SERVAJEAN (*op. cit.*, p. 23 et suiv.) met l'accent « sur le cadre géopolitique » des XVII^{e} et XVIII^{e} nomes de Haute-Égypte, séparés par le Nil ou mitoyens, mais pouvant devenir rivaux, comme le montre en particulier l'annexion de la cité d'Hardaï par le XVII^{e} nome, ce conflit s'étant « cristallisé au cours de la XIX^{e} dynastie ». Un tel conflit s'exprime par plusieurs historiettes à caractère mythologique ; cf. *id.*, « *Le conte des Deux Frères* (2). La route de Phénicie », *ENIM* 4, 2011, p. 197-232.

[42] Se reporter à la carte de A. BEY KAMAL, « Fouilles à Gamhoud », *ASAE* IX, 1908, zone nord de Haute-Égypte, où l'on voit nettement le déplacement du Bahr Youssef ; J. VANDIER, « L'Anubis femelle et le nome cynopolite », dans *Mélanges offerts à Kasimir Michalowski*, Varsovie, 1966, p. 195-204 ; E. SUBIAS, « Oxyrhynchos : Metropolis and landscape », p. 93-116, éd. par E. SUBIAS, P. AZARA, J. CARRUESCO *et al.*, *The espace of the city in Graeco-Roman Egypt. Image and reality*, *Documenta* 11, Tarragone, 2011.

est curieux de constater que parmi les interdictions du XVIII^e^ nome figure « l'acte de diminuer la longueur de la corde d'arpentage de ses champs » [43] !

Hérodote, Strabon, Plutarque, Juvénal et Élien nous apprennent que l'oxyrhynque est vénéré dans le XIX^e^ nome. Sur la stèle du Musée de Trèves, datée du règne de Ptolémée X Alexandre I^er^, sont gravés un oxyrhynque et un lépidote, affrontés de part et d'autre d'un autel [44]. L'oxyrhynque, coiffé du cimier hathorique, fait face au lépidote, dont le frontal est surmonté du disque solaire entouré du cobra-*mehen*, tous les deux figurés sur un support. Cette stèle nous indique qu'« Onnophris, fils de Pasis et la confrérie des porteurs-de-dieux, [ont dédié] le propylône à Thouéris, *La Grande* », transcription grecque de *Ta-ouret*, l'Égyptienne. L'oxyrhynque et le lépidote sont bien associés, comme deux variantes locales d'une même divinité, Thouéris, vénérée sous deux aspects, dans un même temple [45]. Les réflexions de Strabon et de Plutarque, au sujet du culte de ces deux poissons à Oxyrhynchos, citées plus haut, se trouvent confirmées par cette stèle, qui pourrait provenir d'Oxyrhynchos. Il y a en effet, une similitude entre la représentation des deux poissons de la stèle et celle des deux cuves de sarcophages, dans la Tombe 3. La date de la stèle fixée en 101/100 av. J.-C., mais antérieure aux deux auteurs grecs (que nous venons de citer), peut servir éventuellement de cadre chronologique aux décors peints, appliqués à l'identique sur les deux cuves de sarcophages, trouvées en fouilles (T. 3), que nous datons de la période ptolémaïque sans pouvoir préciser, par manque de mobilier et d'inscription [Ill. 3]. Deux autres cercueils anthropomorphes au décor stuqué et peint, et un troisième stuqué uniquement, sont datables du ~ I^er^ siècle apr. J.-C., par des amphores « bitronconiques ». Cette date correspond à celle attribuée au cercueil de femme, exposé au Musée de Berlin, daté de 50 apr. J.-C, identique au nôtre (T. 11) [46]. Sur toutes ces représentations funéraires, le corps de l'oxyrhynque est entouré de bandelettes, se dirigeant d'ouest en est vers le lépidote. L'oxyrhynque est bien le poisson de l'Occident. Le seul oxyrhynque en bronze, relevé par la mission, a été trouvé enveloppé de textiles (T. 23, chambre 3) [47]. L'oxyrhynque et le lépidote sont deux hypostases de Thouéris, associées à la crue du Nil, comme le soulignent Hérodote (V^e^ siècle av. J.-C), Élien et le confirme la stèle de Trèves. Les trois poissons cités par Plutarque annoncent l'arrivée de l'inondation, en sautant à la surface de l'eau et en migrant pour frayer, un peu avant les Pléiades, comme le précise Strabon [48]. Il est permis de penser que les deux poissons-idoles pouvaient reposer sur un traîneau dans le temple de Thouéris pour être présentés aux fidèles, lors de grandes cérémonies liées aux mouvements des eaux, par exemple.

---

[43] J. VANDIER, *Papyrus Jumilhac*, p. 123.

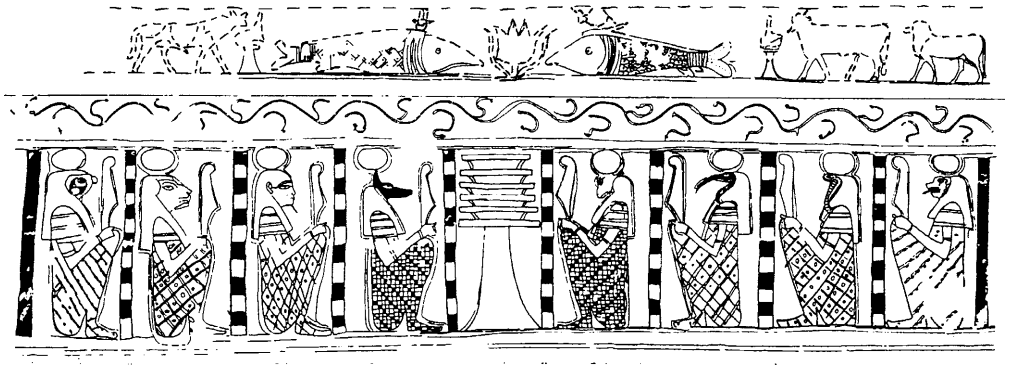
[44] H. HEINEN, « Thoeris und heilige Fische. Eine neue griechische Inschrift für Ptolemaios X Alexander I », *Gedenkschrift für H. Bengston, Münchener Arbeiten zur Alten Geschichte* 5, Munich, 1991, p. 41-53.

[45] J. QUAEGEBEUR, W. CLARYSSE, B. van MAELS, « Athena, Neith und Thoeris in Greek documents », *ZPE* 60, 1985, p. 217-232.

[46] Cf. notre étude sur « Les peintures de la Tombe 3 dans la Nécropole-Haute », dans *Nova Studia Aegyptiaca* VIII, Barcelone, 2014 ; M. ALTE, D. WILDUNG, *Musée égyptien*, Berlin, 1989, n° d'inventaire 1683. Ce cercueil pourrait être celui de la mère du jeune enfant d'Oxyrhynchos, acheté chez Sotheby en 1982.

[47] B. BURGAYA MARTÍNEZ, *Manual de restauració de camp. El cas d'Oxirrinc: Metodologia i pràcticia*, dans *Quaderns de la Societat Catalana d'Egiptologia*, 2, Barcelone, 2012, p. 63-64.

[48] Cf. D. BONNEAU, *La crue du Nil, Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. 641 apr. J.-C.), d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine*, Paris, 1964, p. 48-49, les poissons comme « pronostics de la crue ».



Ill. 3. Relevé de la face sud du sarcophage septentrionale, tombe 3 (d'après les calques de 1992 retouchés à partir des photographies du directeur de la zone archéologique de Moyenne-Égypte, Mahmoud Hamza, au moment de la découverte).

Le lépidote assimilé au « flot » sous le nom de Méhyt (Menhyt) reçoit le qualificatif de « Celle-qui-est-à-la-tête-des-poissons ». À l'emplacement de l'ancienne Lépidotonpolis, dans les environs d'Abydos, (le village de Mécheikh), la chapelle emplie de lépidotes de bronze témoigne de ce culte, qui n'est pas spécifique à la seule Lépidotonpolis. Méhyt est « Celle qui monte la garde pour Osiris dans ce nome thinite » [49]. Ce lépidote est dédié à Tefnout-Méhyt. Son culte, sous l'aspect de poisson, s'est répandu dans la zone d'influence d'Abydos, centre majeur du culte d'Osiris, où lépidotes et mormyres de bronze ont été dégagés dans la nécropole. Près de Sohag (à Deir al-Abiad), H. Gauthier a mis au jour un autel consacré par un pharaon Psammétique à cette même Méhyt [50]. Par la suite d'une création théologique tardive, quand elle se dirige de Saïs jusqu'à Esna, passant par Abydos, elle devient alors Méhyt-Ouret, « le Grand Flot », « la Grande Nageuse ». Elle « est l'étendue d'eau, (…) qui fait jaillir l'inondation à son moment, fait pousser la végétation » [51]. Puis cette Neith démiurge se métamorphosa en vache-*ahet*, (mère du soleil), « plaça Rê entre ses cornes, nagea en le portant » [52]. La mère génitrice, réunie au fils-lumière, prend l'aspect de l'uraeus-Méhen. Arrivée au terme de son voyage, Esna, La Grande Nageuse redevient la déesse archère « saisissant son arc dans sa main, sa flèche dans son poing » [53]. Selon le mythe d'Esna, c'est aussi en poisson-*lates* (= perche) que Neith « se mua et se mit en chemin » [54]. Cet avatar en *Lates niloticus* L. Forskal a pu être choisi pour l'aspect agressif que revêt cette déesse, sous sa forme anthropomorphe, comme celui de ce poisson de grande taille [55], dont le nom – *ḥ3ꜥ* – sert à écrire : « combattre, combat, combatif, flèche, arme ». Dans les environs d'Esna, près du temple d'Agny où Hathor résidait, a été découverte une petite sculpture de bois peint représentant un oxyrhynque qui, d'après son inscription, est

[49] S. CAUVILLE, « *Edfou*, VII, 277,7, "L'hymne à Mehyt d'Edfou" », *BIFAO* 82, 1982, p. 118, n. 3.
[50] H. GAUTHIER, « Un autel consacré à la déesse Mehit », *ASAE* XXXV, 1935, p. 207-212.
[51] R. El-SAYED, *La déesse Neith, BiEtud* 86/I, 1982, p. 51 et suiv. ; *id.*, II, p. 644-649, longue litanie de Neith où sont regroupées toutes ses épithètes.
[52] S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna, aux derniers siècles du paganisme. Esna* V, Le Caire, 1962, p. 111 § 5 ; p. 254 (206, 1) et p. 268, § 17.
[53] *Ibid.*, p. 270, § 19, (206,14).
[54] *Ibid.*, p. 254, (206,1, 2).
[55] Cl. GAILLARD *et al.*, *op cit.*, p. 81-84.

une hypostase de cette déesse, « Hathor, Dame d'Esna » [56]. Il est à remarquer que les quelques sanctuaires évoqués en raison des trouvailles de lépidotes ou d'oxyrhynques de bronze se situent sur la route des pèlerinages funéraires de Saïs à Esna [57]. Neith sur le site d'Oxyrhynchos est très présente à l'époque saïte, dont la dynastie a contribué à l'essor de Pemdjé et de sa région à l'ouest du Bahr Youssef. De plus, son culte est bien implanté dans le nome Oxyrhynchite et les nomes voisins, les XVII^{e} et XVIII^{e} [58]. Dans la même zone oxyrhynchite, durant l'époque gréco-romaine, Neith archère sera assimilée à Athéna pour son aspect de déesse guerrière, comme l'exprime le texte d'Esna, cité plus haut (206, 14) et aussi, comme tisserande, dans le XIX^{e} nome connu pour son industrie du tissage [59]. De nombreux papyrus grecs, donnant des listes de desservants, se terminent par l'expression « au service du temple d'Athéna-Thouéris à Oxyrhynchos » ou « prêtres de Thouéris, Isis, Sarapis et des très grands dieux associés » [60]. Souvent apparaît le nom d'Athéna avec pour qualificatif « la très Grande » qu'elle partage avec Neith, en tant que déesse démiurge, à la fois déesse et dieu. Il est à remarquer que les représentations connues de lépidote dans la Nécropole-Haute datent de la fin de la période ptolémaïque et de la première moitié du I^{er} siècle apr. J.-C. Le disque solaire qui surmonte la tête, entouré du cobra-Méhen, est une des figurations, comme nous l'avons vu, de Neith, en temps que mère du soleil à Esna. L'Oxyrhynque, avec sa couronne hathorique, est bien l'hypostase d'une Thouéris-Hathor, dont leurs métamorphoses en hôtes des eaux, hippopotame-femelle, crocodile ou poissons, sont la matérialisation d'une de leurs fonctions principales, leur participation à la crue du Nil et, par conséquent, la régénération par l'eau, importante pour le devenir du défunt.

Reprenons le thème de la pêche au filet de la tombe de Râhotep : tout en illustrant le comportement du muge et du lépidote, dont la coutume est de sauter pour s'échapper du filet, il trouve une seconde explication religieuse dans les textes funéraires. En effet, dans Les Textes des Sarcophages, les *Formules pour éviter le filet, pour esquiver la nasse, dans l'empire des morts* TS 343 (T1L) ou 481 (S1C) conseillent au défunt d'en connaître les différents éléments pour ne pas être capturé comme poisson ou oiseau. Considérés comme des esprits du mal, ils peuvent interrompre la destinée *post-mortem* du trépassé. Du Livre des Morts [61], *les Formules pour échapper au filet* (chap. 153 A) ou *au pêcheur de poissons* (chap. 153 B), prodiguent les mêmes conseils pour que le défunt ne devienne pas un « mort-errant », « un affalé ». Ces filets sont d'autant plus menaçants qu'ils sont tendus à la frontière entre le monde des vivants et celui des morts [62]. De telles formules laissent supposer que la transformation en un poisson et un oiseau, pour le trépassé, est possible. D'autres passages dans les Textes des Sarcophages énumèrent des formules pour une métamorphose et

---

[56] G. POSENER, S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, 1970, p. 227 ; S. SAUNERON, *Esna* I, *Quatre campagnes à Esna,* Le Caire, 1959, p. 29 et suiv.

[57] Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, « Poissons, tabous et transformations. Nouvelles considérations sur les pèlerinages aux villes saintes », *Kêmi* XIII, 1954, p. 33-42.

[58] R. El-SAYED, *op. cit.* I, p. 51 et suiv. et II, p. 644-649 ; J. VANDIER, « L'Anubis femelle », p. 195 ; parmi les divinités de Dounâouy, XVIII^{e} nome, figure Neith ; se reporter au *Papyrus Jumilhac*, IV, 19, p. 114.

[59] P. PARSONS, *La cité du poisson au nez pointu. Les trésors d'une ville gréco-romaine au bord du Nil*, Paris, 2007, (éd. originale, 2009), pour la traduction française. Pour l'industrie de tissage, p. 181, 201.

[60] J. QUAEGEBEUR, W. CLARYSSE, B. VAN MAELS, *op. cit.*, p. 217-232, comme en témoigne le *P. Oxy.* LXIV, 4440, avec la mention « au service du temple d'Athéna Thouéris à Oxyrhynchos » ; ou les papyrus *P. Oxy* II, 242 ; *P. Oxy* I, 47 ; *P. Oxy* LXXV, 5051 ; *P. Oxy.* II, 241 qui portent les mentions « de Thouéris, Isis, Sarapis et des très grands dieux associés », par exemple.

[61] P. BARGUET, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, 1986, p. 316, pour exemple.

[62] *Id.*, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, Chap. 15, p. 45 ; Chap. 153 B, p. 219, p. 221, n. 15 et p. 222.

une identification en oiseau (héron, ibis, hirondelle, faucon), ou poisson-*Nour*, ou crocodile-Sobek et serpent-*méhen*...). Ces formules sont nécessaires pour atteindre l'état de bienheureux. Dans la tombe de Râhotep, le muge en tant que « poisson-sauteur » et le lépidote associé au soleil permettront au défunt-oxyrhynque, poisson de l'Occident, d'éviter une seconde mort, emprisonné dans la nasse, comme le souligne le passage des Textes des sarcophages, « ma protection est le sauteur (= le muge) » [63]. Râhotep sera sauvé des démons par le biais d'une première transformation en poisson, qui se déroulera dans l'eau, partageant avec Neith, Thouéris, Isis et Nephthys, ce type d'aspect. De telles métamorphoses en poisson latès, lépidote, tilapia ou *abdjou* sont attestées par plusieurs exemples [64].

De la période ramesside, une mutation du mort en poisson est illustrée dans une scène bien connue de la tombe de Khâbékhénet, située à Deir al-Médina [65]. Le grand poisson-*abdjou* se substitue au défunt, préparé par Anubis pour son passage dans l'au-delà. Ce poisson momifié, dont la queue, la tête et les nageoires sont laissées libres de toute bandelette, est déposé sur le lit funéraire de forme léonine, entouré du mobilier traditionnel. La scène est protégée par une tente de construction légère. Anubis, sur le point de se retirer, prononce ces ultimes paroles accompagnées d'une dernière gestuelle à caractère magique : « Si je suis venu c'est pour être ta protection d'éternité, Ô poisson de l'Orient-*ꜣbt* de lapis-lazuli véritable ». P. Vernus met l'accent sur le jeu de symboles funéraires entre l'emblème de l'est-*jꜣbtt* ou *jꜣbty*-oriental et *ꜣbt* pour *ꜣbḏw*, le poisson-*Abdjou* [66], poisson pilote qui avertit Seth de la présence d'Apophis, lors du voyage nocturne de la barque de Rê [67]. La précision « en lapis-lazuli véritable », couleur de la nuit étoilée, pour décrire le « poisson de l'Orient », prédit au défunt une renaissance stellaire [68]. Cette représentation et sa légende signifient que le défunt-poisson, par la force du rite funéraire, va connaître une renaissance stellaire à l'orient, comme le soleil après son périple nocturne, guidé dans sa barque par un ou deux poissons [69]. Dans les représentations de tombes royales, comme celle de Séthy I^{er} ou Ramsès VI, la barque est tirée par trois poissons dont on reconnaît l'oxyrhynque, durant le voyage à la quatrième heure de la nuit [70].

---

[63] Cf. *CT* VII, 187a [TS 976] (pap. Gard. III) ; voir P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 267 et 759.

[64] Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 33-42

[65] Dans la Tombe n° 2b, sur la paroi sud figure cette peinture murale dont une représentation est donnée dans *La Civilisation de l'Égypte pharaonique* de Fr. Daumas (Paris, 1965, p. 312, n° 108), avec le commentaire suivant : « Anubis fait des passes magiques nécessaires à la résurrection » ; Voir I. GAMER-WALLERT, *op. cit.*, p. 122, § « Fische als Beschützer des Toten ».

[66] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Le Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 202-203 ; J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial pour faire sortir Sokaris. Papyrus du Louvre I. 3079 », *RdE*, 20, 1968, col. 112-114, p. 67, n. 45 et p. 92, n. 35, précise que l'espèce à laquelle appartient le poisson *ꜣbḏw* n'est pas déterminée. Pour deux textes tardifs, il s'agit de l'oxyrhynque ; pour le rôle du poisson-*abdjou*, sans identité zoologique, voir J. BILLEN, « Un poisson rouge », dans *Amosiadès. Mélanges offerts au Professeur Claude Vandersleyen par ses anciens étudiants*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 43-47, précise que les poissons pilotes les plus souvent figurés à la proue de la barque de Rê, restent le *Tilapia nilotica* ou le poisson-*Abdjou*. À la page 45, l'auteur fait allusion à un lépidote ou un muge à côté du poisson-*abdjou*.

[67] Formule 160 des Textes des Sarcophages, et 108 du Livre des Morts.

[68] S. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* II, *BiEtud*, 105/2, 1991, p. 483 sqq.

[69] Consulter pour une des dernières interprétations de ce relief, l'analyse faite par P. VERNUS, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit*. p. 202-203.

[70] E. HORNUNG, *Das Amduat. Die Schrift des verborgenen Raumes*, *ÄgAbh* 7/II, 1963, p. 89, avec pour légende de la scène, « Wasserfläche der Leichname ». Dans la tombe de Ramsès VI, l'oxyrhynque a ses nageoires dorsales et caudales colorées en rouge comme dans la réalité, suivant en cela la description de É. Geoffroy SAINT HILAIRE, *Description de l'Égypte, op. cit.* p. 259.

Dans le XIX[e] nome, au nord d'Oxyrhynchos, à Gamhoud, a été découvert un cercueil anthropomorphe daté de la fin de la période ptolémaïque [71]. Le défunt repose sur un lit funéraire, dont la forme est celle du lion, symbole de l'horizon. Le travail de momification achevé, Ânkh-Hapi n'est plus un simple cadavre-*khat* (*ḫɜt*). Il possède une puissance spirituelle lui donnant la mobilité, en relation avec son « âme ». Ainsi, au-dessus de la momie, ce n'est pas l'habituel oiseau-*Ba*, à visage humain qui volette, mais l'oxyrhynque-*khat* (*ḫɜt*), flottant au-dessus de la momie. Spiegelberg a été le premier à attirer l'attention sur l'oxyrhynque comme symbole de l' « âme » [72]. Pour H. Bonnet, ce poisson est là pour guider Ânkh-Hapi vers la lumière. Ces deux représentations, celle de Deir al-Médina et de Gamhoud, comme le souligne É. Chassinat, se complètent [73]. Dans tous les cas, il s'agit d'illustrer le passage de la mort à la résurrection. Le défunt a entrepris sa première métamorphose en oxyrhynque, plongé dans un milieu aquatique, comme l'indiquent les vaguelettes, qui entourent la scène sur les côtés ouest et est. Ânkh-Hapi est au fond de l'eau obscure, dans un environnement de putréfaction-*khaout* [74]. Il est encore le poisson de l'Occident, comme le dit le « chant du Berger » dans le tombeau de Ti.

À Oxyrhynchos, dans la Tombe 3, citée plus haut, la même idée de survie après la mort s'explique de façon plus complexe, en intégrant les croyances oxyrhynchites et saïtes. L'oxyrhynque momifié se dirige d'ouest en est à la rencontre du lépidote, coiffé du disque solaire enroulé dans le cobra-*Méhen.* Le lépidote assimilé au « *Grand Flot* » Méthyer, nage de l'est en direction de l'ouest, vers l'oxyrhynque, pour se positionner face au lotus bleu, symbole de résurrection [Ill. 3]. Cette scène pourrait illustrer la « Prière à Horus juste juge », inscrite sur l'Ostracon CG 25207 du Caire, « Grande fleur de lotus-bleu apparaissant hors des flots, en qualité d'enfant de *Méthyer* ; créateur de la lumière, qui chasse les ténèbres » [75]. Le défunt va renaître à la lumière grâce au lépidote. Dans l'axe de la fleur, se trouve représenté le pilier-*Djed*, qui évoquerait « la stabilité d'un monde reconstitué, réanimé à une nouvelle vie » [76], en présence des quatre Enfants d'Horus qui ont participé à l'intégrité des viscères et de Khenty-en-irty, à la sortie au jour du défunt [77], en maîtrisant tous les ennemis de N, les faisant tomber dans le filet [78].

Ces transformations du défunt en un poisson oxyrhynque, lépidote d'après les trouvailles oxyrhynchites ou encore phagre = bagre ou mulet suivant le groupement de Plutarque, reçoivent une explication dans leurs migrations liées aux rythmes des astres et des crues, leurs mœurs et la propension des Égyptiens aux jeux de mots, assonances à renvois

---

[71] A. Bey KAMAL, « Fouilles à Gamhoud », *ASAE* IX, 1908, p. 23-24. Le sarcophage que nous étudions serait au Musée du Caire et non à Budapest : H. GYÖRY, « The story of the Gamhud excavations », *OLA* 150/I, 2007, p. 915-916, n. 17 : « No body knew its actual location ».

[72] W. SPIEGELBERG, « Der Fisch als Symbol der Seele », *AfR* 12, III *Mitteilungen und Hinweise*, Strasbourg, 1909, p. 574-575 ; en 1952, H. BONNET dans le *Reallexikon der Ägyptischen Religiongeschichte*, Berlin, p. 193, compare la représentation de ce poisson à un signe solaire adressé au défunt, dans le monde souterrain.

[73] É. CHASSINAT, dans *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak,* Le Caire, 1968, fasc. II, p. 708-716, étudie ces deux représentations et attire notre attention sur le fait que le poisson de la tombe de Khâbékhénet et d'Ânkh-Hapi « procède d'une conception commune » lié à la préhistoire. Les deux défunts associés à la forme poisson de l'ancien dieu du nome thinite dont Osiris a hérité, auront eu aussi une destinée stellaire comme le dieu Osiris, sans développement complémentaire.

[74] Ces jeux de mots sont relevés par J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 275.

[75] A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, 1980, p. 139.

[76] Chr. DESROCHES-NOBLECOURT, *op. cit.*, p. 36.

[77] P. BARGUET, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, 1986, TS 106, par exemple, p. 144.

[78] M. ALLIOT, « Les rites de la chasse au filet, aux temples de Karnak, d'Edfou et d'Esneh », *RdE* 5, 1946, p. 57.

mythologiques. Au tombeau de Ti, le groupement de trois poissons différenciés, le muge, le lépidote et le *Mormyrus anguilloides* L. se lit *rm.w*. Ces trois poissons évoquent un épisode du mythe de la révolte des hommes contre Rê, par jeux de mots, relaté par une série de bribes dans le *Papyrus Carlsberg* I [79], le *Livre de la Vache céleste*, évoqué dans l'Osiréion de Séthy I[er] [80] et dans le *Calendrier des Jours fastes et néfastes*, pour exemples [81]. Au moment de la vieillesse de Rê, tous les dieux et toutes les déesses se mirent à fomenter des troubles. Rê y répond par la vengeance, les convoque, les fit entrer dans son corps. Ils se mirent alors à s'agiter en lui. Il les tua tous et les vomit dans l'eau. « Leurs méchancetés tombent à terre, leurs *ba* s'échappent et tombent à terre. Leurs larmes (*rm.wt*) coulent sous forme de poissons (*rm.w*). La vie d'une étoile commence dans le lac. Comme elle commence dans l'eau, elle se manifeste en poisson. Puis elle sort du flot, s'envole hors de l'étendue d'eau sous une autre apparence. C'est la vie des étoiles. Elles sortent de la *Douat* et s'éloignent vers le ciel » [82]. Par ce texte, nous apprenons que la forme primitive de vie d'une étoile débute dans l'eau de la *Douat* (opposée au ciel), sous la forme d'un poisson. Lorsqu'elle redevient visible, elle se manifestera en oiseau pour gagner la voûte stellaire. Par ce mythe évoqué par bribes dans les textes cités ci-dessus et les illustrations de Deir al-Médîna et du nome oxyrhynchite, tout défunt peut bénéficier à son tour d'une destinée stellaire comparable à celle de Rê, d'Osiris ou de pharaon. « L'Osiris N. connaît les renaissances de Rê et ses transformations qui ont lieu dans le flot », comme le rappelle, par exemple, le chapitre 15 du Livre des Morts [83]. Quant au *Calendrier des jours fastes et néfastes*, à la date du 28 *khoiak*, il est dit : « Ne mange pas de poisson »… « (les morts) qui résident au milieu de la *Douat* se transforment en poisson ». À Busiris, où l'ancienne divinité ichtyomorphe-Abet a été remplacée par Osiris, le même interdit est énoncé pour le même moment, comme le signale le Papyrus Sallier n° 4 (XII.7), cité par É. Chassinat [84]. Dans le monde des morts situé sous terre (la tombe), le corps, partie matérielle et visible du composé humain, entamera sa survie. Dans ce monde obscur, la *Douat*, le corps purifié, divinisé par la force du rite, peut aller et venir en tant qu'immergé-*mḥj*. Ce radical sert à former le collectif-*mḥjt*, « les immergés », c'est-à-dire « les poissons » en général, mais aussi « les morts errants ». Le mort ayant échappé au filet, après avoir été jugé positivement par le tribunal divin, ne sera plus un mort errant. Il se dirigera vers « le Grand Flot » céleste, Méthyer. Ainsi, son avenir stellaire dans le ciel supérieur se fait à la suite d'un passage par l'eau, sous la forme d'un poisson puis d'un oiseau, en général un faucon, pour sa capacité à s'élever à la verticale, par le puissant battement de ses ailes. À Gamhoud, l'âme-*Ba* d'Ânkh-Hapi a déjà effectué une première transformation en oxyrhynque, nageant au-dessus de sa momie. Il en est de même à Oxyrhynchos, où le défunt se mue en oxyrhynque associé à l'Occident, comme l'indique son corps entouré de bandelettes. Il adopte la forme de Thouéris-Isis-Hathor confirmée par la dédicace illustrée du propylône du Thoréion. Le lépidote venant à la rencontre de l'Oxyrhynque, est Méhyt, « le flot », créateur de lumière, qui reçoit à Lépidotonpolis, dans les environs d'Abydos, le

---

[79] *Papyrus Carlsberg* I, étudié par O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* I. *The early astronomical Texts*, Providence, 1960, pl. 27 et p. 51.
[80] Cf. N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 3, 1989.
[81] *Calendrier des jours fastes et néfastes* : Papyrus n° 10184 = P. Sallier IV (E.A.W. BUDGE, *Facsimiles of Egyptian Hieratic Papyri in the British Museum*, *HPBM* 2, 1923, VI, 8-16, p. 75) ; ABD EL-MOHSEN BAKIR, *The Cairo Calendar n° 86637,* Le Caire, 1966, recto VI, p. 16, Day 22, p. 16 ; Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch hꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte, ÄgAbh* 55/2, 1994, p. 39-46.
[82] Cf. *Papyrus Carlsberg* I, VI, 9 à 16, d'après O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *op. cit.*, p. 75 ; P. VERNUS, J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 199.
[83] P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1967, p. 45.
[84] É. CHASSINAT, *op. cit.*, p. 714.

qualificatif de « Celle-qui-monte-la-garde-pour-Osiris » [85]. Cette association lépidote-oxyrhynque dans la nécropole de Lépidotonpolis, se retrouve à Oxyrhynchos. Dans la Tombe 3, le lépidote, image de l'Océan primordial et de la crue, attire à la lumière l'oxyrhynque aux mœurs nocturnes et fait éclore le lotus, signe de résurrection. Ce lépidote « qui-est-à-la-tête-des-poissons » dans l'énumération de Plutarque, est proche de celui de Lépidotonpolis. Le mort « immergé » en sa qualité de poisson, attend que cet océan primordial devienne un flot lumineux par la présence du lépidote-Neith, vers lequel il se dirigera. Cette association oxyrhynque-lépidote comme métamorphoses possibles du mort semble remonter à la période saïte, comme peut l'attester la découverte de l'autel consacré à la déesse Méhyt, par un souverain Psammétique [86], pour se prolonger à la période gréco-romaine dans le nome oxyrhynchite, lié à Neith. À Esna, cette déesse a choisi pour transformation le latès (*Lates niloticus* L.), la perche, de son nom vulgaire (*Esna* 206,13). Ce choix a été dicté, peut-être, par le caractère agressif du latès aux larges écailles pouvant jouer le rôle de bouclier. Parmi les formes choisies par Neith, il faut mentionner aussi celle d'un volatile. Après la naissance de la lumière, elle prononce ces paroles : « Que ce lieu (où je suis) devienne pour moi une plateforme de terre au sein des eaux initiales, pour que je puisse prendre appui sur elle »… « Et (ce) fut de la « terre des eaux » (= Esna), qui est (aussi) Saïs que « Neith prit son vol au-dessus de cette émergence, et Pi-néter fut, qui est aussi Bouto » [87].

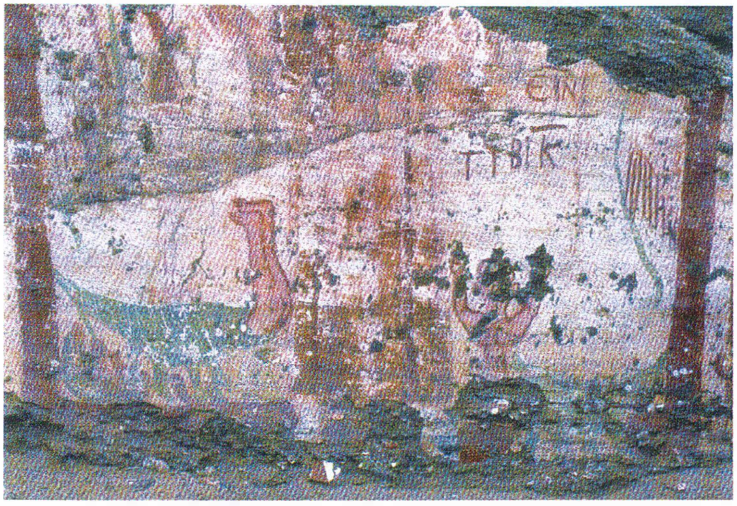
Dans un contexte funéraire, cette conception du passage du défunt du monde inférieur à la voûte céleste sous la forme d'un oiseau, est déjà présente dans les Textes des Pyramides (§ 366 a-b) [TP 267] [88]. Pour s'élever vers la voûte céleste en oiseau, il abandonne son état pisciforme suivant le modèle initié par Neith-*Méhyt* à Lépidotonpolis et par *Methyer* d'Esna. Ce type de métamorphose en cours, un « arrière-train » de poisson avec une tête de rapace couronnée de deux hautes plumes, est matérialisé pour la période tardive par un petit bronze apparu sur le marché des antiquités [Ill. 4], puis exposé au Musée de Mariemont [89].



Ill. 4. Bronze mi poisson-mi faucon

[85] Cf. *supra*, n. 48.
[86] H. GAUTHIER, « Un autel consacré à la déesse Mehit », *ASAE* 35, 1935, p. 207-212.
[87] S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 255 (206, 2). Dans la note (e), à la suite d'un jeu de mots, autour de *Pr-nṯr, ꜥpj.n.s* est interprété comme « le vol, l'essor divin ».
[88] B. MATHIEU *et al.*, *op. cit.*, Entrée « Ba ».
[89] Cl. DERRIKS, L. DELVAUX, *Antiquités égyptiennes au Musée Royal de Mariemont*, Mariemont, 2009, p. 189 (provenance inconnue).

La résurrection en deux étapes par l'eau-poisson et le ciel-oiseau, se retrouve peinte à l'époque byzantine (V^e^-VI^e^ apr. J.-C.), à Oxyrhynchos, dans l'Oratoire funéraire (Sépulture 1) [Ill. 5 et 6] [90], construit au-dessus des tombes gréco-romaines, dans la Nécropole-Haute. En deux tableaux, un gros poisson (baleine à quatre pattes !) avale et « vomit » Jonas vivant. Ces deux épisodes de l'aventure de Jonas se déroulent sur le mur ouest, non loin du Saint-des-Saints de l'oratoire, au-dessus d'une crypte-nécropole collective. Le mythème d'origine mésopotamienne, relaté dans l'Ancien Testament (*Jon.* 1-4), trouve une explication dans l'Évangile de Matthieu (12, 39-41), avec pour titre, *Le signe de Jonas*, comme celui de la résurrection du Christ. Jonas « jeté dans l'Abîme », englouti « *dans le ventre du monstre marin durant trois jours et trois nuits*, de même le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre durant trois jours et trois nuits » [91]. Après la phase transitoire dans le corps de la « baleine », le Jonas oxyrhynchite ressuscitera d'entre les morts, au mois de Tibi, sous l'aspect humain. Son Ba ou son Âme, représenté par une croix ansée, sera emporté vers le ciel, dans le bec d'un rapace psychopompe [92], aux ailes largement déployées, perché sur une branche aux boutons floraux de couleur rose, pouvant ressembler à ceux du lotus rose [93].



Ill. 5. La parabole de Jonas, Sépulture n° 1, paroi occidentale

(Crédit photographique de la mission)

[90] M. ERROUX-MORFIN, « L'Oxyrhynque et le Monstre de Jonas », *Cahiers de la Bibliothèque Copte* 10, *Études coptes* V, Louvain, 1998, p. 7-14 ; E. SUBÍAS PASCUAL, *La corona immarcescible. Pintures de l'Antiguitat tardana de la Necròpolis Alta d'Oxirinc (Mínia, Egipte)*, Tarragone, 2003, p. 15-21.

[91] *La Sainte Bible, traduite en Français sous la direction de L'École Biblique de Jérusalem*, éd. Desclée de Brouwer, Paris, 1955, p. 1473.

[92] Cet aigle psychopompe ressemble à celui des pièces de monnaies impériales. L'aigle ne joue aucun rôle dans la religion égyptienne contrairement à celle des Grecs, cf. H. BRUNNER, « Vogelschau in Ägypten », *GöttMisz* 25, 1977, p. 45-46. Le faucon est la forme divine par excellence pour l'Égyptien, dont l'âme se transforme en faucon pour aller et venir du ciel vers la terre.

[93] Les feuilles n'appartiennent ni à celles d'une nympheacée, ni à celles d'un rosier ! Ce bouton de Lotus rose, *Nelumbo nucifera* Gaertn., décrit par les auteurs classiques, est devenu tardivement symbole de résurrection par confusion avec le *Nymphea caerulea* Sav. ; G. CHARPENTIER, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte ancienne*, Paris, 1981, p. 408, § 643.



Ill. 6. L'aigle psychopompe, Sépulture n° 1, paroi occidentale

(Crédit photographique de la mission)

Ce retour à l'eau pour expliquer la vie après la mort est partagé par de nombreuses civilisations. Étonnamment, il se matérialise de nos jours chez les Dogons [94]. Selon leur mythe de la création, l'enfant dans le sein maternel, évolue progressivement du « stade de poisson androgyne au stade d'être humain muni de membres lui permettant de se mouvoir sur terre ». Cette conception de l'être humain né de l'eau sous la forme d'un poisson, perdurera au cours de la vie et apparaîtra nettement au moment des funérailles. Le corps du défunt reprendra l'aspect d'un poisson. La bouche du mort est recouverte d'une étoffe symbolisant « les barbillons du silure ». « Sa tête porte une bande blanche entourant la calotte crânienne, formant le haut de la tête du poisson ». Le cadavre est roulé dans une étoffe blanche à l'exception des pieds, qui « figurent la queue bifide du silure ». Les Dogons justifient ces préparatifs en disant : « Lorsqu'on attache un mort, c'est comme si les *kikinu* du mort, ensemble, se transformaient en poisson ». Ces préparatifs peuvent nous rappeler, d'une certaine façon, la représentation de la tombe de Khâbékhénet de Deir al-Médina. L'assimilation peut se poursuivre car les Dogons affirment « que le défunt conserve toujours ses « *kikinu* », et qu'il est comme « un poisson du ciel ».

L'eau précède et supporte toute création. Elle symbolise l'Océan primordial d'où naîtront toutes les formes de vie et dans lequel elles retourneront par régression [95]. La mort est conçue comme un retour au *Noun*. Ce retour au dogme fondamental d'avant la création avec l'Océan primordial plongé dans les Ténèbres, est à l'origine des transformations du mort pour atteindre le ciel lointain, l'éternité à l'image de Rê, d'Osiris et des astres [96]. Pour que sa vie se confonde avec une étoile, l'Oxyrhynchite va s'identifier à deux divinités liées au mouvement des eaux avec ses crues et décrues. Son choix sera influencé par l'ancienne théologie thinite et celle de sa ville fondatrice, Saïs. C'est pourquoi, il s'identifie tour à tour à l'oxyrhynque nocturne et au lépidote diurne, supports d'une Thouéris-Tefnout-Neith-Hathor. Ces poissons,

[94] G. DIETERLIN, *Les Dogons. Notion de personne et mythe de la création*, Paris, 1999, p. 75 et suiv.

[95] M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1959, chap 5, « Les eaux et le symbolisme aquatique ».

[96] S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne, avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 257-283, « L'état du mythe de la création au Moyen Empire ; La narration et le mythe ; Le mythe comme langage ».

associés par leurs migrations au mouvement des eaux, appartiennent au symbolisme de fécondité et de résurrection. Le stade final du défunt est celui d'un rapace (le faucon) qui lui permettra d'atteindre la voûte céleste, pour se fondre en une étoile, suivant le modèle de la création divine par Neith, Dame de Saïs avant d'être celle d'Oxyrhynchos.

Invertebrates in Ancient Egyptian art:
Spiders, Ticks, and Scorpions

Linda Evans

Macquarie University

EGYPTOLOGIST LUDWIG KEIMER was a prolific chronicler of the ancient Egyptians' relationship with the animal kingdom. In 1931 [1], he reported the response of an esteemed colleague when shown a live scorpion, a creature found frequently in Egyptian art and texts. "Il y a donc vraiment des animaux semblables!" the scholar is said to have declared, confirming Keimer's suspicion that knowledge of the contemporary fauna of Egypt was somewhat deficient among his fellow Egyptologists. That the animal in question was an invertebrate, however, would have done little to aid recognition for it appears that historians, like most other people, are repelled by spiders and insects and tend to avoid them, both in life and in their research.

Invertebrates are the animals we love to hate – the creatures that creep, sting, bite, buzz, and sometimes terrify us. They include a vast range of species – from simple sponges, corals, worms, snails, jellyfish and starfish, to squid, crustaceans, arachnids and insects. All invertebrates lack an internal skeleton, so they are either soft-bodied or enveloped in a rigid outer shell. Despite their generally small size, together they constitute the largest class of animals on the planet and play a major role in the functioning of the environment [2], yet entomologists are acutely aware that invertebrates reliably provoke a hostile reaction from humans, especially in western societies [3]. Indeed, this widespread antipathy has been noted as one of the major obstacles to conservation efforts [4], for like vertebrate species, invertebrates are under severe threat and becoming extinct at an alarming rate [5].

In contrast to this largely negative response today, history shows that a small number of societies have actually deviated from the norm to instead celebrate insect life. Pre-eminent among these are the ancient Egyptians for whom invertebrates were a major source of artistic and religious inspiration. They can consequently be found in virtually every aspect of Egyptian culture: as hieroglyphic characters, symbols of royalty, carved and painted in tomb scenes, inscribed on seals and ceramics, modelled in the shape of decorative containers,

---

[1] L. KEIMER, "L'Égyptologie et les sciences naturelles", *ChronEg* VI/11-12, 1931, p. 307.
[2] E.O. WILSON, "The little things that run the world (the importance and conservation of invertebrates)", *Conserv. Biol.* 1/4, 1987, p. 344-346.
[3] S.R. KELLERT, "Values and perceptions of invertebrates", *Conserv. Biol.* 7/4**,** 1993, p. 845-855.
[4] E.g., T.R. NEW, "Angels on a pin: Dimensions of the crisis in invertebrate conservation", *Am. Zool.* 33, 1993, p. 623-630; M.J. SAMWAYS, "Insects in biodiversity conservation: Some perspectives and directives", *Biodivers. Conserv.* 2, 1993, p. 258-282.
[5] R.R. DUNN, "Modern insect extinctions, the neglected majority", *Conserv. Biol.* 19/4, 2005, p. 1030-1036.

pendants, and amulets, the components of medical prescriptions, the focus of religious concepts, and the earthly manifestation of particular deities.

Invertebrates thus enriched many aspects of Egyptian life, yet compared to extensive studies that have been devoted to other animals [6], their cultural role and significance has yet to be acknowledged fully by Egyptologists. Apart from scarabs [7], the depiction of invertebrates in two- and three-dimensional art has not been recorded systematically; to date the only comprehensive Egyptological study to focus on invertebrates in Egyptian art is the classic work of Ludwig Keimer. During the 1930s, Keimer published a series of papers on the depiction of insects in jewellery, sculpture, and wall scenes [8]. Despite its age, his work remains the standard source to which most Egyptologists refer when considering invertebrates in Egyptian art and culture.

Keimer's publications no longer accurately reflect current research in this area however. In recent years, a growing number of invertebrate species has been the focus of interpretative studies, including butterflies [9], bees [10], non-scarab beetles [11], and scorpions. In particular, this subject has proved particularly attractive to entomologists. Beginning with pioneering work by Pierre-Andre Latreille [12], cultural entomologists have sought to understand the impact of insects on the lives of the Egyptian people by exploring their occurrence in mythology, religious symbolism, and physical remains in the archaeological record [13]. In many of these

---

[6] Birds: P.F. HOULIHAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986; Fish: D.J. BREWER, R.F. FRIEDMAN, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Warminster, 1989; Mammals: D.J. OSBORN, J. OSBORNOVÁ, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster, 1998.

[7] E.g., W.A. WARD, *Studies on Scarab Seals: Vol. 1: Pre-12th Dynasty Scarab Amulets*, Warminster, 1978.

[8] L. KEIMER, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens A. Pendeloques en forme de coléoptères", *ASAE* 31, 1931, p. 145-186 [141-142]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens B. Pendeloques et pièces de colliers en forme de sauterelles", *ASAE* 32, 1932, p. 129-150 [143-164]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens II. Textes pouvant expliquer l'emploi des pendeloques ou des pièces de colliers (amulettes, etc.) en forme de sauterelles", *ASAE* 33, 1933, p. 97-130 [65-98]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens C. Quelques remarques sur la mante prie-dieu dans l'Égypte ancienne", *ASAE* 33, 1933, p. 193-200 [99-106]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens D. Pendeloques-amulettes en forme de papillons", *ASAE* 34, 1934, p. 177-213 [107-143]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens E. Notes additionelles", *ASAE* 36, 1936, p. 89-114 [144-169]; *id.*, "Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens E. Notes additionelles (suite)", *ASAE* 37, 1937, p. 143-172 [170-199].

[9] E.g., A. LOPEZ-MONCE, S. AUFRÈRE, "Les papillons ("monarques") du tombeau de Khnoumhotep II à Béni-Hasan (Moyen Empire, XII dynastie)", in S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal: Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne I*, *OrMonsp* X, 1999, p. 265-277; P. GERMOND, "Le papillon, un marqueur symbolique de la renaissance du défunt?", *BESG* 28, 2008-10, p. 35-54 ; V. NAZARI, L. EVANS, "Butterflies in ancient Egypt", *Journal of the Lepidopterists' Society* (in press).

[10] E.g., R. LOBBAN, "Bees in ancient Egypt", *Anthrozoos* 7/3, 1994, p. 160-165; L.B. MANZANO, "Bees and flowers in ancient Egypt: A symbiotic relationship within the mythopeic concept of light", in S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal: Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne I*, *OrMonsp* X, 2001, p. 493-519.

[11] E.g., ST. HENDRICKX, "Two protodynastic objects in Brussels and the origin of the bilobate cult-sign of Neith", *JEA* 82, 1996, p. 23-42; H. LEVINSON, A. LEVINSON, "*Prionotheca coronata* Olivier (Pimeliinae, Tenebrionidae) recognized as a new species of venerated beetles in the funerary cult of pre-dynastic and archaic Egypt", *J. Appl. Entomol.* 120/10, 1996, p. 577-585; B. ADAMS, "Dish of delight and coleoptera", in A. Leahy, J. Tait (eds), *Studies on Ancient Egypt in Honor of H.S. Smith*, London, 1999, p. 1-9.

[12] P.A. LATREILLE, "Des insectes peints ou sculptes sur les monuments antiques de l'Égypte", *Memoires sur divers sujets de l'histoire naturelle des insectes, de géographie ancienne et de chronologie*, Paris, 1819, p. 249-270.

[13] For a recent overview, see E. PANAGIOTAKOPULU, P. BUCKLAND, "Environment, insects and the archaeology of Egypt", in S. Ikram, A. Dodson (eds), *Beyond the Horizon: Studies in Egyptian Art*, Cairo, 2009, p. 347-358.

studies, the natural history of invertebrates has been viewed as a key to understanding their cultural meaning. Unfortunately, though, this valuable contribution is virtually unknown among Egyptologists, as the relevant papers have largely been published in highly specialised scientific journals. Our knowledge of the Egyptians' profound and long-lasting relationship with an important part of the natural world is hence incomplete.

Much work remains to be done, particularly precise identification of the invertebrate species with which the Egyptians interacted and documenting their occurrence in cultural materials. Art has provided an ideal medium by which to explore other classes of animals in Egyptian life and thought; it has revealed which species were deemed worthy of recording and also the degree to which they were valued, as the amount of detail afforded such images shows how closely they were observed, while their morphological accuracy can indicate the extent of Egyptian biological knowledge about them [14]. Such data provide the foundation from which interpretations can be drawn regarding Egyptian response to different animal species.

The following thus presents a brief overview of currently known depictions of arachnids in Egyptian art and offers some tentative observations about their cultural reception. Arachnids consist of ticks, mites, scorpions, and spiders. Each possesses eight legs, a pair of grasping appendages (*pedipalps*), and a set of feeding fangs (*chelicerae*), and their torsos are divided into two parts (unlike the tripartite bodies of insects) [15]. Arachnids provide an interesting case study for, as will become apparent, they highlight the iconographic choices made by the Egyptians, thereby allowing exploration of their wider meaning and the motivation behind their representation.

Ticks and Mites

Biology

Ticks and mites are characterised by an unsegmented body and chelicerae adapted for piercing and sucking. Many mites are omnivores, but ticks feed only on blood. Most species measure less than 1 mm in length, but ticks become much larger when swollen with blood [16].

Representations

No images of mites have been identified, but a painted wall fragment from the 18th Dynasty Theban tomb of Intef (TT 155) may possibly depict a group of engorged ticks in the ear of a striped hyena (*Hyaena hyaena*) [fig. 1a] [17]. Three small spheres are clustered at the base of the animal's ear, just below the outer fold of the pinna [18]. The ears of a second hyena from the same scene do not feature these nodules and so they are not simply the result of an artistic flourish.

---

[14] See L. EVANS, *Animal Behaviour in Egyptian Art: Representations of the Natural World in Memphite Tomb Scenes*, *ACE Studies* 9, 2010.
[15] G.C. MCGAVIN, *Insects, Spiders and Other Terrestrial Arthropods*, London, 2000, p. 16.
[16] J. BECCALONI, *Arachnids*, London, 2009, p. 159.
[17] D.R. ARTHUR, "Ticks in Egypt in 1500 B.C.?", *Nature*, 206/4988, 1965, p. 1060-1061. For pests, see L. STÖRK, *LÄ* VI, 1986, col. 851, *s. v.* "Ungeziefer".
[18] N.d.G. DAVIES, "The work of the graphic branch of the expedition", *BMMA* 27/3.2, 1932, p. 52, figs. 4 and 6.

Observations

The placement of the three spheres matches the occurrence of tick infestation in many mammals. The brown dog tick (*Rhipicephalus sanguineus*) is found in Egypt today and is known to infest spotted hyenas (*Crocuta crocuta*) in South Africa. The ticks attach almost anywhere on their hosts, but the most common areas are those that cannot be reached easily when grooming, such as under the legs, between the toes, or in the ears – often forming large concentrations in the latter. Closer inspection of other Egyptian depictions of hyenas (and other mammals) may consequently yield further examples.

Scorpions

Biology

Scorpions feature elongated pedipalps with pincer-like claws, a body (*mesosoma*) divided into seven parts and a long tail (*metasoma*) made up of five segments culminating in a bulb (*telson*) with a sharp spike (*aculeus*) containing the venom glands. The pedipalps are outstretched during locomotion, while the tail usually arches over the body [19]. They are nocturnal animals and so spend most of the day hiding under stones or in crevices. Common Egyptian species include the death-stalker scorpion (*Leiurus quinquestriatus*) and the slightly larger fat-tailed scorpion (*Androctonus australis*) [20]. Both are highly venomous to humans as their stings paralyse the muscles, causing respiratory failure and cardiac arrest [21].

Representations

Scorpions are among the earliest depicted animals in Egyptian art [22], modelled and painted on Naqada I and II ceramics and also carved on cosmetic palettes [23]. Regardless of the medium, early examples are presented in a highly stylised manner as a solid or open oval shape from which emerge a variable number of legs, a pair of outstretched and curving pedipalps at one end and a long tail swept upward or downward at the other; the sting is usually represented prominently by a short perpendicular line at the end of the tail [fig. 1b]. In one example, the strokes delineating the animal's legs extend across its back [24], but otherwise segmentation of the body or tail is not suggested in painted examples. On a Naqada I-II rhomboid palette (provenance unknown) [25], however, both the correct number of legs, the five caudal segments, and the sting are clearly shown on a scorpion rendered in relief.

---

[19] G.C. MCGAVIN, *Insects,* p. 213-214; J. BECCALONI, *Arachnids*, p. 243-251.
[20] G.A. POLIS, *The Biology of Scorpions*, Stanford, 1990, p. 436.
[21] *Ibid.*, p. 438-439.
[22] For the most detailed treatment of scorpions in Ancient Egypt, see M. STOOF, *Skorpion und Skorpiongöttin im alten Ägypten*, Hamburg, 2002. See also P. BEHRENS, *LÄ* V, 1984, col. 987-989, *s. v.* "Skorpion"; H.K. EL-HENNAWY, "Scorpions in ancient Egypt", *Euscorpius* 119, 2011, p. 1-12; H. LEVINSON, A. LEVINSON, "Wehafte Gliederfüsser als heilige Tiere in Altägypten", *Naturwiss Rundsch.* 57/3, 2004, p. 125-127; and H. LEVINSON, A. LEVINSON, "Über altorientalische Skorpione", *DgaaE-Nachr.* 20/3, 2006, p. 105-107.
[23] For a comprehensive list of predynastic examples, see St. HENDRICKX, D. HUYGE, B. ADAMS, "Le scorpion en silex du Musée royal de Mariemont et les silex figuratifs de l'Égypte pré- et protodynastique", *Les Cahiers de Mariemont* 28-29, 1997-1998, p. 25-31.
[24] Naqada I white cross-lined bowl from Abydos (Cairo CG 2076). See, for example, G. GRAFF, *Les peintures sur vases de Nagada I – Nagada II: Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie Prédynastique*, Leuven, 2009, p. 218 [cat. no. 074].
[25] See P. KAPLONY, *Steingefasse mit Inschriften der Frühzeit und das Alten Reiches*, Bruxelles, 1968, p. 17-18 [cat. 4D], pl. 15.

Representations from the Naqada III period are also stylised, but now provide more morphological features. Scorpion glyphs appear on inscribed vessel fragments and ivory labels from tomb U-j at the site of Umm el-Qaab at Abydos [26]. Contrary to earlier images, the animal's legs are now depicted in a side-view, sometimes standing on a baseline [27]; frequently only four are shown correctly, but the number of legs is still variable (e.g., see examples from Qustul) [28]. Examples from Umm el-Qaab show the scorpion's raised and segmented tail as a series of circles ending in a hook-like stinger [fig. 1c]. Body segments are presented as hatch marks and the eyes are now indicated, although as seen from above. Their exceedingly long pedipalps are represented like human arms, outstretched and each with a distinctive elbow but ending in set of pincers. These features are also reproduced in relief on protodynastic stone objects, such as the 'Scorpion macehead' and a selection of vessels found in the Main Deposit at Hierakonpolis [29]. Both the pedipalps and bulbous tail segments are again emphasised, except that in these carved examples, the palps are not outstretched but fold inward to create a bow-shape; a scorpion in this pose found on the 'Libyan palette' also displays the eyes prominently [30].

Scorpions were also represented in three-dimensional art. Many life-sized figurines and fragments rendered in faience and stone were again found in the Main Deposit [31], and further examples in calcite and limestone have been uncovered at Hierakonpolis subsequently (in Tombs 23 and 26) [32]. Some are remarkably detailed, accurately representing the pedipalps (which, like those in relief, fold inward), a raised, bulbous tail with prominent stinger, body segmentation, and the legs modelled tightly against the torso; the eyes are also reproduced occasionally. The majority of examples, however, are highly stylised, reduced to a rudimentary body that tapers to an upraised tail, with small projecting nodules to suggest the palps. Legs and body segments are sometimes implied by simple incisions (often displaying an incorrect number), but the main focus repeatedly is on the tail and palps. These features also characterise examples from other locations [33], as well as carved amulets known from the 5th Dynasty on [34].

In later periods (the New Kingdom but especially the Late Period), scorpions appeared on magical stelae (*cippi*) in which Horus as a child [35] holds dangerous creatures in each hand. The animals are grasped in different ways: lions dangle by the tail, gazelle are held by the horns, and snakes are usually clasped mid-body. Horus occasionally avoids contact with the

---

[26] G. DREYER, *Umm el-Qaab* I. *Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, *ArchVer* 86, 1998, p. 47-58.

[27] For changes to the orientation of other animal representations in predynastic art, see H. SCHÄFER, *Principles of Egyptian Art*, J. Baines (transl.), Oxford, 1986, p. 150.

[28] B. WILLIAMS, *Excavations Between Abu Simbel and the Sudan Frontier I: The A-Group Royal Cemetery at Qustul: Cemetery L, OINE* 3, 1986, pls. 95 and 96 [b].

[29] J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, London, 1900, pls. XVII and XIX.

[30] R.T. RIDLEY, *The Unification of Egypt*, Deception Bay, 1973, pl. 16.2.

[31] J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *op. cit.*, p. 7-8, pls. XVIII-XXII and XXIV; B. ADAMS, *Ancient Hierakonpolis*, Warminster, 1974, p. 20-21.

[32] M. MARÉE, "A scorpion for eternity", *Nekhen News* 18, 2006, p. 13.

[33] See, for example, Musée royal de Mariemont Ac. 98/88 (St. HENDRICKX *et al.*, *Les Cahiers de Mariemont* 28-29, 1997-1998, p. 7-8) and Brooklyn Museum inv. no. 36.122 (W. NEEDLER, *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, Brooklyn, 1984, p. 373-374, cat. 304).

[34] See C. ANDREWS, *Amulets of Ancient Egypt*, Austin, 1994, fig. 4 [k].

[35] For examples, see H. STERNBERG-EL HOTABI, *Untersuchungen zur überlieferungsgeschichte der Horusstelen: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte Ägyptens im 1. Jahrtausend v. Chr.*, *ÄgAbh* 62, 1999.

telson by holding the scorpions below the tip of the tail [36], but more frequently he displays his power over them by grasping them by the stinger, enclosing it in his fist. The animals are always rendered as though seen from above with the palps readily apparent and, as common in earlier representations, while body and tail segmentation is often shown, the number of legs depicted is quite variable, ranging from too few to too many.

Observations

The Egyptian representation of scorpions is largely accurate, despite a few inconsistencies. It is interesting to note that during all periods, the number of legs is often incorrect, revealing that this aspect of the animal was not viewed as important, even though having eight legs is one of the criteria that sets arachnids apart from other invertebrates. A graphic change seems to have occurred during the predynastic era, with scorpions represented as though seen from above in early examples, but in profile from the Naqada III period on (cf. figs. 1b and 1c) [37]. Further study is required to confirm this, but if correct then the dating of some examples may need to be reassessed (e.g., Gebel Tjauti rock inscription 1, dated to Naqada IIIA1, which includes a scorpion represented in the earlier orientation; see fig. 1d) [38].

In both two- and three-dimensional representations, both the scorpion's tail and its pedipalps are emphasised, with the tail always shown in an elevated position and the long, thin palps either outstretched or bent inward. Regarding the latter, it is important to note that scorpions always hold their palps in an open position as they move, but when at rest, these are retracted, pulling each appendage back along the sides of the body and folding in the pincers towards the head [39]. It seems likely then, that some early images of scorpions show the animals in a static rather than dynamic state, perhaps to magically render them less dangerous?

Focus on the tail is not surprising, as this will have been known to be the source of painful and often lethal stings. The stinger itself is frequently rendered exactly as it appears in nature as a bulb with a curved spike, but two examples reveal an exceptional knowledge of the telson. On an ivory label from Umm el-Qaab, a scorpion with extended palps holds up its tail to reveal two spikes just below the tip [fig. 1e], while the tail of the Gebel Tjauti specimen referred to earlier ends in two distinct peaks [fig. 1d]. Some scorpion species display an 'accessory spine', a small tooth-like protuberance on the telson [40], just below the main spine. They thus appear to possess two stings [41]. Only one Egyptian species, *Nebo hierichonticus*, is currently known to exhibit this unique feature and so, although its distribution now lies further to the north [42], it may be possible that the predynastic images depict this specific scorpion.

---

[36] *Ibid.*, pls. XXXIII, XXXIV, XXXVI and LX.

[37] Also noted by W. NEEDLER, "A rock drawing on Gebel Sheikh Suliman (near Wadi Halfa) showing a scorpion and human figures", *JARCE* 6, 1967, p. 88.

[38] Part of an ivory wand uncovered at Hierakonpolis also seems to show a scorpion as though seen from above, despite its apparently late date (Dynasty 0). See J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *op. cit.*, pl. XII.

[39] R.D. GABAN, R.D. FARLEY, "Ecdysis in scorpions: Supine behavior and exuvial ultrastructure", *Invert. Biol.* 121/2, 2002, p. 140, fig. 7.

[40] Those in the Buthidae and Diplocentridae families.

[41] Pliny (*Nat. Hist.*, 11.30.87) notes observations by Apollodorus that some scorpions possess two stings. This has been interpreted elsewhere as awareness of a rare abnormality in scorpions in which the tail bifurcates. See J.L. CLOUDSLEY-THOMPSON, "Scorpions in mythology, folklore, and history", in G.A. Polis, *Biology of Scorpions*, p. 471; EL-HENNAWY, *Euscorpius* 119, 2011, p. 12.

[42] In southern Sinai, near Suez, and possibly near Cairo. Pers. comm. Hisham el-Hennawy.

The large number of scorpion representations found at Hierakonpolis and Abydos has been interpreted in different ways. Those uncovered at Hierakonpolis have recently been ascribed to local cult practices, while inscriptions found at Umm el-Qaab are thought to be toponyms [43]. However, images found elsewhere (e.g., Gebel Tjauti) and in association with a ruler on the 'Scorpion macehead' [44] seem to indicate that scorpions had a special relationship with royal power [45]. It may seem self-evident that this was due to the animal's ability to kill, but it is worth considering other characteristics that may also have held significance.

Scorpion predatory behaviour provides valuable insights. Some scorpion species are 'sit and wait' predators, remaining motionless until a victim comes within reach, while others move about, actively hunting for prey. Regardless of their technique, however, all scorpions catch their prey by lunging at it with their open pedipalps and then clasping it quickly with their pincers. Holding it with a vice-like grip, scorpions with large palps crush their victim to death. However, if they are unable to hold it firmly (especially those with thinner palps), the prey is struck with the scorpion's raised tail to deeply embed its poisonous sting [46]. Paralysis is virtually instantaneous, thus effectively killing its victim with a single blow.

Similarities between scorpion prey-capture and the royal smiting motif, which first appeared in the Naqada II period, are intriguing. Like the scorpion, the king in these scenes also holds his victim tightly in his grasp as he delivers a lethal blow with his upraised club. Visually, the ruler's lifted arm closely resembles the scorpion's arched tail, his mace handle similarly matching the angle of the scorpion's sting in many representations. Both subject their enemies to absolute control before obliterating them with their poised weapons. What better animal by which to compare royal power and domination? Indeed, a rock inscription located at Gebel Sheikh Suliman in northern Sudan shows a stylised scorpion that holds a prisoner in its outstretched palps [fig. 1f] [47]. The image is believed to record an expedition to the Second Cataract by a late predynastic ruler who is represented by the scorpion [48]. As in comparable smiting scenes, the captive wears a feather in his hair and his arms are tied behind his back as he collapses to the ground. A line extending from his head to the scorpion's palps has been interpreted as a rope from which the prisoner dangles [49], but it may equally represent a lock of the man's hair, the usual locus of contact in smiting motifs.

Thus the scorpion's grip and its venomous sting may both have held symbolic significance (as many representations have suggested). This pattern also provides insights into the goddess

---

[43] T. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, London, 1999, p. 270; J. KAHL, "Das Schlagen des Feindes von Hu: Gebel Tjauti Felsinschrift 1», *GottMisz* 192, 2003, p. 51-53; *id.*, "Die frühen Schriftzeugnisse aus dem Grab U-j in Umm el-Qaab", *ChronEg* LXXVIII/155-156, 2003, p. 127-129.

[44] T. WILKINSON, *op. cit.*, p. 56-57.

[45] *Ibid.*, p. 299; St. HENDRICKX *et al.*, *Les Cahiers de Mariemont* 28-29, 1997-1998, p. 24.

[46] G.A. POLIS, *Biology of Scorpions*, p. 294-296. For a detailed description of predation by scorpion species found in Egypt, see J.O. REIN, "Prey capture behavior in the East African scorpions *Parabuthus leiosoma* (Ehrenberg, 1828) and *P. pallidus* Pocock, 1895 (Scorpiones: Buthidae)", *Euscorpius*, 6, 2003, 1-8; A.K. STEWART, "Observations on prey-capture behavior of *Androctonus crassicauda* (Oliver, 1807) (Scorpiones: Buthidae) in northern Iraq", *Euscorpius*, 37, 2006, 1-9. See also K. BUB, R.F. BOWERMAN, "Prey capture by the scorpion *Hadrurus arizonensis* Ewing (Scorpiones: Vaejovidae)", *J. Arachnol.* 7, 1979, p. 243-253.

[47] W. NEEDLER, *JARCE* 6, 1967, p. 87-91. E. SWAN HALL (*The Pharaoh Smites His Enemies*, Berlin, 1986, p. 47) lists this inscription as an example of a "smiting scene in which the king's role is assumed by an animal".

[48] T. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, p. 179. The scorpion's orientation, as though seen from above, may indicate a Naqada I-II date for the inscription.

[49] *Ibid*; W. NEEDLER, *JARCE* 6, 1967, p. 88.

Selket. Among other benefits, Selket protected people from the scorpion's sting [50]. She is described in the Pyramid Texts as "the one who causes to breathe", and this epithet has been interpreted as an invocation to the goddess to avert the fatal respiratory reaction caused by the scorpion's venom. In both two- and three-dimensional representations she is depicted as a woman with what is usually identified as a scorpion on her head [51]. The creature is legless, its upraised tail is unsegmented, and its pedipalps reliably resemble human arms; it is thus very similar to protodynastic figurines in which the scorpions are reduced to their most salient features of palps and upraised tail. In texts, however, the scorpion determinative for Selket's name is occasionally replaced by a creature with the scorpion's arm-like pedipalps, but a pair of short prongs instead of a tail. It has consequently been suggested that her emblem here is not a scorpion after all, but either a water scorpion (*Nepidae*) or a water bug (*Belostomatidae*) [52].

Water scorpions and water bugs are not arachnids, but large aquatic insects. Like terrestrial scorpions, they are lethal predators that use their greatly enlarged forelegs to capture prey. They are not venomous to humans, but capable of giving a painful bite. Their forelegs closely resemble the scorpion's pedipalps, but they do not possess its thick tail or a sting. They instead have a pair of thin respiration tubes at the ends of their bodies that enable them to breathe underwater, matching closely the morphology of Selket's determinative. It would seem feasible that the visual and behavioural similarities between these insects and terrestrial scorpions might have suggested to the Egyptians that the two were connected, but in the context of Selket's healing qualities, what was emphasised was their ability to exert control – as exemplified by their shared attribute of enlarged palps. Perhaps then Selket's epithet refers less to the scorpion sting's physical effects and more to her ability to decide the lethality of its ultimate outcome?

Spiders

Biology

Like scorpions, the bodies of spiders are also divided into two parts: the cephalothorax and the abdomen. Their eight legs, pair of pedipalps, and feeding chelicerae emerge from the cephalothorax, which is covered by a carapace. Most spider species also have poison glands associated with their chelicerae. The unsegmented abdomen contains the silk-spinning organs (spinnerets) that enable the spider to create webs of different kinds, from funnel shapes to spiral orb webs; these are used to catch prey [53]. There are many common species in Egypt, but these have yet to be studied systematically. Most spiders range in size from 1.5 to 20 mm, although the largest Egyptian species, the tarentula *Chaetopelma olivaceum*, measures c. 35 mm in length. Tiny jumping spiders (c. 8-10 mm), especially *Plexippus paykulli* and *Hasarius adansoni*, are common inside buildings, as is the equally small pholcid, *Artema atlanta*. The untidy webs of *Stegodyphus dufouri*, a social species that forms large colonies,

[50] Fr. VON KÄNEL, *LÄ* V, 1984, col. 830-833, *s. v.* "Selqet".
[51] Selket's symbol can also be seen being carried on the shoulders of offering bearers in scenes decorating the 5th Dynasty sun-temple of Nyuserre (F.W.F. VON BISSING, H. KEES, *Das Rê-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Rê II*, Berlin, 1923, pl. XX) and much later on the 'pylon of Sesostris I' at Memphis (W.M.Fl. PETRIE, *The Palace of Apries (Memphis II)*, London, 1909, pls. III and V).
[52] P. LACAU, "Le signe *m*", *BIFAO* 69, 1971, p. 243; C. SPIESER, "Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître", *RdE* 52, 2001, p. 251-264; H. LEVINSON, A. LEVINSON, *Naturwiss Rundsch.* 57/3, 2004, p. 127-128; *id.*, *DgaaE-Nachr.* 20/3, 2006, p. 108-109.
[53] G.C. MCGAVIN, *Insects*, p. 228.

are recorded from most governorates [54]. Three species of the genus *Latrodectus*, such as the well-known black widow *L. mactans*, are recorded. The venomous violin spider *Loxosceles rufescens* is also known, but not considered to be especially dangerous [55].

Representations

To date, there is no unambiguous evidence for spiders in Egyptian art. No depictions have been located in wall scenes or on decorative objects, but rare references in texts possibly allude to them [56]. For example, a 'lurking' creature named *jntš* [57] that is mentioned beside different types of scorpions on the Metternich Stela and in the Chester Beatty papyrus (frag. E, rto 1) is assumed by some to be a spider, simply by virtue of its association with the other arachnids (e.g., Mett. 73: "… since a scorpion [*ḏdbt*] [58] had stabbed him, since a stinger [*wḥꜥt*] [59] had stung him, since a spider(?) [*jntš*] had lain in waiting for him") [60]. One cannot rule out the possibility, however, that the term simply refers to another type of scorpion.

It has been suggested that the word *sḫt-ḥr*, which is found in a small number of New Kingdom funerary texts (those of Seti I, the priestess Amenirdis, and the official Djehutimose in TT 32) may refer to spiders [61]. Although the determinative found in the tomb of Seti I is visually similar to a scarab beetle, it is depicted with eight legs, while the same word in TT 32 is shown with a sieve or net, seemingly in reference to a spider's web. Further support is found on an ostracon from the Cairo Museum (Cairo 44892) [62]. Only half of the image survives [fig. 1g], split vertically, but as this shows the animal with four legs it would seem to indicate that it originally possessed four pairs; the invertebrate's body is also in two parts, which is characteristic of arachnids. Although few details survive, it has been proposed, via a process of deduction, that the creature may represent a member of the Araneidae family [63], which are orb-weaving spiders. While this is feasible, it should nevertheless be noted that if the copy of the block is accurate, the bottom set of legs attach to the abdomen [fig. 1g], which is not biologically correct for either spiders or insects.

This type of morphological mistake is found elsewhere in the Egyptian record, as the beetle determinative for the word *ḫpr* is sometimes drawn with eight legs [fig. 1h]. Examples have been noted in inscriptions dating from the Old Kingdom, First Intermediate Period, and New Kingdom. While this error could simply be due to carelessness, it is also possible that such

---

[54] H.K. EL-HENNAWY, "Life history of *Stegodyphus dufouri* (Audouin, 1825) (Arachnida: Araneida: Eresidae) in Egypt: A step on the way from asocial to social", *Serket* 8/3, 2003, p. 113-124.

[55] I am grateful to Hisham el-Hennawy for providing me with this invaluable information. See also H.K. EL-HENNAWY, "Annotated checklist of Egyptian spider species (Arachnida: Araneae)", *Serket* 1/4-5, 1990, p. 1-49.

[56] See D. MEEKS, "De quelques "insectes" égyptiens. Entre lexique et paléographie", in Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (eds.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski*, *ASAE-Suppl.* 40, Cairo, 2010, p. 284-286.

[57] *Wb* I, 102, 12: 'Ein böses Tier (neben Schlange und Skorpion)'.

[58] *Wb* V, 632, 11: 'Skorpion'.

[59] *Wb* I, 351, 1-2: 'Skorpion'.

[60] J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, 1978, p. 69 [93].

[61] F. HOFFMANN, "Die drei wirbellosen Tiere in Szene 10 des Mundöffnungsrituals", in H.-W. Fischer-Elfert, F. Hoffmann (eds), *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*, Heidelberg, 1998, p. 93-105.

[62] *Ibid.*, p. 95ff.

[63] *Ibid.*, p. 104.

modifications were intentional because, for the Egyptians, this category of animals may have included creatures that taxonomically we would not consider to be beetles today [64].

The only other reported representation of spiders in an Egyptian context appears on an engraved steatite amulet that was found in 1936. The object (Cairo JE 66479) forms part of the Tod Treasure, a miscellaneous collection of beads, amulets, cylinder seals, and metal vessels that was unearthed by Bisson de la Roque in a foundation deposit beneath the temple of Sesostris I at Tod, near Luxor. It has since been determined that the treasure is not of Egyptian origin [65] and stylistically the amulet is probably Minoan. One side of the triangular-shaped object is decorated with the image of a bee or wasp, but on the reverse, three small invertebrates located in each corner and facing inward have been identified as spiders [fig. 1i] [66]. What seems not to have been appreciated, however, is that despite their bipartite bodies, each supposed arachnid appears to have just six legs. Thus, they are neither Egyptian nor spiders (as represented) [67].

One artefact, however, may hint indirectly at Egyptian awareness of spiders. A circular tile [fig. 2] held by the National Museums Liverpool (M14182) appears to be decorated with a spider's web.[68] The faience disc, which measures 86 mm in diameter and 9 mm thick, originally formed part of a collection of antiquities donated to the Museum in 1867 by local philanthropist Joseph Mayer. When catalogued in 1870 it was described as a "circular porcelain tile for inlaying (architectural) with representation of a spider's web upon it". It is largely intact apart from two small sections of the edge, which have chipped off. Its provenance is unknown.

The design is applied to the pale blue composition in dark blue. Five radial lines emanate in a star shape from a solid central disc. These are linked by a series of lateral lines distributed equally from the centre to the periphery. Some lateral lines travel continuously across more than one radial arm in a semi-spiral fashion, but breaks and differences in line thickness indicate that other lines were added separately. Each lateral line changes direction abruptly as it crosses a radial line, thus although the tile is circular, the resulting graphic arrangement forms a pentagon. A fringe of short dashes around the outer edge of the disc encircles the inner design.

Many different spider species create orb webs. Like the tile decoration, these consist of a series of radial lines connected to the centre and joined laterally by a sticky spiral thread that begins at the periphery and winds its way inward. The latter is not continuous, but can sometimes stop or change direction. The centre is often reinforced with extra threads to create a hub (although some species bite out the central threads to leave it open). The solid circle painted on the tile may be intended to represent such a hub. The small number of radial lines is problematic, however, as orb webs usually have between ten to eighty threads, depending on the species. The dashed lines around the outer perimeter are also not a feature of such webs.

---

[64] D. MEEKS, in Z. Hawass *et al.*, *Perspectives on Ancient Egypt*, p. 286 and 295.

[65] G. POSENER, "Syria and Palestine, ca. 2160–1780 B.C.", in I.E.S. Edwards, C.J. Gadd, N.G.L. Hammond (eds.), *Cambridge Ancient History* I, part 2, Cambridge, 1971, p. 543-544.

[66] E.g., J. ARUZ, "The art of exchange", in J. Aruz, K. Benzel, J.M. Evans, (eds.) *Beyond Babylon: Art, Trade, and Diplomacy in the Second Millennium B.C.*, New York, 2008, p. 388.

[67] Note, however, that some spider species closely align their legs when on their webs, such that they appear to have only two or three pairs. I thank Hisham el-Hennawy for this observation.

[68] I thank Jennifer Cromwell, Macquarie University, for bringing M14182 to my attention and Dr Ashley Cooke, National Museums Liverpool, for providing assistance.

Observations

If M14182 was intended to represent a spider's web it is highly stylised, as the small number of radial lines and its pentagonal shape are not found in nature. As noted above, the tile is believed to be an architectural inlay. Faience plaques were occasionally used for wall treatments during the Old Kingdom period (e.g., beneath the Step Pyramid at Saqqara where they represent reed matting), but it was not until the New Kingdom that they were employed extensively in the decoration of temples and royal buildings (e.g., at Amarna, Malkata, etc) [69]. The later examples often display painted and inlaid designs that focus on aspects of the natural world, especially birds and plants. M14182 may thus have been inspired by a spider's web, in reference to those likely seen in many different environmental contexts. As the faience tiles that adorned royal buildings probably made allusions to rebirth, it is perhaps instructive to note that spider webs are re-built afresh each night [70], making them ideal symbols of renewal. It is also possible that M14182 instead imitates a woven textile, as suggested by its outer fringe of dashed lines, the motivation for which nevertheless came from a spider's web, based on its fundamental association with spinning and weaving.

Conclusion

While images of scorpions are abundant in Egyptian art, ticks are (possibly) depicted in just one image and spiders are not represented at all. Thus arachnids per se – that is, eight-legged invertebrates – were not important to the Egyptians; indeed, this characteristic was irrelevant as both scorpions and *ḫpr* beetles can equally be shown with the wrong number of legs. How the animals were categorised by the Egyptians was clearly based on other criteria. Of course, we would not expect them to conform to modern zoological classifications [71], but it is nevertheless intriguing that such a fundamental physical feature was overlooked.

The lack of ticks and mites in the visual record is probably due to their tiny size, but the omission of spiders is curious. What could account for Egyptian avoidance of them? Despite the prevalence of arachnophobia in Western society, fear is unlikely to have been the reason, as this would surely have prevented the representation of scorpions (as well as many dangerous vertebrate animals)? Lack of familiarity is also unlikely as spiders are actually more ubiquitous in the Egyptian environment than scorpions. Instead, the simplest answer is that they held little interest. As noted above, most Egyptian spiders are relatively small and none is especially dangerous. In particular, they may have been viewed as essentially static, moving infrequently while otherwise sitting motionless in their webs (this could equally be said of engorged ticks). Web construction will also have escaped observation as this takes place at night. Such apparent inactivity by spiders did not attract attention or demand contemplation. That movement was of primary importance can be gauged from the representation of scorpions where those features capable of dynamic action – both their tail and pedipalps – were the focus of intense scrutiny. Interest in striking natural behaviour is

[69] D. ARNOLD, *The Encyclopedia of Ancient Egyptian Architecture*, London, 2003, p. 20-21.
[70] J. BECCALONI, *Arachnids*, p. 60.
[71] D. MEEKS, in Z. Hawass *et al.*, *Perspectives on Ancient Egypt*, p. 294-295.

also strongly apparent in the depiction of other animals [72], as well as in their divine associations.

The extreme imbalance between scorpion and spider imagery tells us that individual invertebrate species, and undoubtedly all depicted animals in Egyptian art, were chosen deliberately for representation. Their inclusion was not simply part of a generic illustration of the natural world for if so, we would expect to see spiders occasionally. Instead, it appears that each represented animal was selected to fill a specific role (symbolic, religious, philosophical, etc.) and had a meaning beyond its mere membership in the local fauna. This is not a new notion, but consideration of common creatures such as spiders that were nevertheless omitted from Egyptian art lends it a degree of support.

Like vertebrate animals, representations of invertebrates thus comprise a rich body of data, still largely untapped by Egyptologists. In fact, one could posit that the smallest things in Egyptian art now offer a new avenue for exploring some of our biggest questions about Egyptian cultural life [73].

[72] L. EVANS, *Animal Behaviour in Egyptian Art*, *passim*.

[73] Addendum: Since the completion of this manuscript, a new report has been published regarding a proposed representation of spiders in rock art. See S. IKRAM, "A possible panel of arachnids in Kharga Oasis (Egypt's Western Desert)", *Sahara* 24, 2013, p. 95-100. The figures are highly stylised, each consisting of a deeply incised oval from which radiate a series of lines – eight in two examples and a variable number in others. A star-like arrangement of incisions located beside one of the eight-lined figures is interpreted as a web. The images are not dated but are believed by the author to pre-date the pharaonic era.

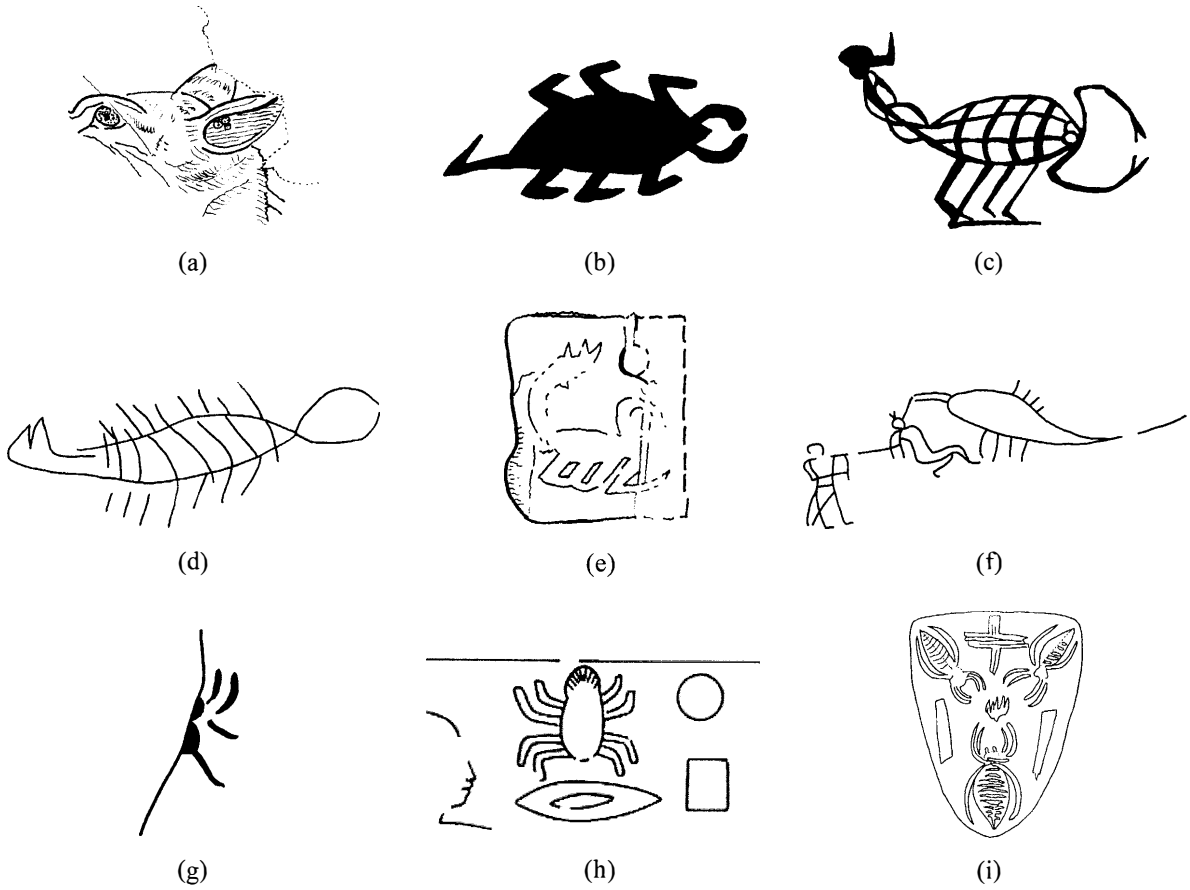


Fig 1. **(a)** Ticks. Re-drawn from N. DE G. DAVIES, *BMMA* 27/3.2, 1932, fig. 4; **(b)** Naqada II scorpion. Re-drawn from J. CROWFOOT PAYNE, *Catalogue of the Predynastic Egyptian Collection in the Ashmolean Museum*, Oxford, 1993, fig. 49 (no. 919); **(c)** Naqada III scorpion. Re-drawn from G. DREYER, *Umm el-Qaab* I, *ArchVer* 86, 1998, fig. 33d; **(d)** Scorpion, inscription. Re-drawn from J.C. DARNELL, *Theban Desert Road Survey in the Egyptian Western Desert* vol. 1, *OIP* 119, 2002, pl. 11; **(e)** Scorpion, ivory label. Re-drawn from G. DREYER, *Umm el-Qaab* I, fig. 80 (no. 145); **(f)** Scorpion with captive. Re-drawn from T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, London, 1999, fig. 5.3; **(g)** 'Spider'. Re-drawn from L. KEIMER, *ASAE* 33, 1933, fig. 1a; **(h)** Beetle with eight legs. Reproduced with permission from N. KANAWATI, *Deir el-Gebrawi* II, Oxford, 2007, pl. 50; **(i)** Amulet, Tod Treasure. Traced from J. ARUZ *et al.*, *Beyond Babylon*, New York, 2008, fig. 25.



Fig 2. Faience tile with web decoration (no. M14182).

Courtesy of National Museums Liverpool (World Museum).

Cygne et cormoran, représentations tardives.
Deux objets d'histoire naturelle de la collection G. Maspero (MBAL G 1625 et G 323)

Jean-Claude Goyon
Professeur honoraire, Université Lumière Lyon 2

En 1954, Madame Louise Estournelle de Constant, veuve de Gaston Maspero, fit donation à la Faculté des Lettres de Lyon de la majeure partie des objets pharaoniques rassemblés par son époux à son intention, dès son arrivée en Égypte en 1881. Son filleul, François Daumas était à l'origine de ce legs. Il poursuivait ainsi le même objectif que son prédécesseur à la direction de l'Institut d'Égyptologie Victor Loret, nouvellement créé, M. Alliot. Celui-ci, en effet, avait entrepris en obtenant des dépôts du musée du Louvre de compenser la destruction de la presque totalité de la collection pédagogique constituée par V. Loret, intervenue durant les bombardements anglais de l'Est lyonnais en 1944.

À partir de 1988, pour des raisons de sécurité, l'université Lyon II ne souhaitant plus en assumer la responsabilité, les quelque deux mille pièces de toute nature du legs Maspero furent transférées au département des antiquités égyptiennes du Musée des Beaux-Arts de Lyon, où elles sont conservées et, pour la plupart exposées [1]. Parmi le grand nombre d'objets de petite taille rassemblés par Maspero pour son épouse jusqu'en 1914 – amulettes diverses par centaines, perles, colliers, etc. – l'inventaire montre qu'il privilégia un temps la quête de pièces de choix illustrant autant la faune égyptienne antique, sauvage et domestique, que le paysage et la flore [2]. Par la datation qui peut leur être assignée et par leur caractère naturaliste, évoquant deux oiseaux parfois figurés dans l'art égyptien des hautes époques jusqu'au Nouvel Empire, mais sans aucun équivalent connu jusqu'ici, semble-t-il, pour la période récente, les deux témoins présentés dans cette note suscitent la curiosité et méritent d'être signalés.

1/ La forme au cygne (MBAL inv. G 323 [IE 311], cl. 1995-298) [pl. I A]

Incisée assez finement dans une plaquette rectangulaire de grès grisâtre [3], une forme en creux de faible profondeur occupe le centre du support qui s'avère par là être destiné à la gravure au repoussé d'une feuille de métal mince. Des traces d'outil très acéré et dur, griffures et stries, marquent les replats entourant l'image centrale mais celle-ci est tracée et découpée d'une main sûre, sans repentir. Le motif à reproduire est le profil droit d'un cygne nageant, les ailes fermées au repos sur le dos et les pattes palmées repliées de manière caractéristique sous l'abdomen du volatile. En soi, comme on va le voir, ce détail précis est inhabituel. Il en va de même avec le soin apporté à mettre en valeur les aspects spécifiques du plumage. À partir du manteau à la base du cou, l'artiste a marqué d'abord trois rangées de plumes scapulaires et

---

[1] G. GALLIANO dans J.-Cl. GOYON, *L'Égypte antique à travers la collection de l'Institut d'Égyptologie de Lyon*, Lyon MBAL, 2007, p. 7, 13-19 (historique de la collection).
[2] J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 32-37.
[3] Acquise à Thèbes le 28 février 1885. Long. 8,90 cm ; haut. 7,70 cm. L'épaisseur de la plaquette est de 1,25 cm. La forme proprement dite du cygne est longue de 6,67 cm pour une hauteur de 4,16 cm, le creux réservé pour la pièce repoussée variant de 5 à 8 mm.

leurs pennes, puis cinq primaires plus longues de couverture d'aile et, enfin, les cinq rémiges terminales. La poitrine et le flanc sont lisses jusqu'à l'épaule et la patte, le duvet recouvrant l'abdomen et le croupion étant suggéré par une succession de cupules allongées disposées en biais [fig. 1].

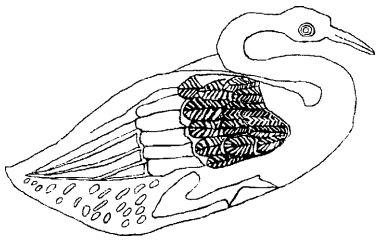


Fig. 1. MBAL G 323, cygne nageant.

À première vue, l'aspect serpentiforme du cou replié sur le dos, la forme effilée du bec et de l'œil rond un peu disproportionné suggère que l'oiseau aurait pu être un anhinga d'Afrique [4] [fig. 2]. Toutefois, l'examen plus soigneux écarte absolument cette possibilité, dans la mesure où l'anhinga possède une queue de forte longueur et que le volatile de la plaquette, au contraire, est pourvu de la forme de croupion sans plumage caudal propre aux anatidés. Il s'agit donc bien d'un cygne, possédant un caractère distinctif morphologique conduisant à l'identifier comme faisant partie de la variété sauvage des anatidés « chanteurs » (ou « hurleurs), *Cygnus cygnus*, qui émettent des cris assez aigus et tenus pour mélodieux [5]. En effet, à sa naissance, le bec du volatile de la forme conservée par le musée lyonnais est dépourvu de la bosse placée au-dessus des narines ainsi que du retour de l'extrémité du bec propres à la variété « muette » [6], *Cygnus olor* le plus fréquemment représenté en Égypte jusqu'à la XVIII[e] dynastie [7]. Pour les Vieux Égyptiens, les grands migrateurs que sont les cygnes n'étaient que des oiseaux de passage, même si l'on constate qu'il dut y avoir assez tôt des tentatives de domestication de représentants de l'espèce muette [8]. Or, ce ne serait pas ceux-ci à qui on aurait assigné un nom mais à leurs congénères, plus rares, les cygnes chanteurs. Il est en effet curieux de constater que le terme hiéroglyphique *ḏnḏn* qui désignerait l'anatidé « parlant » de la famille des cygnes et seulement attesté jusqu'ici au Moyen Empire, ait été perpétué dans le copte sahidique ⲑⲛ̄ⲑⲛ̄ [9] ou ϫⲛ̄ϫⲛ̄, bohaïrique ϫⲉⲛϫⲉⲛ [10], avec le sens « chanter », partant de l'évocation d'un son aigu d'origine métallique obtenu par le jeu de cymbales.

---

[4] *Anhinga rufa*, P. HOULIHAN, *Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 9 (**4**) ; A.E. BREHM, *Brehms Tierleben*[4] VI, Leipzig, Vienne, 1911, p. 141-142, « Schlangenvogel » ; L. BRASIL, *Les oiseaux d'eau, de rivage et de marais*, Paris, 1914, p. 317-318.

[5] P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 53-54, n° 27 et fig. 52 ; A.E. BREHM, *op. cit.,* p. 278 ; originaire d'Europe du Nord, il migre au Sud en hiver au Proche Orient et plus rarement en Afrique du Nord, H. HEINZEL, R. FITTER, J. PARSLOW, *Oiseaux d'Europe, d'Afrique du Nord et du Moyen Orient*, Paris, 1972, p. 44.

[6] J. VANDIER D'ABADDIE, « Le cygne dans l'Égypte ancienne », *RdE* 25, 1973, p. 35 ; P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 50 et fig. 66 a/b. Pour cette forme de la tête et du bec, bonne photographie du cygne muet sculpté dans le bois de la tombe de Touthmosis III dans N. REEVES, *Complete Valley of the Kings*, Le Caire, 1997, p. 98, bas, droite.

[7] J. VANDIER D'ABADDIE, *op. cit.,* p. 41-42 et fig. 5, reprise par P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 52, fig. 70 de la figurine de bois en ronde-bosse d'un *cygnus cygnus* provenant de la tombe d'Horemheb au Biban el-Molouk.

[8] B. VAN DE WALLE, *LÄ* V, 1984, col. 755-757, *s. v.* « Schwan ».

[9] *Wb* V, 580, 2 ; D. MEEKS, *AnLex* 77.5233.

[10] W. SPIEGELBERG, *Koptisches Handwörterbuch*, Heidelberg, 1921, p. 274 et 290.

La signification religieuse à donner aux représentations de cygnes dans les tombes royales du Nouvel Empire est encore une énigme non résolue. Il est peu probable que la forme d'orfèvre du legs Maspero ait eu pour raison d'être la confection d'une pièce ornementale appartenant à un contexte similaire. D'autant moins que la datation qu'il semble falloir assigner à l'objet est de loin postérieure, la gravure, techniquement parlant paraissant n'avoir pu être obtenue qu'en utilisant des gouges de métal très dur, probablement de fer. Il pourrait s'agir d'une œuvre exécutée aux alentours de la XXVI^{e} dynastie mais, en l'absence totale d'éléments de comparaison utiles, il semble préférable de proposer une époque postérieure, vraisemblablement le tout début de l'ère ptolémaïque.

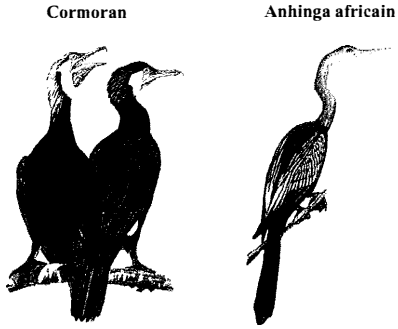


Fig. 2. Grand cormoran et anhinga *rufa* africain (d'après H. HEINZEL, R. FITTER, J. PARSLOW, *Oiseaux d'Europe, d'Afrique du Nord et du Moyen Orient*, 1972, p. 33)

2/ La plaquette au cormoran (MBAL inv. G 1625 [IE 533], cl. N 03-129 c) [pl. I B]

L'image de l'oiseau pêcheur est finement incisée sur un petit rectangle d'os, soigneusement scié et poli [11]. La pièce a été tirée d'un tibia de bœuf comme l'a établi en 1992 l'expertise du professeur François Poplin du museum d'Histoire Naturelle de Paris [12], soulignant à cette occasion que, étant donné la finesse particulière du décor, l'ouvrage n'avait pu être exécuté qu'avec un outil de fer, une gouge à lame étroite et très tranchante seule à même d'inciser avec délicatesse le motif figuré. De manière courante, le fer n'est jamais utilisé en Égypte avant l'époque saïte (~ VII^{e} siècle av. J.-C.), et ce n'est qu'à partir de la XXX^{e} dynastie qu'il est assez largement introduit dans les ateliers de la Vallée [13]. La pièce de tabletterie de la collection Maspero semble donc à dater des environs du IV^{e} siècle avant notre ère, en un temps où les motifs archaïsants d'une thématique qui remonte aux scènes naturalistes de l'Ancien Empire étaient encore connus et recherchés [14].

Le motif choisi par le graveur antique a consisté à placer l'oiseau posé sur un fond de décor évoquant une touffe de plantes aquatiques où prédomine le lotus [fig. 3].

---

[11] Lieu et date d'acquisition inconnus. Haut. 6,5 cm ; larg. 4,5 pour une épaisseur de 0,6 cm.

[12] Qu'il veuille bien trouver ici l'expression de notre gratitude pour la générosité avec laquelle il a accepté naguère d'identifier le matériau de tous les objets d'os, corne et ivoire d'hippopotame de la collection Loret.

[13] W. HELCK, *LÄ* I, 1975, col. 1210, *s. v.* « Eisen » (n. 15).

[14] Sur cette tendance, après le VI^{e} siècle av. J.-C., voir la remarque de H. BRUNNER, *LÄ* I, 1973, col. 389, *s. v.* « Archaismus ».



Fig. 3. MBAL G 1625, cormoran posé.

L'identification du cormoran, « corbeau marin » des Romains (*corvus marinus*), à le comparer aux attestations connues d'époques plus anciennes le montrant dans un décor nilotique, ne laisse planer aucun doute [15]. Il s'agit bien d'un spécimen de *phalacrocorax* adulte, dont certaines caractéristiques physiques sont assez habilement indiquées : la forme du bec dont l'extrémité supérieure du culmen (*unguis* maxillaire) est recourbée et la queue, longue mais terminée en spatule arrondie et non en triangle. Les pattes sont courtes et insérées très en arrière, mais, seuls les tarses du palmipède ont été incisés, la longueur typique du doigt externe étant cependant justement notée [16].

La taille relativement faible, voisine de celle d'un petit canard par rapport aux proportions des végétaux qui l'entourent, tend à exclure le grand cormoran, *p. carbo*, qui, de plus, a une livrée à poitrine blanche au temps de la reproduction [17], ce que ne suggère aucunement le dessin du plumage sur la plaquette. L'absence de crête élimine d'emblée la variété africaine, *p. africanus* [18]. On est donc plutôt en présence d'un *p. pygmæus* (Pall.) [19], de couleur brune à noir verdâtre sur tout le corps, correspondant au « quadrillage » uniforme de la disposition des plumes utilisée par le graveur. Beaucoup plus petit que ses autres congénères, la longueur du corps du cormoran nain n'excède pas 55 cm pour une envergure, ailes déployées de 75 à 80 cm. Espèce relativement rare venue d'Europe et qui n'était pas répandue partout en Égypte à la différence du grand cormoran, sa représentation, unique jusqu'ici, semble-t-il, demeure surprenante.

Si, ainsi que l'on vient de le voir, un vocable hiéroglyphique rare peut être proposé pour le cygne, le nom attribué aux espèces de cormoran qu'ont pu connaître les Vieux Égyptiens

---

[15] Documentation rassemblée pour l'Ancien et le Moyen Empire dans P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 7-8. Voir aussi L. STORK, *LÄ* III, 1979, col. 741-742.

[16] Pour ces caractères spécifiques du genre *phalacrocorax*, L. BRASIL, *op. cit.*, p. 313-317 ; G.R. MCLACHAN, R. LIVERSIDGE, *Roberts' Birds of South Africa* [4], 1978, p. 25 et pl. 4, p. 76 (47).

[17] R. MEINERTZHAGEN, *Nicoll's Birds of Egypt* II, 1930, p. 484 ; O. FEHRINGER, *Sammlung Naturwissenschaftlicher Taschenbücher* III, *Sumpf und Wasservogel* fasc. XIV, Heidelberg, 1931, p. 66, poitrine blanche chez les sujets jeunes ; G.R. MCLACHAN, R. LIVERSIDGE, *op. cit.,* p. 26 « White-breasted Cormorant ».

[18] Aussi nommé *p. graculus / cristatus* « cormoran huppé », L. BRASIL, *op. cit.*, p. 316 (217) ; R. MEINERTZHAGEN, *op. cit.,* p. 485-486 ; O. FEHRINGER, *op. cit.,* p. 67 « Krähenscherbe » ; la crête est surtout visible au temps de la reproduction, *Roberts' Birds of South Africa* [4], p. 27-28 (50) « Reed Cormorant ».

[19] *P. pygmæus* (Pall.) ne figure pas dans la nomenclature de P. Houlihan. Nommé *p. africanus africanus* (African Pygmy Cormorant) chez R. MEINERTZHAGEN, *op. cit.,* p. 486-487, *p. pygmæus* figure sous l'appellation « cormoran pygmée » dans L. BRASIL, *op. cit.*, p. 316 (217) ; « cormoran nain » (Zwergscharbe) dans O. FEHRINGER, *op. cit.,* p. 67 bas ; surtout attesté dans la région du Fayoum, il aurait disparu d'Égypte dans la seconde moitié du XIX[e] siècle.

demeure inconnu. Le nom copte [F] ϣλωϭϩⲭ correspondant à καταράκτης de la source biblique en grec demeure isolé et inexpliqué [20], signifiant éventuellement « oiseau impur » résultant du classement du cormoran parmi les êtres vivants exclus de toute consommation humaine par le code du *Lévitique* XI, 17 [21].

On a par le passé considéré comme un représentant de l'espèce des *phalacrocorax* l'oiseau des listes de signes rendant la valeur phonétique *ꜥq* (G 35) [22], mais cette attribution a été écartée, dans la mesure où le hiéroglyphe G 35 correspond mieux à l'héliorne d'Afrique, plongeur et gros mangeur de poissons comme les cormorans, mais possédant un bec pointu et non crochu [23]. De même, le mot *ḫbs /ḫɜbs* [24] qui figure avec un point d'interrogation dans la notice du *Lexikon* en suivant la traduction d'un passage du « Mythe d'Horus » (*Edfou* VI, 74 [7]) avancée par Drioton mais non acceptée par Fairman [25] n'est pas à retenir. Souvent considéré dans les textes récents comme un collectif affecté de la marque du pluriel, le terme désigne autant les oiseaux qui capturent le poisson que la sauvagine [26]. Le nom pharaonique du cormoran reste ainsi encore à découvrir.

*
* *

Le sens aigu de l'observation de la faune et de la flore comme le souci d'exactitude dont les Égyptiens du passé ont fait preuve, en particulier dans la représentation de l'avifaune, demeurent uniques dans toute l'histoire de l'Antiquité. Mais jusqu'aux deux témoins, d'autant plus précieux pour cela, de l'ancienne collection Maspero, c'est surtout aux hautes époques et jusqu'au Nouvel Empire que ce talent d'illustrateur du paysage nilotique et de ses habitants ailés a été relevé et étudié. Le moule au cygne et la plaquette au cormoran, nettement plus tardifs, n'en montrent pas moins qu'il existait toujours, longtemps après l'ère des splendeurs passées, des artistes inspirés directement par le contact avec la nature de même que des artisans habiles à reproduire les dessins et les « cartons » qu'on leur proposait. Les modèles sont là, seule l'échelle et les supports diffèrent. Il est ainsi à souhaiter que l'on porte plus d'attention à bien des objets touchant aux représentations animales, épars dans les collections mondiales. Ils sont trop souvent négligés car tenus pour peu prestigieux du fait de leur date dite « tardive », ce qui prive la connaissance de la Vieille Égypte de témoins précieux même s'ils ne permettent pas, étant anonymes, de résoudre les énigmes qu'ils posent dans le domaine du lexique.

---

[20] W. WESTENDORF, *Kopt. Handwb.*, p. 30 après W. SPIEGELBERG, *Kopt. Handwb.*, p. 191 qui donne également une forme [B]ϣρωϭϩⲭ.

[21] *Ancien Testament* I, éd. de la Pléiade, p. 320.

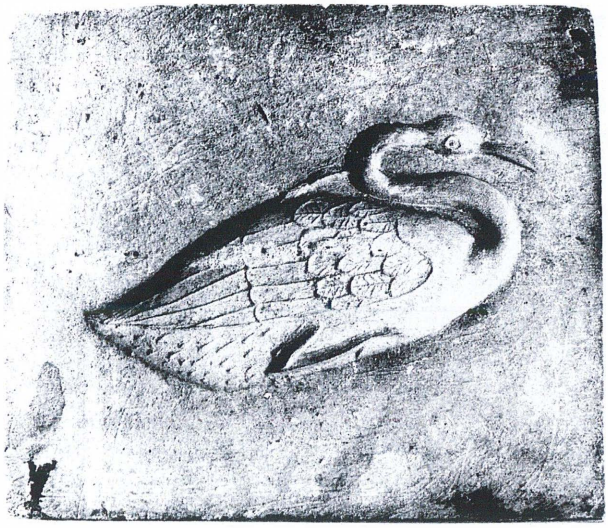
[22] A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, 3e éd., Oxford, 1957, p. 471 ; G. LEFEBVRE, *Grammaire de l'égyptien classique*, *BiEtud* 12, 2e éd., 1955, p. 397 ; P. HOULIHAN, *op. cit.*, p. 8, n. 52.

[23] L. STORK, *LÄ* III, col. 742 (6), renvoyant à H. BOUSSAC, « L'héliorne d'Afrique », *RecTrav* 31, 1909, p. 80-81 (*Heliornis senegalensis* Vieillot).

[24] *Wb* III, 230, 9 ; 257, 1 ; D. MEEKS, *AnLex* 78.2938 et 78.2985 « une espèce d'oiseau », sans autre précision.

[25] L. STORK, *op. cit.*, col. 742, n.1.

[26] Pour cette forme spécifique d'écriture du vocable, outre *Edfou* VI, 74, 7, voir *Edfou* VI, 67, 6 et *Edfou* IV, 199, 6 cités par M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BiEtud* 20/2, 1949, p. 750 et n. 6. On la retrouve en *Edfou* II, 163, 11 où la *Sekhet*, compagne de Khnoum chasseur au filet est dite *ḫnwt ḫɜbs*(*.w*) « souveraine des oiseaux d'eau/ sauvagine » et de même c'est cette catégorie de volatiles que l'on retrouve dans les processions de génies économiques, par ex. en *Edfou* III, 94, 2 et dans le parallèle des *Mammisis Dendara*, 242, 8-9.



Pl. I. A. Forme au cygne MBAL G 323 (courtoisie MBAL)



Pl. I. B. Plaquette d'os au cormoran MBAL G1625 (courtoisie MBAL)

Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. +IV, 2-7)

Ivan Guermeur

Équipe ENiM, Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140
Université Paul-Valéry Montpellier 3, CNRS, MCC, Montpellier, France [*]

> « *Il appartient encore au naturaliste de considérer les premiers principes à la fois de la santé et de la maladie : c'est que ni la santé ni la maladie ne peuvent exister chez des êtres privés de vie. C'est pourquoi presque tous ceux qui s'occupent de la nature, et, parmi les médecins, ceux qui s'attachent à leur art d'une manière suffisamment philosophique, les premiers en arrivent à l'étude de la médecine, tandis que les autres commencent leurs études médicales par l'étude de la nature.* »
> Aristote, *De la sensation et des sensibles* [1]

L'*IATROMAGIE* QUALIFIE L'EMPLOI DE PRATIQUES MAGIQUES dans la médecine et le traitement des affections, elle est en rapport avec une théorie de la vie fondée sur la pensée magique ; elle trouve ses origines dans l'idée qu'il existe des forces hermétiques – sympathiques et antipathiques [2] – qui relient les êtres humains aux divers domaines de la nature. Cette idée, développée notamment dans la théurgie néoplatonicienne en *Scientia Magica*, conduit à la *Praxis Magica* en médecine, c'est-à-dire à des applications médicales des inclinations et aversions, correspondances, similitudes entre les plantes, les animaux et les êtres humains. Jusqu'à la fin du XVII[e] siècle de notre ère, cette théorie fort répandue était toujours considérée comme une approche « scientifique » de la médecine. Les raisons qui conduisaient à la reconnaissance des effets thérapeutiques de l'*iatromagie* chez le malade relèvent en général d'une cosmologie dans laquelle les principes *similia similibus* ou *contraria contrariis* déterminent la marche des événements et non pas une chaîne de raisonnements et d'effets. Comme le relève Mirko D. Grmek, « la 'pensée sauvage' appréhende le lien causal entre les phénomènes d'une manière foncièrement différente de celle qui caractérise la vision scientifique occidentale du monde. Pour la première, il y a non seulement confusion entre la cause et l'effet mais aussi interpénétration des événements naturels et surnaturels » [3]. Tel traitement est par exemple recommandé parce qu'une ressemblance de forme, de couleur ou de structure existe entre le symptôme de la maladie et

[*] Je remercie Christiane Zivie-Coche, Sandra Lippert, Jérôme Gonzalez, Stéphane Pasquali et Frédéric Servajean qui ont relu cet article et m'ont fait part de remarques et de suggestions.

[1] *Petits traités d'histoire naturelle*, trad. R. Mugnier, *CUF*, Paris, 1953, p. 22.

[2] La *sympathie* dans ce contexte désigne une « sorte de penchant supposé par les anciens entre différents corps ; aptitude à s'unir, à se pénétrer » (É. Littré, *Dictionnaire*, éd. 1873, p. 2113a) et l'*antipathie*, son contraire.

[3] M.D. GRMEK, « Le concept de maladie », dans M.D. Grmek (éd.), *Histoire de la pensée médicale en Occident* I, Paris, 1995, p. 214.

la médicamentation et parfois, des ressemblances partielles ou superficielles suffisaient à rendre crédible un traitement. En 2005, Christian Leitz a déjà tiré profit de l'emploi de ce concept pour l'étude de recettes du papyrus Ebers [4], en reprenant notamment les différentes catégories *iatromagiques* telles que définies par Karl Rothschuh (1908-1984) [5].

Ce dernier, qui a particulièrement étudié la pensée médicale occidentale entre la fin du XV^e^ siècle et l'époque de Claude Bernard, distingue, tout en reconnaissant leur parenté, l'*iatromagie* de l'*iatrodœmonologie*, de l'*iatroastrologie*, et de l'*iatrothéologie*, ce qui, pour le domaine égyptien, n'a pas vraiment lieu d'être : dans la plupart des cultures antiques, toutes ces notions étaient très imbriquées les unes aux autres. Il propose un modèle avec deux formes majeures, celle établie selon le principe *similia similibus*, c'est-à-dire les effets curatifs d'une médicamentation fondée sur l'analogue et le semblable et celle qui s'attache à la singularité : l'efficacité magique dans la pharmacopée et le traitement de ce qui est extraordinaire, rare, ou terrifiant.

Pour notre propos, nous nous arrêterons à la première forme, celle que Rothschuh appelle *Simile-Magie*, qu'il subdivise en cinq catégories :

1) L'isodynamie : les effets curatifs attendus sont fondés sur l'identité.
2) La morphoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude de forme.
3) La chromoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude de couleur.
4) La dynamoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur l'appropriation de forces supposées similaires.
5) L'ergoanalogie : les effets curatifs attendus sont fondés sur une similitude dans l'acte magique, comme le transfert de la maladie (*transplantatio morbi*) ou l'extirpation de celle-ci (*deletio morbi*), principe autrement qualifié de « thérapie du bouc émissaire » par W. Westendorf [6].

En suivant ce modèle d'analyse, voyons ce qu'il en est du traitement des animaux dans une des recettes contenues dans le traité d'obstétrique médico-magique du Musée de Brooklyn (pBrooklyn 47.218.2). Ce manuscrit, qui appartient à un important lot offert au Brooklyn Museum de New York en 1947 par Mme Theodora Wilbour, en souvenir de son père l'égyptologue et collectionneur Charles E. Wilbour [7], provient d'Éléphantine [8]. Cette recette pour prévenir d'une fausse-couche ou d'un avortement traumatique se situe dans un passage du papyrus qui traite des problèmes d'infertilité, de fausses-couches, des enfants mort-nés,

---

[4] « Die Rolle von Religion und Naturbeobachtung bei der Auswahl der Drogen im Papyrus Ebers », dans H.-W. Fischer-Elfert (éd.), *Papyrus Ebers und die antike Heilkunde*, *Philippika* 7, 2005, p. 41-62.

[5] K.E. ROTHSCHUH, *Iatromagie : Begriff, Merkmale, Motiv, Systematik*, Opladen, 1978 et *id.*, *Konzepte der Medizin in Vergangenheit und Gegenwart*, Stuttgart, 1978, p. 106-157.

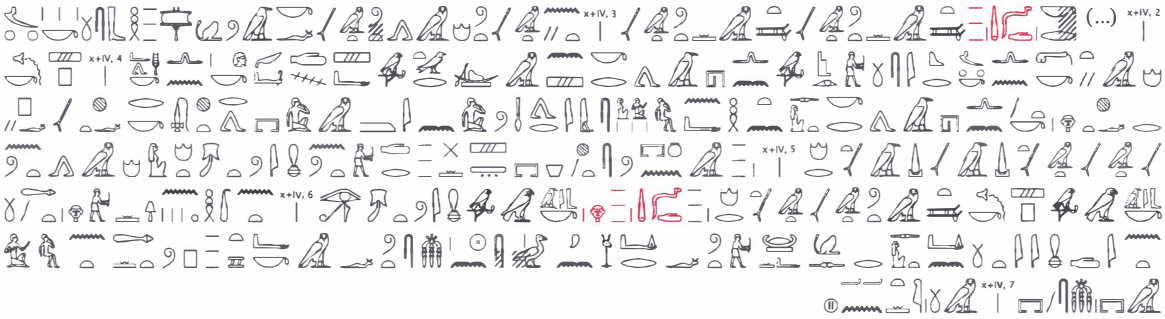
[6] *Erwachen der Heilkunst. Die Medizin im alten Ägypten*, Zurich, 1992, p. 214-215.

[7] I. GUERMEUR, « À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III, 9 – x+IV, 2) », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte* I, *BEHE – Sciences religieuses* 156, 2012, p. 541-556 ; *id.*, « Entre médecine et magie : l'exemple du papyrus Brooklyn 47.218.2 », *Égypte, Afrique & Orient* 71, 2013, p. 11-22 et P.F. O'ROURKE, « Charles Edwin Wilbour and the Provenance of his Papyri », sous presse.

[8] H.-W. FISCHER-ELFERT, *LingAeg* 19, 2011, p. 331 ; *id.*, *LingAeg* 20, 2012, p. 281 ; J.-Fr. QUACK, *WdO* 43, 2013, p. 246 et P.F. O'ROURKE, J.Fr. QUACK, « New Fragments of the Late Hieratic Illustrated Magical Papyrus at the Brooklyn Museum (pBrooklyn 47.218.156) and Related Fragment at Berlin », sous presse.

etc. et qui précède immédiatement des formules relatives à la préparation de la couche de la parturiente et à la protection de la pièce où se déroulera l'accouchement. Il se situe sur la page x+IV, aux lignes 2 à 7.

Texte et traduction



« Autre formule. Récitation : Tu es anéantie, la mort qui est morte [(a)] ! Tu es écartée, la mort ! Le vent a découvert tes vêtements et il est visible que tu es châtré [(b)] ! Tu ne verras pas enterrer Osiris et tu ne monteras pas à bord de la vénérable barque Néchémet [(c)] ! Ta tête sera tranchée et tu ne pourras donc pas te lever [(d)] ! Étant donné que tu tombes (à terre) au devant de toi, tu ne feras pas avorter cette femme de ses enfants (ou bien « tu n'attaqueras pas cette femme et ses enfants ») [(e)] ! Celui qui vient contre (celle qui) gémit [(f)], la flamme jaillira contre toi, l'ennemi, l'ennemie [(g)], le mort, la morte, l'adversaire, l'adversaire, et ainsi de suite, dans la salle inconnaissable [(h)]. Le chat femelle t'a rejeté, le faucon t'a repoussé [(i)], tu tombes (à terre), tu n'existes plus le mort, la morte et ainsi de suite.

À réciter sur un faucon et une chatte amulette(s) en faïence [(j)], enfilés sur un fil de tissu rouge [(k)]. Donné à la femme pour son anus [(l)]. Dès qu'il est délié, le placer au cou de son fils le jour de sa naissance. C'est une grande protection de l'enfant dans la chambre de la naissance, c'est véritablement efficace un million de fois ».

Commentaire textuel

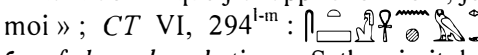
(a) *Tm ṯw mwt ntj mwt.tw.*

Tm, « cesser, faire périr, anéantir, annihiler » [9], est employé notamment pour désigner Apophis : *e.g.* Hymne à Rê de l'édifice de Taharqa « du lac » [10] ; pBremner-Rhind 23, 1 ; 25, 12 ; 27, 24 ; 30, 15 ; 31, 11 ; 31, 18, etc. ou pareillement Seth : pMMA 35.9.21 [11], col. 35^5 = *Dendara* X, 297, 14.

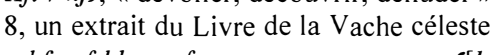
Pour le pseudo-participe qui suit le pronom relatif *ntj* [12], comparer avec pHearst 6, 5-6 :  , *rȝ n wȝḥ pḫr.t ḥr ḫ.t nb.t ntj m(ḥ)r.tj*, « Formule d'appliquer un remède sur n'importe quel membre qui est douloureux » (identique à pEbers, I, 11), ou pSmith 12 (V, 18-19) :  , *r prr ḫnḫr.t*

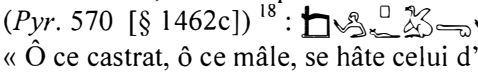
[9] *Wb* V, 301, 4 – 302, 3, plus particulièrement 301, 8.
[10] R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *Brown Egyptological Studies* VIII, 1979, p. 45 et n. 51 ; pl. 36, col. 31.
[11] J.-Cl. GOYON, *Le papyrus d'Imouthès fils de Psintaês au Metropolitan Museum of Art de New York (Papyrus MMA 35.9.21)*, New York, 1999, p. 79.
[12] W. WESTENDORF, *Grammatik der medizinischen Texte*, *Grundriß* VIII, Berlin, 1962, § 433 a).

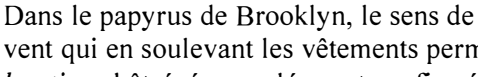
nb.t n.t snf ntt ṯs.tj m-ḫnw msd.tj=fj, « jusqu'à ce que sorte tout le caillot de sang (ou ver de sang), qui est lié à l'intérieur de ses narines ».

Comme la suite du récit le laisse entendre, Seth est ici l'agent mortifère, ce qui est une fonction connue du dieu, depuis au moins le Moyen Empire [13], *e.g. CT* III, 349[e-f] :  , *rḫ.n=i rn=ṯ n mwt(.w)=i n sḫm(w) Stš im=i*, « Étant donné que j'ai appris ton nom, je ne peux mourir et Seth ne peut exercer son pouvoir sur moi » ; *CT* VI, 294[l-m] :  , *Stš ꜥnḫ(.w) m ꜥwꜣ=f sḫmw ḥꜣw ḫꜣtj.w*, « Seth qui vit de sa rapine, le puissant qui est derrière les cadavres ».

(b) *kfꜣ.w ṯꜣw ḥbs.w=k mꜣꜣ(.w) ḥm.tj=k.*

Kfi / kfꜣ, « dévoiler, découvrir, dénuder » : *Wb* V, 119, 11-12. Comparer avec le relief Avignon 8, un extrait du Livre de la Vache céleste [14] :  , *n kf.n=f ḥbs.w=f n wr.w mꜣꜣ=sn sw m ꜥ[ḫmw ...]*, « il ne saurait être dépouillé de ses vêtements (var. *ꜥfn.t*, « coiffure ») par les anciens, car ils le verront tel les f[euilles …] ».

 , *ḥm.tj*, ou , *ḥm*, dont le sens de « couard », de « lâche » ou « d'efféminé » est bien établi [15], qualifie aussi celui qui est émasculé, en particulier Seth [16]. La mutilation de Seth, sa castration, est un épisode bien connu du mythe osirien [17], dès les *Textes des Pyramides* (*Pyr*. 570 [§ 1462c]) [18] :  , *sḫt pf ṯꜣ pn sjn sjn im-ṯnj*, « Ô ce castrat, ô ce mâle, se hâte celui d'entre vous deux qui peut se hâter ».

Dans le papyrus de Brooklyn, le sens de « castré » est celui qui doit être retenu, en effet, c'est le vent qui en soulevant les vêtements permet de constater visuellement l'émasculation. Ce sens de *ḥm.tj*, « châtré, émasculé », est confirmé par un passage du *Rituel d'abattre le Mauvais* (*Urk.* VI, 117, 4-8) [19] où le terme est employé dans la version en égyptien de tradition :  , *sif.n=k ḥm.tj m ḥꜥḏꜣ m iꜣ.t bḫḫ m*

---

[13] H. TE VELDE, *Seth, God of Confusion. A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, *ProblÄg* 6, 1977, p. 91-94 ; Chr. Leitz (dir.), *LGG* VI, 692b, *s. v.* « *Stḫ* ».

[14] E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, 1982, p. 30, 49 et 73.

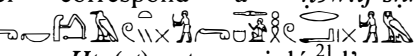
[15] *Wb* III, 80, 7-11 ; G.E. KADISH, « Eunuchs in Ancient Egypt ? », dans E.B. Hauser (éd.), *Studies in Honor of John A. Wilson, SAOC* 35, 1969, p. 59-60 ; R.B. PARKINSON, « 'Homosexual' desire and Middle Kingdom Literature », *JEA* 81, 1995, p. 66-67 et 74 ; G. VITTMANN, *Der demotische Rylands 9*, *ÄAT* 38, 1998, vol. II, p. 462-463 ; M. DEPAUW, « Notes on Transgressing Gender Boundaries in Ancient Egypt », *ZÄS* 130, 2003, p. 50-51. Ce sens « peur, couardise » ou « honte » s'est maintenu dans le copte ϩⲱⲙⲧ : W.E. CRUM, *CD*, p. 681a ; J. ČERNÝ, *CED*, p. 284 ; W. WESTENDORF, *KHW*, p. 374, 566 ; W.VYCICHL, *DELC*, p. 302.

[16] *Wb* III, 80, 10-11 ; Chr. Leitz (dir.), *LGG* V, 141b-142a, *s. v.* « *Ḥmty* » ; P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, p. 650 ; R.B. PARKINSON, *loc. cit.*

[17] H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 41-43 et 53-59 ; R.B. PARKINSON, *op. cit.*, p. 65-68 ; M. DEPAUW, *op. cit.*, p. 50-51, n. 17 ; Chr. LEITZ, « Zwischen Zauber und Vernunft : Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten », dans A. Karenberg, Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur* I. *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster, 2000, p. 139.

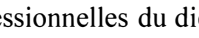
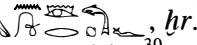
[18] = J.P. ALLEN, *A New Concordance of the Pyramid Texts*, vol. V (*PT 539-672*), Brown University, Providence, 2013 ; K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* V (éd. C.E. Sander-Hansen), Glückstadt, 1962, p. 405. Pour le terme *sḫt(j)* qui y désigne le castrat : K. SETHE, « Die Ächtung feindlicher Fürsten, Völker und Dinge auf altägyptischen Tongefäßscherben des Mittleren Reiches », *AAWB* 5, 1926, p. 61 ; J. OSING, « Ächtungtexte aus dem Alten Reiches (I) », *MDAIK* 29, 1973, p. 117-118 ; *id.*, « Ächtungtexte aus dem Alten Reiches (II) », *MDAIK* 32, 1976, p. 153 ; G. POSENER, *Cinq figurines d'envoûtement*, *BiEtud* 101, 1987, p. 36-38.

[19] D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus de Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 196 ; V. ALTMANN, *Die Kultfrevel des Seth. Die Gefährdung des göttlichen Ordung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit*, *SSR* 1, 2010, p. 77-78.

Ḥtp(*.t*), « tu as souillé, criminellement, l'émasculé dans la Butte de Bekhekh [20] dans Hétépet », lequel correspond à *ḥ3w.tj-sḫm.t* dans la version en proto-démotique :  , *nk=k ḥ3w.tj-sḫm.t* (*m*) *ḫwr m Pr-b3.w n Ḥtp*(*.t*), « tu as violé [21] l'eunuque dans la demeure des *baou* d'Hétépet ». M. Depauw, *op. cit.*, p. 51 a montré que *ḥ3w.tj-sḫm.t* désignait assez vraisemblablement un eunuque. Dans ce passage des *Urk.* VI, se pourrait-il que le *ḫm.tj* / *ḥ3w.tj-sḫm.t* soit un membre d'une corporation d'eunuques, comme il en existait peut-être à Abydos [22], et que le crime de Seth ait pu consister en le viol d'un de ses membres ?

(c) *nn m33=k ḳrs Wsir nn h3=k r nšm.t wr.t.*

Ḳrs : le déterminatif employé,  , suggère de comprendre ici le verbe « enterrer », de préférence au substantif *ḳrs.t*, « sépulture » [23].

Une telle interdiction adressée à Seth de voir l'enterrement d'Osiris rappelle le fait qu'ayant voulu profaner la dépouille d'Osiris [24] et sa sépulture héliopolitaine [25], il lui est défendu, comme à tous les dieux qui ne participent pas à sa protection et aux rites funéraires, de regarder son cadavre [26], comme le précise d'ailleurs l'*incipit* du *Livre de protéger la barque Néchémet* [27], récité à l'occasion des sorties processionnelles du dieu martyrisé [28] :  , *ḫr ḥr ḥr=k m nw r ḫ3.t*, « Tombe sur ta face ! Ne regarde pas le cadavre ! » (*Dendara* X, 296, 11-12 = pMMA35.9.21, col. 33, 1), mais aussi dans le texte qui accompagne un génie de Pharbaïtos (*Si3-m-ḥ*, n° 21) [29] :  , *ḫr.n=i Stḫ ḥr ḥr=f m nw r ḫ3.t=f*, « Je renverse Seth sur sa face lorsqu'il regarde son (= Osiris) [30] cadavre » (*Dendara* X, 99, 10-11). On combat

---

[20] *Bḫḥ*, litt. le « feu crachotant » : Chr. CANNUYER, « Recherches sur l'onomasiologie du feu en Ancien Égyptien », *ZÄS* 117, 1990, p. 109. Sur le toponyme, héliopolitain dans le contexte présent, voir D. MEEKS, *op. cit.*, p. 63-64, n. 94 et p. 196.

[21] Litt. « accouplé (*nk*) avec violence ([*m*] *ḫwr*) ». *M ḫwr* est un renforcement qui connote une idée de violence : P. VERNUS, « Littérature et autobiographie. Les inscriptions de *S3-Mwt* surnommé *Kyky* », *RdE* 30, 1978, p. 125, n. 61.

[22] Cf. les remarques d'A. LEAHY, « Text and Image in funerary identity at Abydos in the early seventh century BC », *Imago Ægypti* 3, 2011, p. 65-66, et n. 66 ; *id.*, « Kushites at Abydos: The Royal Family and Beyond », dans E. Pischikova, J. Budka, K. Griffin (éd.), *Thebes in the First Millennium BC*, Cambridge, 2014, p. 86, n. 112.

[23] Voir I. REGEN, « À propos du sens de *qrs* 'enterrer' », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, *CENiM* 2, 2009, vol. II, p. 387-399.

[24] J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 103-104 et 113.

[25] pHarris 501 (pBM 10042) r° VIII, 9 – IX, 14 : Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* VII, 1999, p. 45-46. Voir aussi D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 172-173.

[26] H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418)*, *OLA* 70, 1996, p. 163 et n. 817 ; *Urk.* VI, 125, 9-12 (V. ALTMANN, *op. cit.*, p. 105). Voir aussi Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch* ḫ3t nḥḥ pḥ.wy ḏt *und verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994, p. 86-88 (qui ne partage pas l'analyse d'ABD EL-MOHSEN BAKIR, *The Cairo Calendar*, Le Caire, 1966, p. 69, n. 7, qui estime pour sa part que le passage en question évoque Seth). Sur ce thème de l'invisibilité d'Osiris : D. MEEKS, *op. cit.*, p. 280-281.

[27] J.-Cl. GOYON, « Textes mythologiques I. 'Le livre de protéger la barque du dieu' », *Kêmi* XIX, 1969, p. 23-65 ; *id.*, *Le papyrus d'Imouthès*, p. 75-81 ; *Dendara* X, 296, 10 – 299, 11.

[28] P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BiEtud* 37, 1962, p. 21, 23 et 24.

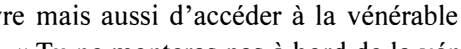
[29] J.-Cl. GOYON, *Les dieux gardiens et la genèse des temples*, *BiEtud* 93, 1985, p. 296-298. Rappelons que la seule numérotation correcte des génies de Pharbaïthos est celle donnée par S. CAUVILLE, « À propos des 77 génies de Pharbaïthos », *BIFAO* 90, 1990, p. 115-133.

[30] J.-Cl. GOYON, *loc. cit.*, comprend autrement, il considère que le suffixe *=f* renvoie à Seth lui-même, ce qui ne donne pas un sens satisfaisant ; voir S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* I. *Transcription et traduction*, *BiEtud* 117, 1997, p. 55.

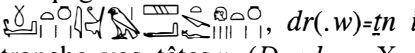
également, dans le *Rituel de repousser le Mauvais* [31], la possibilité de révéler à Seth le contenu du « coffre d'Héliopolis », lequel contient le cadavre d'Osiris [32].

Le dieu maudit est, à l'occasion, qualifié de *ḫm-mɜɜ*, c'est-à-dire d'« aveugle » [33], et il est combattu sous ce nom par deux des génies de Pharbaïtos qui protègent Osiris (*Ptr*, n° 9 et *Šɜs*, n° 52) [34].

Nšm.t wr.t désigne la barque processionnelle d'Osiris, autrement appelée simplement *nšm.t*. On sait qu'une navigation du dieu dans cette barque, vers Abydos, se déroulait le 25 khoiak [35].

Hɜ est le verbe le plus couramment employé pour exprimer l'accès à la barque *nšm.t* [36]. Comme dans le papyrus de Brooklyn, le *Livre de protéger la barque Néchémet* interdit à Seth de regarder le cadavre mais aussi d'accéder à la vénérable barque *nšm.t* :  , *n hɜ=k r nšm.t wr.t*, « Tu ne monteras pas à bord de la vénérable barque Néchémet » (*Dendara* X, 297, 3 = pMMA35.9.21, col. 33, 10).

(d) *šᶜd tp=k n ᶜḥᶜ=k*.

Šᶜd [37] *tp*, « trancher la tête », est l'un des actes accomplis par Horus contre Seth et ses compagnons dans le *Livre de protéger la barque Néchémet* déjà évoqué :  , *dr(.w)=ṯn in Ḥr šᶜd=f tp.w=ṯn,* « vous êtes repoussés par Horus qui tranche vos têtes » (*Dendara* X, 298, 1 = pMMA35.9.21, col. 35, 11-12). Par ailleurs, les figurations d'ennemis prisonniers dont les têtes ont été tranchées ne manquent pas [38], on songe, notamment, à ceux représentés aux cinquièmes registres de la première et de la deuxième section du *Livre des cavernes* [39], par exemple dans la tombe de Ramsès VI [40].

Trancher la tête, un acte souvent appelé *ḥsḳ* en égyptien [41], est aussi un des châtiments infligé au condamné à mort [42]. Notons que la décapitation est également associée au félidé Mafdet [43], dont nous aurons à reparler plus loin dans le commentaire général.

---

[31] *Urk.* VI, 85, 13-22 et 125, 9-12 : J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », dans *AnnEPHE V^e section SR* 89, 1980-1981, p. 70 (= *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne*, *OLA* 224, 2013, p. 41).

[32] D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 172-173.

[33] *Dendara* X, 96, 8 ; 107, 9 et *Edfou* IV, 107, 9 ; 263, 9 ; V, 296, 9. Le *Wörterbuch* (III, 280, 9) suggère de rapprocher ce terme de *ḫmɜɜ* (*Wb* III, 281, 13), lequel désigne un état maladif, mal précisé (H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte* II, *Grundriß* VII, Berlin, 1962, p. 657 : « krankhafter Zustand » ; D. MEEKS, *AnLex* 77.3077 : « se rider [?] »), ce qui a généralement été admis : H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 149, n. 12 ; J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 351, n. 4-5 qui propose de traduire *ḫm-mɜɜ* par « convulsionnaire [?] », analyse retenue par P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1999, p. 727. Le sens d'« aveugle » (litt. « qui ignore la vue ») est celui qui convient le mieux comme S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* III. *Index*, *BiEtud* 119, 1997, p. 423 et Chr. Leitz (dir.), *LGG* V, 733a, *s. v.* « *Ḫm-mɜɜ* », proposent de le comprendre.

[34] J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 294-295 et 350-352.

[35] P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BiEtud* 37, 1962, p. 18-19 ; C. GRAINDORGE-HEREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* IV/28, 1994, p. 222-228 ; M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 142, n. (a).

[36] Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 100 et n. 10.

[37] *Wb* IV, 422, 3 ; J. ZANDEE, *Death as an Enemy according to Ancient Egyptian Conceptions*, *SHR* 5, 1960, p. 154.

[38] J. ZANDEE, *op. cit.*, p. 149-150.

[39] *Ibid.*

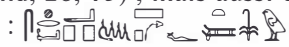
[40] A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI*, *Egyptian Religious Texts and Representations* I, *BollSer* XL, 1954, vol. I, p. 52-53, fig. 10 ; p. 54 et 64, fig. 11 et vol. II, pl. 8, 12.

[41] *Wb* III, 168, 14 ; J. ZANDEE, *loc. cit.*

L'emploi du verbe *ḥ*ʿ, « se dresser, se tenir debout, se lever » ne manque pas d'évoquer le souhait de tous les défunts de se lever à l'image d'Osiris, dont le « redressement » est un préalable à sa renaissance, selon un rituel lié à la panégyrie du 26 khoiak [44]. C'est précisément sa capacité à renaître que l'on nie à Seth et à ses compagnons en leur tranchant la tête, les empêchant par la même occasion de se (re)lever pour recevoir les rayons vivifiants du soleil matinal.

Mais on ne manquera pas de noter également que « celui à la tête dressée » (*ḏsr-tp*), généralement un serpent [45], est précisément l'agresseur d'Horus l'enfant dans une stèle d'Horus sur les crocodiles (Turin 3030) [46].

(e) *šp=k r ḫft-ḥr=k nn hɜ=k r s.t tn ḥnʿ ḫrd.w=s.*

Šp, « s'écouler, tomber (à terre) », outre les textes médicaux [47] et magiques [48], est notamment employé pour qualifier l'état dans lequel se trouve l'ennemi de Rê, Apophis [49]. Ainsi, dans le pBremner-Rhind, on dit de lui :  , *nn wn šw.t=k ʿɜpp ḫft n Rʿ šp=k sbi*, « ton ombre n'existe plus Apophis, ennemi de Rê et tu tombes (à terre) ennemi ! » (pBremner-Rhind, 26, 17), var. :  , *nn wn šw.t=f m pt m tɜ ʿɜpp ḫft n Rʿ šp=k*, « son ombre n'existe plus dans le ciel et sur la terre, Apophis, ennemi de Rê et tu tombes (à terre) » (pBremner-Rhind, 26, 19-20) ; ou bien :  , *šp=k ḫr.tw ʿɜpp mɜʿ-ḫrw Rʿ r=k ʿɜpp sp-fdw*, « Tu tombes (à terre), renversé, Apophis et Rê triomphe de toi à quatre reprises, Apophis ! » (pBremner-Rhind, 28, 15) ; mais aussi dans des textes de l'édifice de Taharqa, près du lac sacré de Karnak [50] :  , *sḫr(.w) ʿɜpp šp=f tm sw*, « Apophis est renversé, il est tombé (à terre), il est anéanti ! ».

Hɜ(j) peut recouvrir le sens d'« attaquer », « agresser » ou de « fondre sur » : *Wb* II, 475, 1-3 ; A.H. Gardiner, « Piankhi's Instructions to his Army », *JEA* 21, 1935, p. 221 (b) ; un sens que N.-Chr. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ankh)y au Musée du Caire*, *MIFAO* 105, 1981, p. 28-30, n. 61, réfute à tort. En effet, c'est bien celui qu'il a en Sinouhé B53 et B60-61 et également en *CT* III, 90[f] :  , *hɜ.n=f Pwn.t rd.n=f ḥ*ʿ(.w) *n=i ḫɜ.w*,

---

[42] W. Boochs, dans *LÄ* VI, 69, *s. v.* « Strafen » ; W. Helck, dans *LÄ* II, 1219, *s. v.* « Hinrichtungsgerät » ; J. Capart, « Note sur la décapitation en Égypte », *ZÄS* 36, 1898, p. 125-126 ; W. Boochs, *Strafrechtliche Aspekte im altägyptischen Recht*, Sank Augustin, 1993, p. 77-78 ; R. Müller-Wollermann, *Vergehen und Strafen. Zur Sanktionierung abweichenden Verhaltens im alten Ägypten*, *ProblÄg* 21, 2004, p. 197-198 ; *ead.*, « Todesstrafe und Folter im pharaonischen Ägypten », dans R. Rollinger, M. Lang, H. Barta (éd.), *Strafe und Strafrecht in den antiken Welten : unter Berücksichtigung von Todesstrafe, Hinrichtung und peinlicher Befragung*, Wiesbaden, 2012, p. 147-161.

[43] W. Helck, dans *LÄ* II, 1219, *s. v.* « Hinrichtungsgerät » et *e.g.* : *LdM* 149, à propos de la septième butte, on évoque le serpent Rerek, et le défunt proclame : *ḫw=kwi ḥsḳ tp=k in Mɜfd.t*, « je suis protégé car ta (= serpent Rerek) tête a été tranchée par Mafdet ! ».

[44] P. Koemoth, « Le rite de redresser Osiris », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, *OLA* 55, 1993, p. 157-174.

[45] Chr. Leitz (dir.), *LGG* VII, 665c-666b, *s. v.* « *Ḏsr-tp* ».

[46] L. Kakosy, *Egyptian Healing Statues in Three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, *CMET* 9, 1999, p. 80-81 ; J.-Cl. Goyon, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*, *SSR* 5, 2012, p. 63.

[47] H. von Deines, W. Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte* II, *Grundriß* VII, Berlin, 1962, p. 844.

[48] A.H. Gardiner, *Chester Beatty Gift*, *HPBM* 3, 1935, vol. I, p. 56, n. 2 ; J.Fr. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, *OMRO* 51, 1971, p. 17 (spell n° 5, r° 3, 2 – 3, 3).

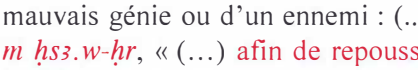
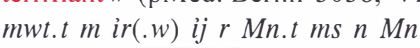
[49] *Wb* IV, 444, 5.

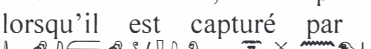
[50] R.A. Parker, J. Leclant, J.-Cl. Goyon, *op. cit.*, pl. 36, col. 31.

« Il avait attaqué Pount et il avait fait que des milliers se dressent pour moi » et dans l'hymne de la stèle Louvre C30 v°, l. 9-10 :  , *hз=f Mḏз*(*.w*), « qui attaque les Médjaïous » (= hymne du pBoulaq XVII, 2, 4) [51] ; voir également H. von Deines, W. Westendorf, *Wörterbuch der medizinischen Texte* II, *Grundriß* VII, Berlin, 1962, p. 561 ; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 597.

Il faut surtout relever que *hзj* (*iwr*) peut aussi recouvrir le sens de « avorter/faire avorter » [52]. C'est ainsi un des méfaits dénoncés lors du « scandale d'Éléphantine » [53] :  , *sḫз r pз dì.t ì-ìr=f hзj pз ìwr n ʿnḫ.t-n-niw.t Tз-rp*(*j.t*), « Mémorandum au sujet du fait qu'il a fait avorter la citadine Tarép(yt) » (pTurin 1887 v°, III, 1) [54] et, dans le traité de thanatologie de Turin, c'est une des très nombreuses morts dont on cherche à se prémunir :  , *mwt n hзj* {*m*} *ìwr*, « mort d'avortement » (pTurin CGT 54050, v° III, 10-11) [55] et on se demandera si ce n'est pas le sens qu'a ce terme sur la stèle Bankes VII, l. 4 (= K*RI* III, 829, 1) :  , *nn hзj st ḏw.wt ms n ms*, « les douleurs ne la font pas avorter, enfant après enfant ». Ce sens de *hзj* convient particulièrement bien au contexte de notre passage.

(f) *ìj*(*.w*) *r ḫrw n ìm.*

L'épithète qui désigne le dieu qui vient à l'appel est généralement construite avec la préposition *ḥr* : Chr. Leitz (dir.), *LGG* I, 126c-127a. *ʾIj*, construit avec la préposition *r*, peut avoir le sens de « venir agressivement contre quelqu'un » (*Wb* I, 37, 10), notamment en parlant, comme ici, d'un mauvais génie ou d'un ennemi : (...)  , (...) *r dr ḫrwj ìj r s m ḥsз.w-ḥr*, « (…) afin de repousser l'adversaire qui vient contre un homme, avec un visage terrifiant » (pMéd. Berlin 3038, VIII, 8) ou  , *ì mwt mwt.t m ìr*(*.w*) *ìj r Mn.t ms n Mn.t*, « Ô le mort, la morte, ne viens pas contre Unetelle née d'Unetelle » (pMag. Turin 54050, r° V, 1) [56].

Ḫrw n ìm : comparer avec pLeyde I 348, r° I, 2 [57] :  , *kj rз ḫrw ìmw m p.t ḫnnw m tз*, « Autre formule : un gémissement est dans le ciel, le désordre sur la terre » ; voir également *Edfou* VI, 67, 1 :  , *ḫrw ìm m p.t rsj.t ʿnw m p.t mḥ.t*, « un gémissement est dans le ciel méridional, une imploration est dans le ciel septentrional », et Seth pousse un *ḫrw ìm* lorsqu'il est capturé par Horus dans le même passage (*Edfou* VI, 67, 1-2) :  , *ḫrw ìm n sn=ṯ Stḫ nḏr*(*.w*) *n sз=ṯ Ḥr*, « le gémissement de ton frère Seth, capturé par ton fils Horus ».

Dans le passage du papyrus de Brooklyn, on comprendra que « celui qui vient (agressivement) contre (celle qui) gémit » désigne Seth/Apophis ou l'un de ses émissaires.

---

[51] M.M. Luiselli, *Der Amun-Re Hymnus des P.Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, *KÄT* 14, 2004, p. 8, 52 qui comprend autrement.

[52] *Wb* II, 473, 15 ; H. Te Velde, *op. cit.*, p. 28-29 ; Y. Koenig, « Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44 », *BIFAO* 99, 1999, p. 267, n. t (où on corrigera les *ḥ* en *h*).

[53] P. Vernus, *Affaires et scandales sous les Ramsès*, Paris, 1993, p. 123-140, en particulier p. 126.

[54] A.H. Gardiner, *Ramesside Administrative Documents*, Oxford, 1948, p. 81.

[55] A. Roccati, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *AnOr* 56, 2011, p. 31 et 171 ; J.Fr. Borghouts, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, 1978, p. 9.

[56] A. Roccati, *op. cit.*, p. 26, 87.

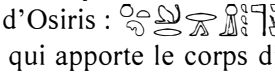
[57] J.Fr. Borghouts, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, p. 15 et n. 1, p. 35.

Les bruits ou sons *ḫrw* qui se produisent dans le monde inférieur sont également bien attestés, notamment dans le *Livre des cavernes* [58].

(g) *pr ḫt r=k ḫft pfi mwt mwt.t ḏȝ ḏȝ.t ḥmw.t-rȝ.*

Pfi / pf.t peut désigner dans ce contexte énumératif l'ennemi féminin : A.H. Gardiner, *Chester Beatty Gift, HPBM* III, 1935, vol. I, p. 125, n. 2 ; Y. Koenig, « Les effrois de Kenikerkhepeshef (P. Deir el-Médineh 40) », *RdE* 33, 1981, p. 30, n. (b) ; *id.*, « Le contre-envoûtement de Ta-i-di-Imen (Pap. Deir el-Médineh 44), *BIFAO* 99, 1999, p. 266-267, n. (s) ; *id.*, « Le papyrus de Moutemheb », *BIFAO* 104, 2004, p. 292, n. (b) ; G. Vittmann, « Ein Amulett aus der Spätzeit zum Schutz gegen Feinde », *ZÄS* 111, 1984, p. 169, n. (v) ; I. Guermeur, « À propos d'un passage du papyrus médico-magique de Brooklyn 47.218.2 (x+III, 9 - x+IV, 2) », dans Chr. Zivie-Coche, I. Guermeur (éd.), « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, *BEHE – Sciences religieuses* 156, 2012, vol. I, p. 544, n. (b).

(h) *wsḫ.t štȝ.t.*

Le terme *wsḫ.t*, qui désigne une cour ou une salle à colonnes, en particulier dans un temple, est bien connu, c'est un lieu où l'on disposait les offrandes [59]. Cependant, l'*wsḫ.t štȝ.t* est pour sa part mal attestée. On en trouve toutefois une mention remarquable dans le temple d'Edfou, dans la longue litanie donnant les noms du « Maître des dieux (= Horus Béhédéty) » en Haute et Basse-Égypte, dans un passage qui concerne la sépat memphite, où l'on dit d'Horus Béhédéty, ici assimilé au taureau Apis qui transporte la momie d'Osiris :  , *ntk pḥrr inj ḥr nṯr(.j) ḫb.tw m wsḫ.t štȝ.t*, « Tu es le coureur qui apporte le corps divin, purifié, dans la salle inconnaissable » (*Edfou* VIII, 7, 6-7). Dans cet extrait, l'*wsḫ.t štȝ.t* pourrait désigner la sépulture d'Osiris.

Notons aussi deux *wsḫ.t* éminemment connues et particulièrement liées au jugement par un tribunal divin du défunt ou du conflit opposant Osiris/Horus à Seth : l'*wsḫ.t mȝʿ.tj* [60] et l'*wsḫ.t Gb* [61]. Se pourrait-il que l'*wsḫ.t štȝ.t*, désigne le même type d'espace, avec des fonctions comparables ? On comprendrait alors que l'ennemi de la parturiente est jugé et annihilé dans cet espace dévolu à la réunion d'un tribunal et synonyme donc de sa défaite.

(i) *dr.n ṯw mjw.t ḥm.t* [62] *ḥm.n ṯw bjk šp=k tm ṯw mwt mwt.t ḥmw.t-rȝ.*

miw.t ḥm.t (ou *id.t*), lit. « chat femelle » : on sait que dans plusieurs cas de noms d'animaux, l'emploi du déterminant féminin *.t* tend à s'imposer comme forme standard et à remplacer

[58] C. MANASSA, « Sounds of the Netherworld », dans B. Rothöhler, A. Manisali (éd.), *Mythos und Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag*, *Religionswissenschaft Forschung und Wissenschaft* 5, Berlin, 2008, p. 109-135 (je remercie Isabelle Régen qui m'a amicalement signalé cet article).

[59] P. VERNUS, « Études de philologie et de linguistique (VI). – XVIII : La déesse dangereuse et le rituel de protéger la ville au début de la XII[e] dynastie », *RdE* 38, 1987, p. 165, n. h ; Fr.-R. HERBIN, « Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du *Livre des respirations fait par Isis* (P. Louvre N 3121, N3083, et N 3166) », *RdE* 50, 1999, p. 194 ; H. ERNST, « Der Kult in den Opferhöfen der Totentempel des Alten und Mittleren Reiches », *SAK* 29, 2001, p. 41-53.

[60] Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 177 et 183.

[61] *Id.*, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (*P. Vatican Inv. 38608*) », *RdE* 54, 2003, p. 104-105 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 81, n. 190, p. 185, n. 137.

[62] Une lecture *id.t* n'est pas à exclure : A.H. GARDINER, *AEO* II, 258*-261* ; Ph. COLLOMBERT, « Quelques précisions sur la lecture et la signification du mot  », *RdE* 46, 1995, p. 206, n. 19. Voir cependant les remarques de P. VERNUS, « Noms d'animaux et distinction sexuelle », dans G. Moers *et al.* (éd.), *jn.t ḏr.w. Festschrift für Friedrich Junge*, Göttingen, 2006, vol. II, p. 693-694, n. 3.

l'ancienne forme masculine, comme Pascal Vernus l'a montré [63] : *mỉw.t* n'étant plus ressenti comme du féminin, on emploi l'adjectif *ḥm.t* (ou *ỉd.t*) comme complément de détermination du genre. On relèvera que dans les deux exemples du mot *mỉw.t* de ce passage (ici et ci-après), seul le premier est surdéterminé féminenement par l'emploi du complément *ḥm.t* (ou *ỉd.t*) [64].

Une tentative d'explication du choix de ces deux animaux, la chatte et le faucon est avancée plus loin dans le commentaire général.

(j) *ḏd mdw ḥr bỉk mỉw.t wḏȝ.t n.t ṯḥn(.t).*

Je comprends ici *wḏȝ.t* comme une désignation de l'« amulette » en général [65] de préférence à l'œil-*oudjat* en tant qu'amulette, en effet, dans le texte de la formule qui précède, il n'est question que d'un faucon et d'une chatte, pas de ce symbole de protection. On comprendra qu'il s'agit de réciter le texte sur un chat et un faucon sous forme d'amulettes en *ṯḥn.t*, c'est-à-dire en faïence [66].

On relèvera également que, dans la *Cérémonie de protéger la Maison* (*stp-sȝ*), on mentionne trois amulettes en faïence figurant un faucon, Mafdet et un lion :  , *bỉk Mȝfd.t ḥnᶜ mȝỉ n ṯḥn.t ỉr=w sȝ=k wḥm=w mk.t=k*, « un faucon, une Mafdet et un lion, en faïence, font ta protection et renouvellent ta garde » (*Edfou* VI, 145, 5-6). On retrouve dans le rituel de la *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel an* du pBrooklyn 47.218.50, col. XX[2-3], une nouvelle mention de ces amulettes [67] :  , *ms wḏȝ.w n ms ȝpd.w dỉ r ḫḫ n* [*pr-ᶜȝ ᶜ.w.s.*] *bỉk n nwb nrj.t n ṯḥn(.t) mỉw.t n mſk(.t)*, « apporter les amulettes (du rite) d'amener les oiseaux. Mettre au cou de [pharaon, v.s.f], (à savoir) un faucon en or, un vautour en faïence et une chatte en turquoise ».

(k) *mnḫ(.w) ḥr ᶜȝ.t n.t ỉdmj.t.*

Le sens « enfiler, lier, assembler » du mot *mnḫ*, notamment en parlant des amulettes, est bien établi [68].

Le terme *ᶜȝ.t*, d'abord de genre masculin à l'Ancien Empire, compris comme un féminin par la suite [69], désigne la bandelette ou le fil sur lequel on enfile les amulettes [70].

---

[63] P. VERNUS, *op. cit.*, p. 696-698 ; *id.*, « Les animaux dans la langue égyptienne », dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 82-83. Voir aussi S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum nos 47.218.48 et 85*, *BiGen* 11, 1989, p. 95-96.

[64] Voir l'exemple comparable de la stèle Oxford, Ashmolean Museum 1961.232, mentionnée par P. VERNUS, *op. cit.*, p. 697 et n. 31.

[65] *Wb* I, 401, 10-11 ; H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte* I, *Grundriß* VII, Berlin, 1962, p. 238 ; E. EDEL, *Neue Deutungen keilschriftlicher Umschreibungen ägyptischer Wörter und Personennamen*, *SÖAWW* 375, 1980, p. 13 ; D. MEEKS, *AnLex* 78.1169 et 79.0815 ; A. PRIES, *Das nächtliche Stundenritual zum Schutz des Königs und verwandte Kompositionene*, *SAGA* 27, 2009, p. 40, n. 212.

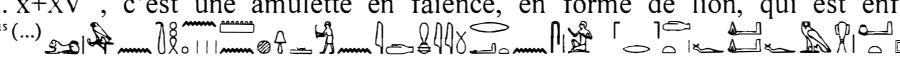
[66] J.R. HARRIS, *Lexicographical Studies in Ancient Egyptian Materials*, Berlin, 1961, p. 135-138 ; S.H. AUFRERE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BiEtud* 105, 1991, p. 521-537 (en part. p. 530-531 pour son usage en magie) ; P.T. NICHOLSON, E. PELTENBURG, « Egyptian faience », dans P.T. Nicholson, I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 2000, p. 177-194 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 89, n. 233.

[67] J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, *BiEtud* 52, 1972, p. 78 et *id.*, *WilbMon* VII, Brooklyn, 1974, pl. XIV.

[68] *Wb* II, 87, 9 ; P. WILSON, *Ptolemaic Lexikon*, p. 435.

[69] À moins qu'il ne s'agisse de deux termes distincts : E. EDEL, « Beiträge zum ägyptischen Lexikon VI. », *ZÄS* 102, 1975, p. 13-14 ; J.Fr. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, p. 59, n. 66.

[70] E. EDEL, *op. cit.*, p. 13-17 ; J.Fr. BORGHOUTS, *loc. cit.* ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 135.

Ce fil est ici dit être en *idmj.t*, c'est-à-dire fait à partir d'une étoffe, généralement de couleur rouge [71], voire rouge sombre [72], mais pas exclusivement [73], que l'on employait dans divers contextes, essentiellement rituels et magiques [74]. Dans le pBrooklyn 47.218.138, à la col. x+XV[15], c'est une amulette en faïence, en forme de lion, qui est enfilée sur l'*idmj* :  , *rw n ṯḥn.t mnḫ(.w) n idmj rdi.t n s r ḏr.t=f r dd=f m sꜣ ḥnk.t*, « (formule à prononcer sur) un lion en faïence, lié à une bandelette rouge. Donner au patient pour sa main, afin qu'il (en) fasse une protection de la chambre à coucher » [75].

La couleur rouge est ambivalente du point de vue symbolique, tout à la fois la couleur de l'ennemi et un médium pour s'en protéger [76], c'est aussi une couleur au caractère solaire indéniable [77], c'est pourquoi le tissu *idmj* est réputé, dans certains rituels, procurer la liberté de mouvement au défunt dont on en bandelette les pieds [78].

(l) *di(.w) n s.t r pḥ=s.*

L'anus, dans l'étiologie égyptienne, est considéré comme une voie d'accès naturelle des agents pathogènes qui provoquent troubles, désordres, maux et maladies [79]. C'est aussi par là que pénètrent incubes et succubes, pendant les sommeil des patients. On comprend dès lors pourquoi l'amulette doit y être placée, dans un premier temps à tout le moins.

---

[71] P. POSENER-KRIEGER, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)*, *BiEtud* 65, 1976, vol. II, p. 342 ; D. MEEKS, *AnLex* 77.0533, 78.0583 et 79.0387 ; H. WILLEMS, *The Coffin of Heqata (Cairo* JdE *36418)*, *OLA* 70, 1996, p. 65-66 ; R. GERMER, *Die Textilfärberei und die Verwendung gefärbter Textilien im alten Ägypten*, *ÄgAbh* 53, 1992, p. 130-131 ; P. WILSON, *op. cit.*, p. 126-127.

[72] ERICHSEN, *DG*, p. 47 ; M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *CDPBM* III, 1987, p. 93 ; *id.*, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 93-94.

[73] P. POSENER-KRIEGER, *loc. cit.* ; H. WILLEMS, *loc. cit.*

[74] *Wb* I, 153, 16-18 ; Ph. DERCHAIN, *Le papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, *MARB* 58, 1965, p. 137, 149-150 ; R.L. VOS, *The Apis Embalming Ritual (P. Vindob. 3873)*, *OLA* 50, 1993, p. 331 ; S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes* 2. *Commentaire*, *BiEtud* 18, 1997, p. 111, n. 246 ; Fr. SERVAJEAN, « Le tissage de l'œil d'Horus et les trois registres de l'offrande. À propos de la formule 608 des *Textes des Sarcophages* », *BIFAO* 104, 2004, p. 547-548 ; U. RUMMEL, « Weihrauch, Salböl und Leinen: Balsamierungsmaterialien als Medium der Erneuerung im Sedfest », *SAK* 34, 2006, p. 381-407.

[75] J.-Cl. GOYON, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*, *SSR* 5, 2012, p. 109.

[76] E. BRUNNER-TRAUT, dans *LÄ* II, col. 124-125, *s. v.* « Farben » ; H. KEES, *Farbensymbolik in ägyptischen religiösen Texten*, *NAWG* 11, 1943, p. 446-464 ; G. POSENER, « Les signes noirs dans les rubriques », *JEA* 35, 1949, p. 77-81 ; W. SCHENKEL, « Die Farben in ägyptischer Kunst und Sprache », *ZÄS* 88, 1963, p. 131-147 ; J. YOYOTTE, « Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain », dans *AnnEPHE V^e section SR* 89, 1980-1981, p. 44-45 (= *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne*, *OLA* 224, 2013, p. 15-16) ; J.G. GRIFFITHS, « The Symbolism of Red in Egyptian Religion », dans *Ex Orbe Religionum : Studia Geo Widengren*, *SHR* 21, 1972, p. 81-90 ; R.Kr. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, 1993, p. 147-148 ; B. MATHIEU, « Les couleurs dans les Textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 36-37 ; S. DONNAT, « L'enfant chétif d'une femme-séthienne, ou le nouveau-né solaire d'une mère divine ? À propos de *ḥm.t dšr.t* et *ḫprw* dans *Mutter und Kind* (formule V) », *RdE* 63, 2012, p. 83-84 et 97-100.

[77] S. DONNAT, *loc. cit.*

[78] M. SMITH, *Papyrus Harkness*, p. 94.

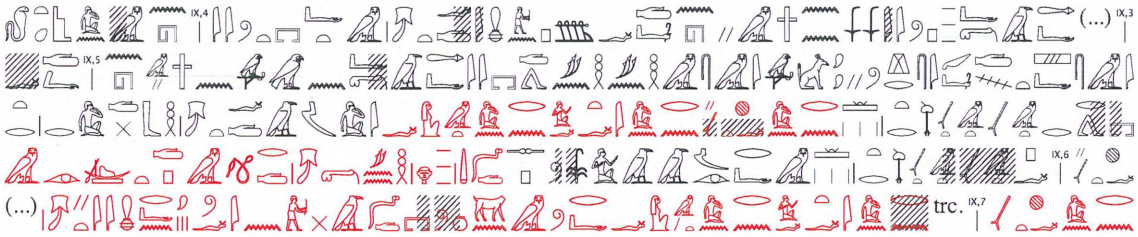
[79] J. YOYOTTE, « Une théorie étiologique des médecins égyptiens », *Kêmi* XVIII, 1968, p. 79-84 ; H. VON STADEN, *Herophilus. The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge, 1989, p. 11-13 ; Th. BARDINET, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, 1995, p. 118-120.

Commentaire général

Dans l'extrait du papyrus de Brooklyn 47.218.2 que nous venons de lire, l'action néfaste de Seth, ici plus ou moins confondu avec Apophis [80], est combattue grâce aux potentiels salvateurs d'une chatte et d'un faucon, ce qui, selon le principe du *similia similibus*, ou de la *Simile-Magie* de Rothschuh, se retrouve parfaitement exprimé dans la prescription qui veut que l'on place une amulette en faïence, composée d'un faucon et d'une chatte, là où l'étiologie égyptienne situait précisément l'accès principal des agents mortifères : l'anus.

Seth, agent de mort et de stérilité, dont l'infertilité [81] et l'émasculation [82] sont bien attestées, exerce souvent ses méfaits, dans ce genre de circonstances, par l'intermédiaire d'émissaires, tels des incubes, mais il peut aussi à l'occasion agir directement. Le viol étant son comportement sexuel le mieux attesté [83], on peut se demander si ce n'est pas cette conduite et ses conséquences funestes qui sont redoutées ici et qui provoquent des troubles dont on cherche à prémunir la parturiente. Ceci expliquerait, par une sorte de prétérition, pourquoi on n'évoque pas le mal redouté mais que l'on rappelle la castration de Seth. Cette émasculation justifiant la nécessité de recourir à un faucon, le rapace étant l'incarnation d'Horus qui, lui-même violé par son oncle, l'a émasculé, selon l'épisode bien connu du mythe, et qui a triomphé de lui.

Le second acteur du drame est un félin, dont on précise qu'il s'agit d'une chatte. Le rapport entre la prévention d'une fausse-couche ou d'un avortement, c'est-à-dire la protection de la femme enceinte, et l'action d'un félin se retrouve dans un texte plus ancien, auquel il peut être comparé ; il s'agit d'une formule conservée dans le papyrus médical de Londres (pBM 10059), qui date du Nouvel Empire, formule n° 28 (= Wreszinski n° 38), col. IX, l. 3-7 [84] :



« Ce sperme (nocif) [85] c'est celui de 'Celui-qui-est-dans-sa-fureur' [86] que Mafdet a reçu dans cette pièce, où Isis s'est réjouie et où les testicules de Seth ont été coupés. Ne sois pas retenu,

---

[80] Le caractère typhonien qu'acquiert Seth, notamment à partir de la Troisième Période intermédiaire, le fait ici confondre avec Apophis, ce qui est un phénomène bien attesté : J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 44-48, 79, n. 266 et 90 (= *Opera Selecta*, p. 15-18, 50-51 et 62) ; *id.*, « Apophis et la Montagne Rouge », *RdE* 30, 1978, p. 147-150.

[81] Dieu des pays désertiques, il semble aussi être une divinité sans descendance : si Anubis est souvent qualifié de « fils de Nephthys », il n'est pas celui de Seth (H. TE VELDE, *Seth*, p. 54-56), mais celui de Rê (*CT* VII, 112h-m) ou d'Osiris (J.-Cl. GRENIER, *Anubis alexandrin et romain*, *EPRO* 57, 1977, p. 18-22). Seul le sinistre Mâga, déjà plus ou moins identifié à lui, est à l'occasion qualifié de « fils de Seth » : Chr. Leitz (dir.), *LGG* VI, 95c, *s. v.* « *Sȝ-Sth* ».

[82] *Supra* n. **(b)**.

[83] D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 255-256, § 25a et *supra* n. **(b)**.

[84] Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* VII, 1999, p. 68, pl. 34, avec références aux précédentes éditions et traductions, dont W. WRESZINSKI, *Der londoner medizinische Papyrus (Brit. Museum Nr. 10 059) und der Papyrus Hearst in Transkription, Übersetzung und Kommentar*, *Die Medizin der alten Ägypter* II, Leipzig, 1912, p. 155, 197, n° 38. Ajouter Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 489 et W. WESTENDORF, *Handbuch der altägyptischen Medizin*, *HdO* 36, 1999, vol. I, p. 422.

[85] Cf. Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 68, n. 155 ; Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 216 ; K.S. KOLTA, H. TESSENOW, « 'Schmerzen', 'Schmerzstoffe' oder 'Fäulnisprinzip' ? Zur Bedeutung von *whdw*, einem zentralen Terminus der altägyptischen Medizin », *ZÄS* 127, 2000, p. 50, n. 78 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 148, n. 522.

> sors sperme (nocif) d'Horus et de 'Celui-qui-est-dans-sa-fureur' ! Sors contre un mort, une morte et ainsi de suite. (Dire) le nom de l'ennemi, le nom de son père, le nom de sa mère. Ô Mafdet, ouvre largement ta gueule contre cet ennemi, un mort, une morte et ainsi de suite. Ne permets pas que je le voie une (seule) fois [87]. Paroles à réciter sur un phallus d'âne en érection (fait en) gâteau-*dep*, fait au nom de l'ennemi […], le nom de son père, le nom de sa mère. Mettre dans la graisse de viande et donner (à manger) à un chat » [88].

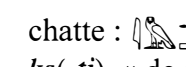
Ici on mentionne aussi l'émasculation de Seth et l'action d'un félin, en l'occurrence Mafdet, à qui l'on donne, sous le nom générique de chat (ou chatte), à dévorer un gâteau en forme de phallus d'âne, c'est-à-dire le sexe de Seth [89], recouvert de graisse animale pour le rendre plus appétant.

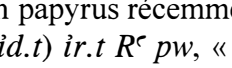
Mafdet [90] – que certains identifient au *Felis chaus nilotica* (syn. *Felis Rüppellii*) [91] ou chat/lynx des marais ou de jungle [92] – est, comme la plupart des félidés, un prédateur occasionnel et opportuniste de serpents [93], à ce titre il est un ennemi d'Apophis, donc dans ce contexte de Seth. On sait aussi qu'elle est un agent de décapitation des ennemis condamnés à mort [94].

On retrouve la mention d'une chatte (peut-être pour Mafdet ?) également aux prises avec un âne, incarnation de Seth, dans un extrait un peu obscur du *Rituel d'abattre le Mauvais*, un passage où l'on évoque à nouveau son activité sexuelle agressive et sa volonté de soumettre la

---

[86] Plutôt une désignation de Seth/Apophis que d'Osiris : Chr. Leitz (dir.), *LGG* I, 239b, *s. v.* « *Jmy-nhd.f* ».
[87] *I.e.* l'incube en rêve : W. Westendorf, *op. cit.*, p. 422, n. 717.
[88] Ou une chatte, étant donné le déterminant du féminin *.t* qui est employé. Voir cependant, la note (**h**) *supra*.
[89] I. Bohms, *Säugetiere in der altägyptischen Literatur*, *Ägyptologie* 2, 2013, p. 66-68.
[90] Fr. Kammerzell, *Panther, Löwe und Sprachentwicklung im Neolithikum. Bemerkungen zur Etymologie des ägyptischen Theonyms Mꜣfd.t, zur Bildung einiger Raubtiernamen im Ägyptischen und zu einzelnen Großkatzenbezeichnungen indoeuropäischer Sprachen*, *LingAeg StudMon* 1, 1994 ; Chr. Leitz (dir.), *LGG* III, 235b-234c, *s. v.* « *Mꜣfdt* » (avec bibliographie) ; ajouter Th. Bardinet, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte ancienne*, *StudPohl SM* 15, 1990, p. 72-76.
[91] Chr. Leitz, « Die Schlangensprüche in den Pyramidentexten », *Orientalia* 65, 1995, p. 387, p. 402. Toutefois, P. Vernus, dans P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 180-182, l'identifie plutôt à la lionne : « selon une étymologie plausible, le nom Mafdet aurait signifié à l'origine 'lionne-qui-arrache' » (p. 182) et J. Yoyotte, dans *ibid.*, p. 518, note : « (…) les documents d'époque archaïque font connaître une obscure déesse, Mafdet, qui faisait partie de la garde rapprochée du roi et qui sera traditionnellement chargée de pouvoirs apotropaïques. L'animal en qui elle s'incarne, et qui n'est visiblement pas un chat, a été interprété par certains savants comme figurant une panthère ou, plutôt, une genette (de la famille des mustélidés !). La bête nommée 'la *mafdet*' n'en sera pas moins considérée aux époques tardives comme une manifestation de Bastet. »
[92] J. Boessneck, *Die Tierwelt des Alten Ägypten untersucht anhand kulturgeschichtlischer und zoologischer Quellen*, *Beck's Archäologische Bibliothek*, Münich, 1988, p. 85, fig. 70 ; J. Malek, *The Cat in Ancien Egypt*, Londres, 1993, p. 23-24 ; D.J. Osborn, J. Osbornova, *The Mammals of Ancient Egypt*, Warminster, 1998, p. 110 ; V. Linseele, W. Van Neer, St. Hendrickx, « Evidence for early cat taming in Egypt », *Journal of Archaeological Science* 34, 2007, p. 2084-2090 (réf. Stéphanie Porcier) ; W.E. De Winton, « Felis chaus and its Allies, with Descriptions of new Subspecies », *The Annals and Magazine of natural history, including zoology, botany, and geology*, VII[th] *Series*, vol. 2, 1898, p. 292 ; M.-P. Gasse (éd.), *Traité de zoologie. Anatomie, systématique, biologie*, vol. XVII, *Mamifères*, Paris, 1955, p. 272-273.
[93] Pour l'agressivité de Mafedt vis-à-vis des serpents : A.H. Gardiner, « The Mansion of Life and the Master of the King's Largess », *JEA* 24, 1938, p. 89-90. Cet aspect du caractère de Mafdet est déjà sensible en *Pyr.* 295 (§ 438a-b) : *stp Mꜣfd.t ir nḥḥ.t in-di=f wḥm=s ir nḥḥ.t ḏsr-tp*, « Mafdet bondira au cou du (serpent) 'Qui-amène-son-venin' et à nouveau au cou du serpent 'Celui-à-la-tête-dressée' » ; voir Chr. Leitz, *op. cit.*, p. 423 et Th. Bardinet, *op. cit.*, p. 72. Rappelons aussi que le sang de chat est utilisé, par un procédé relevant de la dynamoanalogie, dans une formule générale pour soigner de la morsure d'un serpent, quelque soit son espèce : S. Sauneron, *Un traité égyptien d'ophiologie*, p. 122, 190, et n. 2.
[94] Cf. *supra* n. 43.

chatte :  , *ỉmj sỉ(ɜ)d(.w)* [95] *ꜥɜ mỉw.t ḥɜỉ=s r=f pḥ.wj ks(.tj)*, « de sorte que l'âne ne rende pas misérable la chatte (au point) qu'elle lui dévoile (son) derrière prosterné [96] » (*Urk.* VI, 129, 9-12). Un autre passage des *Urk.* VI, 69, 4 met de nouveau en rapport un âne avec un félin [97], toutefois dans un contexte difficilement compréhensible du fait que le verbe principal employé dans la proposition, *bḳḥ*, est un *hapax legomenon*.

Mais revenons à notre texte. Celui-ci n'évoque pas Mafdet, qui peut aussi être assimilée à l'uræus [98], Œil-de-Rê, mais une chatte. Or si « le grand chat » (*mỉw ꜥɜ*), que certains identifient au serval [99], est de loin le mieux attesté parmi les félins comme ennemi d'Apophis [100] — dénotant au passage et au-delà simplement du mythe, l'ophiophagie occasionnelle mais bien établie des félidés —, la chatte est également un adversaire reconnu d'Apophis/Seth [101]. Elle est en effet un animal sacré de la déesse Mout [102], qualifiée à plusieurs reprises d'Œil-de-Rê (le chat est un animal appartenant au monde solaire) [103], comme un papyrus récemment publié, vient précisément le confirmer :  , *mỉw ḥm.t* (ou *ỉd.t*) *ỉr.t Rꜥ pw*, « La chatte : c'est l'Œil-de-Rê » (pHal. Kurth inv. 33) [104] ; elle est donc également une incarnation de l'uræus [105].

---

[95] Je ne comprends pas ici *sỉd*, « humilier » (*Wb* IV, 41, 8), comme V. ALTMANN, *Die Kultfrevel des Seth*, p. 122-123, mais le causatif de *ỉɜd*, « être misérable », ce qui convient mieux à la version en proto-démotique qui donne : *bw ỉrj pɜ ꜥɜ ỉɜd tɜ mỉw(.t)*, « de sorte que l'âne ne rende pas misérable la chatte ». On retrouve cet emploi de *sỉɜd* en *Urk.* VI, 85, 5.

[96] C'est-à-dire une attitude de soumission commune chez les chats, ou bien prête à être violée par Seth.

[97] Dans le chapitre 125 du *LdM*, après les déclarations d'innocence, on évoque une conversation entre l'âne et le chat : *ỉnk wꜥb-rɜ wꜥb-ꜥ.wj ḏd.w n=f ỉj.tw m ḥtp sp-sn ỉn mɜɜ.w sw ḥr-ntj sḏm.n=ỉ mdw pwj ꜥɜ ḏd.n ꜥɜ ḥnꜥ mỉw.t m pr Hɜd-rɜ*, « Je suis quelqu'un à la bouche pure et aux mains propres à qui ceux qui le voient disent 'bienvenue, bienvenue', car j'ai entendu cette grande conversation que l'âne a tenue avec le chat dans la demeure de Celui-qui-ouvre-la-gueule », voir aussi Chr. CANNUYER, « Le génie de Hormin. Le 'scarabée-bouquetin' et le 'Grand Chat-Âne' (TT 359) : deux cas d'hybridation dans la symbolique animalière de l'ancienne Égypte », dans Chr. Cannuyer, A. Tourovets (éd.), *Mélanges d'orientalisme offerts à Janine et Jean-Charles Balty*, *AOB* XXVII, Bruxelles, 2014, p. 55-56 (réf. Fr. Servajean).

[98] *Pyr.* 298 (§ 442a-c) : *ḥꜥ Rꜥ ɜḫ.t=f tp=f ỉr ḫfɜw pn pr m tɜ ḫrj ḏbꜥ.w* (*W.*) *ỉ.šꜥ=f tp=k m ds pn ỉmj ḏr.t Mɜfd.t ḥr*(*-ỉb ḥwt-ꜥnḫ*), « Rê paraît, son uræus sur sa tête, contre ce serpent qui sort de la terre et qui est sous les doigts d'Ounas, il tranchera ta tête au moyen de ce couteau qui est dans la patte de Mafdet, qui est (dans la château-de-vie) » ; voir Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 424-425.

[99] P. MEYRAT, « *Mỉw ꜥɜ* : grand chat ou serval ? », *GottMisz* 224, 2010, p. 87-92.

[100] M. BROZE, « Le chat, le serpent et l'arbre-ished (Chapitre 17 du Livre des Morts) », dans L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les chats divins d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991, p. 109-115 ; J.-P. CORTEGGIANI, « La 'butte de la Décollation' à Héliopolis », *BIFAO* 95, 1995, p. 141-151 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 522-523 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes*, p. 222 ; P. MEYRAT, *loc. cit.* ; Chr. CANNUYER, *op. cit.*, p. 46-49.

[101] G. PINCH, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993, p. 190-194 ; Fr. SERVAJEAN, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna », *BIFAO* 102, 2002, p. 356-358.

[102] H. TE VELDE, « The Cat as Sacred Animal of the Goddess Mut », dans M.S.H.G. Heerma van Voss *et al.* (éd.), *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, *SHR* XLIII, 1982, p. 127-137.

[103] M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS, *De oudste versie van dodenboek 17a. Coffin Texts spreuk 335a*, Leyde, 1963, p. 81.

[104] H.-W. FISCHER-ELFERT, « Weitere Details zur Göttlichkeit der Natur – Fragmente eines späthieratischen Lexikons », *ZÄS* 135, 2008, p. 115-130.

[105] Voir notamment la formule 759 des *Textes des Sarcophages* : *CT* VI, 388o-p ; Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 356-357 et J. YOYOTTE, « Une monumentale litanie de granit : les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse », *BSFE* 87-88, 1980, p. 54-57. Voir aussi le papyrus funéraire mythologique conservé à la Bodleian Library d'Oxford que me signale Stéphane Pasquali, sur une vignette duquel un(e) chat(te) est représenté(e) assis(e) sur un édifice dans lequel on a figuré un œil oudjat. Le chat (ou la chatte), que l'on dit être en lapis-lazuli (*mỉ.t n ḫsbḏ*), y est clairement identifié(e) au soleil : A.M. BLACKMAN,

En tant qu'Œil-de-Rê et uræus, la chatte n'est pas à proprement parler assimilée à Rê lui-même, mais elle en est la protectrice [106] ; c'est vraisemblablement pourquoi elle est, comme Mout et d'autres déesses léonines, un acteur du mythe du retour de la lointaine [107], plus particulièrement dans sa version démotique, le *Mythe de l'œil solaire* [108]. Dans ce texte, on précise à nouveau : *tȝ ỉmj.t tȝ ỉr.t ʿn tȝj ntj ỉw tȝ ʿrʿȝ.t*, « La chatte c'est encore l'œil, lequel est aussi l'uræus » (*Mythus*, VII, 23-24) [109]. Ce caractère solaire du chat est encore très sensible dans le *PGM* III, col. I, 1-5 (Louvre N 2391) [110], d'origine thébaine et qui date, au plus tôt, du début du IV^e^ siècle de notre ère, où pour mettre en œuvre « le rituel du chat [valable] pour tous types d'envoûtements », le magicien expédie un chat auprès d'Osiris, où assimilé au soleil, il va combattre les ennemis :

> « [Prends un] chat et [fais]-en un vénéré (Ἐσιῆς < *ḥsj*) [en immergeant] son corps dans l'eau. Alors que tu le noies, dis [la formule] à [son] dos. La formule au cours de la noyade [est la suivante] : "viens ici à moi, toi qui revêts l'apparence du soleil (Ἥλίος), dieu à face de chat (αἰλουροπρόσωπος θεός), et vois ton apparence malmenée par [tes] adversaires, [eux] NN, de sorte que tu peux te venger d'eux, et accomplir l'acte NN, car je fais appel à toi, ô démon sacré, prends force et vigueur contre tes ennemis" » [111].

Si la chatte est perçue comme protectrice et symbole de régénération [112], au-delà de sa capacité réelle, comme de tous les félidés, à tuer les serpents et autres vermines, on mesure mal quelle observation spécifique du comportement de l'animal a pu conduire les Égyptiens à la lier à l'œil solaire. Il semble difficile de donner crédit à une explication par trop « ésotérique » comme celle que Plutarque avance à propos des rapports liant le chat à la lune [113] :

> « (…) on dit qu'il met au monde d'abord un petit, puis deux, trois, quatre, cinq et qu'il en a ainsi un de plus chaque fois, jusqu'à sept, si bien qu'en tout il mettrait au monde 28 petits, autant de jours qu'il y a dans une lunaison. Cela peut n'être qu'une fable : mais la pupille de l'œil du chat

---

« The Funerary Papyrus of Nespeher'an », *JEA* 5, 1918, pl. VI ; voir aussi B. MATHIEU, « Le voyage dans l'Au-delà. Un papyrus funéraire illustré », *Égypte, Afrique & Orient* 5, 1997, p. 19.

[106] H. TE VELDE, *loc. cit.* ; G. PINCH, *op. cit.*, p. 191 ; M. TOSI, A. ROCCATI, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina n. 50001-n. 50262*, *CMT* 1, 1972, p. 88-89, 92, 284 et 285 ; Fr. SERVAJEAN, *loc. cit.*

[107] H. JUNKER, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien*, *AAWB*, 1911. Pour les allusions plus anciennes à ce mythe : G. POSENER, « Les richesses inconnues de la littérature égyptienne (Recherches Littéraires I) », *RdE* 6, 1951, p. 47-48 ; E. BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka der deutschen Museen und Sammlungen)*, Stuttgart, 1956, p. 91-92, p. XXXIII et frontispice ; A. VON LIEVEN, « Fragments of a Monumental Proto-Myth of the Sun's Eye », dans D. Devauchelle, Gh. Widmer (éd.), *Actes du IX^e^ congrès international des études démotiques*, *BiEtud* 147, 2009, p. 173-181.

[108] Fr. DE CENIVAL, *Le mythe de l'œil du soleil*, *DemStud* 9, 1988 ; Fr. HOFFMANN, J.Fr. QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, *EQÄ* 4, 2007, p. 195-229, 356-360 (avec bibliographie récente).

[109] Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 20-21.

[110] K. PREISENDANZ, A. HENRICHS, *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri* I, 2^e^ éd., Munich, 1973, p. 30-63.

[111] K. PREISENDANZ, A. HENRICHS, *op. cit.*, p. 33 ; H.D. BETZ (éd.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, vol. I, *Texts*, 2^e^ éd., Chicago, 1992, p. 18.

[112] Voir déjà les remarques de M.S.H.G. HEERMA VAN VOSS, *op. cit.*, p. 82 et E. HORNUNG, E. STAEHELIN, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, Mayence, 1976, p. 120 ; H. TE VELDE, *op. cit.*, p. 136 ; G. PINCH, *op. cit.*, p. 195 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 525-530. Jérôme Gonzalez me signale aussi une amulette composite très originale, en forme d'œil *oudjat*, où un lion couché surmonte trois petits *oudjat* et un grand *oudjat* : M. PAGE-GASSER, A.B. WIESE, *Égypte. Moments d'éternité. Art égyptien dans les collections privées, Suisse*, Mayence, 1998, n° 205, p. 298-299.

[113] Le chat évoque dans ce cadre l'Isis lunaire, en rapport avec la fécondité : J. HANI, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris, 1976, p. 291, 395-396.

> semble bien s'arrondir et se dilater à la pleine lune, rétrécir et se contracter pendant le décours de l'astre » (§ 63, 376 E-F) [114].

La fécondité remarquable du chat [115] est aussi, vraisemblablement, un élément à prendre en considération dans le cadre d'un charme médico-magique contre les fausses-couches ou avortements et on sait, depuis les apotropaïa du Moyen Empire [116], que les chats accompagnaient la santé des femmes et des enfants [117]. Le *Mythe de l'œil solaire* en conserve aussi le souvenir [118], puisqu'on y évoque l'aide que la déesse chatte, sous sa forme apaisée de Bastet, doit apporter aux sages-femmes, ici qualifiées de « compagnes du début et de la fin » [119], c'est-à-dire Isis et Nephthys, les déesses qui assistent à la naissance [120] et qui veillent et pleurent Osiris sur sa bière. La déesse doit même être invoquée avant Amon lui-même, dont on connaît pourtant le rôle éminent dans le mythe de la naissance divine [121] :

> *ʾInkj tȝj tȝ ȝtj.t ntj šp tȝ mwt r ỉr sʿnḫ=w n tȝ ḥ.t ḫpr ỉ.ỉr=w ʿš n=s m-ḏr nȝ ỉrj.w ḥȝ.t pḥ ḏd pȝ snḥt* [122] *n s-ḥm.t r.ỉw=s ỉn-ỉw r ms r ʿš r Bȝst.t pȝ ntj ỉw=w ỉr=f r-ḥȝ.t n ʾImn* (*Mythus* VIII, 23-25).
>
> « 'Je suis l'utérus qui conçoit, la mère qui les nourris dans le ventre'. Car elle (*i.e.* la déesse chatte) est invoquée par les 'Compagnes du début et de la fin'. C'est-à-dire, (pour) le raidissement (= contractions ?) d'une femme qui est en parturition. Alors on doit invoquer Bastet, (même) avant Amon » [123].

Dans son aspect apaisé de chatte, Bastet peut en effet se révéler un efficace agent de la protection des parturientes et des nouveaux nés, comme l'avait relevé J. Yoyotte :

---

[114] *Œuvres Morales. Isis et Osiris*, trad. Chr. Froidefond, *CUF*, Paris, 1988, p. 234 ; voir aussi *De Iside et Osiride*, trad. J. G. Griffiths, Cambridge, 1970, p. 218-219.

[115] HERODOTE, *Enquête* II, 66 ; ELIEN, *De Natura Animalium* VI, 27 : « Chez les chats, le mâle est très porté sur le sexe, tandis que la femelle ne se soucie que de ses petits et évite de s'accoupler avec le mâle parce que la semence émise par celui-ci est brûlante et s'apparente au feu, et qu'elle brûle l'organe génital de la femelle. Conscient des sentiments de la femelle, le chat fait périr les chatons qu'ils ont eus ensemble, et la femelle, poussée par le désir d'avoir d'autres petits, se prête de bon gré à l'ardeur sexuelle du mâle » (trad. A. Zucker, *Élien. La personnalité des animaux* I, *La roue à livres*, Paris, 2001, p. 155) ; J. MALEK, *op. cit.*, p. 93, 96 ; J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 528.

[116] W. HELCK, dans *LÄ* VI, col. 1355, *s. v.* « Zaubermesser » ; H. ALTENMÜLLER, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Munich, 1965 ; *id.*, « Ein Zaubermesser aus Tübingen », *WdO* 14, 1983, p. 30-45 ; Chr. LEITZ, « Zwischen Zauber und Vernunft : Der Beginn des Lebens im Alten Ägypten », dans A. Karenberg, Chr. Leitz (éd.), *Heilkunde und Hochkultur* I, *Geburt, Seuche und Traumdeutung in den antiken Zivilisationen des Mittelmeerraumes*, Münster, 2000, p. 144-146 ; A.M. GNIRS, « Nilpferdstosszähne und Schlangenstäbe. Zu den magischen Geräten des sogenannten Ramesseumsfundes », dans D. Kessler *et al.* (éd.), *Texte – Theben – Tonfragmente. Festschrift für Günter Burkard*, *ÄAT* 76, 2009, p. 128-156.

[117] J. YOYOTTE, dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire*, p. 520-521.

[118] Je remercie Sandra Lippert qui m'a amicalement signalé ce passage du *Mythus*.

[119] S.L. LIPPERT, « Komplexe Wortspiele in der Demotischen Chronik und im Mythus vom Sonnenauge », *Enchoria* 27, 2001, p. 90.

[120] Comparer avec le récit de la naissance d'Ouserkaf dans le pWestcar, IX, 22-23.

[121] H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs. Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos*, *ÄgAbh* 10, 1964.

[122] Sandra Lippert me fait remarquer que sur la photographie du papyrus, un *n* très lisible suit le *s* et surmonte le *ḫ*, lequel, quoiqu'il a été reproduit dans le facsimilé, n'a pas été pris en compte par W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge*, Strasbourg, 1917, et il ne l'a pas été non plus par les traducteurs ultérieurs, où le mot a également été lu *sḫt*, « Hindernis » : cf. S.L. LIPPERT, *op. cit.*, p. 99, n. 98. Pour le mot *snḥt*, « raidissement », cf. H. VON DEINES, W. WESTENDORF, *Wörterbuch der medizinischen Texte* I, p. 768.

[123] Fr. DE CENIVAL, *op. cit.*, p. 22-23 ; Fr. HOFFMANN, J.Fr. QUACK, *op. cit.*, p. 211. Je remercie Sandra Lippert qui m'a fait bénéficier de sa connaissance intime de ce texte, ce qui a permis de grandement améliorer la traduction donnée ici. Elle a entrepris, avec plusieurs collègues, dans le cadre du projet international *Myth of the Sun's Eye Project*, la réédition des différentes versions de ce mythe.

> « Bastet s'apparente encore à Nekbet-Ilythie, la 'Blanche de Nekhen'. Celle-ci, qui cumulait de son côté l'ensemble des attributs de la Puissante, avait développé un rôle bénéfique, corollaire de son rôle fatidique : puisque 'vie et mort sont à sa discrétion', c'est elle 'qui nourrit après la naissance et que l'on implore le jour de l'accouchement' (Schott, *ZÄS* 95, 62). L'attribution à Bastet apaisée des mêmes fonctions rendrait bien compte de la présence de chattes sur les figurines de faïence dite 'à pois' (…) Les traits dangereux de Bastet qui demeuraient bien connus à l'époque où une dévotion rassurante entourait les aimables chats de mille soins, sous-tend l'identification que les Grecs établirent entre Bastet, fauve, sagittaire et parfois nourrice, et leur Artémis. » [124]

Ce rôle de protection des femmes enceintes, particulièrement bien illustré par les talismans d'heureuse maternité [125], se retrouve encore renforcé dans la forme hellénisée de Bastet, comme M. Malaise l'a récemment rappelé [126].

En tout état de cause, si la chatte est indéniablement considérée dans le pBrooklyn 47.218.2 comme un efficace agent de protection de la parturiente (en partenariat avec le faucon qui symbolise Horus), et si en tant qu'Œil-de-Rê, donc fille de Rê, elle est plus ou moins liée au mythe du retour de l'œil solaire, peut-on ajouter un niveau de lecture en considérant que le sorcier-médecin établissait un quelconque rapport entre ce mythe et le cycle menstruel ? C'est en effet l'analyse du mythe que H. Te Velde tente d'avancer :

> « The cat proves to be a theriomorphous embodiment of the reconciled eye of the sun. The manifestation of the first female being to enter into a place in the cosmic order (...) Further research would be needed to see in how far the myth of the daughter of Re, the first female being, who secludes herself from the society and afterwards returns, and from a lioness becomes a cat, contains elements symbolizing woman's menstrual period » [127].

Mais une telle analyse, qui ouvrirait bien entendu un nouveau champ de recherche, demeure encore bien trop spéculative, tendue à des fils par trop arachnéens, pour être absolument convaincante. Je m'en tiendrai pour ma part à une explication plus pragmatique, le praticien identifiant la cause des troubles à une action maligne d'une entité mêlant les aspects redoutables d'Apophis et de Seth, il a recours aux pouvoirs salvateurs des deux ennemis principaux et vainqueurs de ces dieux, à savoir la chatte, qui symbolise l'Œil-de-Rê et l'uræus, et le faucon, incarnation terrestre d'Horus.

Pour reprendre la grille d'analyse de l'iatromagie proposée par Rothschuh, dans la forme qu'il qualifie de *Simile-Magie*, on peut considérer que ce texte relève de trois des cinq catégories qu'il détermine : sont mis en œuvre les procédés d'*isodynamie*, puisque les effets curatifs attendus sont fondés sur l'identité, ici l'identité entre les amulettes chat/faucon et leurs correspondants mythologiques ; de *dynamoanalogie*, les amulettes s'appropriant les forces supposées similaires de l'Œil-de-Rê/Uræus et d'Horus et enfin de *chromoanalogie*, puisque l'étoffe sur laquelle sont enfilées les amulettes est rouge, couleur dont le caractère solaire est un gage de la croissance réussie de l'enfant en gestation et après sa naissance [128], l'amulette étant finalement placée à son cou.

---

[124] *AnnEPHE V^e section SR* XCII, 1983-1984, p. 207-210 (= *Opera Selecta*, p. 423-426).
[125] J. BULTE, *Talismans Égyptiens d'heureuse maternité. « Faïence » bleu-vert à pois foncés*, Paris, 1991, p. 102-108.
[126] *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, *MARB CL* XXXV, 2005, p. 52-55 (réf. J. Gonzalez).
[127] *Op. cit.*, p. 135-136.
[128] S. DONNAT, « L'enfant chétif d'une femme-séthienne, ou le nouveau-né solaire d'une mère divine ? À propos de *ḥm.t dšr.t* et *ḥprw* dans *Mutter und Kind* (formule V) », *RdE* 63, 2012, p. 83-100.

L'âne, portier et passeur de l'au-delà
ou les métamorphoses

Nadine Guilhou

Université Paul-Valéry Montpellier 3

> *Là (...) il tire d'une cachette au fond du sanctuaire des livres sur lesquels étaient tracés des caractères inconnus : sur les uns, des figures d'animaux de toute sorte étaient l'expression abrégée de formules liturgiques ; sur d'autres, des traits noueux, ou arrondis en forme de roue, ou revenant sur eux-mêmes comme les vrilles de la vigne, dérobaient la lecture du texte à la curiosité des profanes.*
>
> Apulée, *Les Métamorphoses*, Livre XI, 22

MALGRE LE ROLE IMPORTANT qu'il joue dans le monde agricole égyptien comme bête de somme et auxiliaire de nombreuses tâches, l'âne a essentiellement une connotation négative dans le domaine religieux. Être séthien, il figure régulièrement parmi les images de l'ennemi que l'on transperce, aux côtés de l'hippopotame, de la tortue ou du serpent. On prendra pour seuls exemples la stèle n° 1935.200.445 du Kestner Museum, à Hanovre, où Seth, sous la forme d'un homme à tête d'âne, est enchaîné dans la place d'abattage, tandis que sur la vignette du papyrus Jumilhac (pl. X, 1re vignette), placé sous le trône d'Osiris, il le porte, au sens propre, selon la sentence du tribunal. Dans la chasse au taureau sauvage du pylône de Medinet Habou, les ânes sauvages figurent parmi les animaux du désert comme autant d'ennemis. Enfin, à Edfou et Dendara, l'âne remplace volontiers d'autres animaux séthiens transpercés par la lance d'Horus ou du roi [1].

Cependant, à l'instar d'autres animaux porteurs de valeurs négatives, comme la tortue, le crocodile ou l'hippopotame, l'âne joue aussi un rôle positif dans un certain nombre de cas, qui retiendront seuls notre attention. Comme l'a très bien noté P. Vernus [2], qualités et défauts de l'âne découlent directement de ses trois caractéristiques majeures : sa nature de bête de somme, destinée à porter, le bruit qu'il émet lorsqu'il braie, son activité sexuelle débridée, tous traits qui le rapprochent de Seth dans ses différents rôles et qui vont également expliquer, en tous cas pour les deux premiers, certains emplois a priori étonnants.

---

[1] Fr. LABRIQUE, « "Transpercer l'âne" à Edfou », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East – Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, *OLA* 55, 1993, p. 175-189.

[2] P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 459-470 et 780-782.

1. Palette à fard du Los Angeles County Museum of Art

Le Los Angeles County Museum (LACMA) possède dans ses collections une palette prédynastique d'une forme rare, pour ne pas dire unique, en forme d'âne [fig. 1] [3].

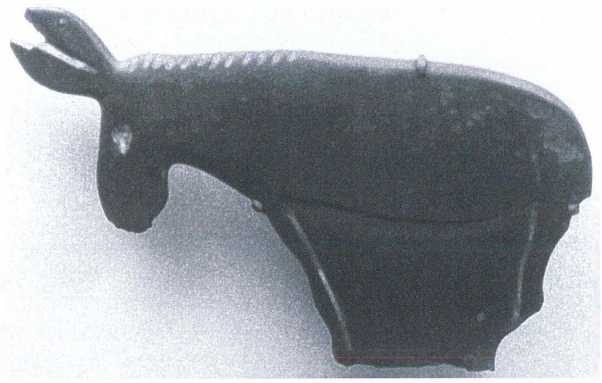


Fig. 1 : Los Angeles, County Museum of Art Inv. Nr. M.80.199.80
(cliché et © S. Blanc)

En effet, à côté des formes géométriques, on trouve essentiellement des palettes en forme de poissons, d'oiseaux, de tortue, plus rarement d'hippopotame ou d'éléphant. En l'absence de toute référence écrite, il est difficile de définir les raisons ayant présidé au choix de tel ou tel animal. La forme a dû jouer un grand rôle pour les formes ovoïdes comme poissons et tortue. Le choix de l'éléphant ou de l'hippopotame, dont la silhouette est moins adaptée, outre son caractère esthétique, est peut-être lié à une symbolique de puissance. Celui de l'âne est beaucoup plus surprenant : n'ayant pas la massivité de ces deux derniers animaux, son corps a dû être adapté, avec une partie pleine sous le ventre, entre les pattes, indiquées par une incision. De même, la taille de ses oreilles a été minimisée, afin de ne pas trop déborder de la forme générale ovoïde. Pour le reste, le traitement est assez délicat et réaliste, en particulier pour ce qui concerne l'indication de la crinière. On ne peut exclure, pour cet animal comme pour l'hippopotame, les poissons et la tortue, une symbolique de protection inhérente à la maîtrise de l'ennemi, support victime du broyage du fard — si broyage il y a, l'usage de ces palettes n'étant pas absolument assuré.

2. Vignette du chapitre 40 du Livre des Morts et l'« avaleur d'âne »

Tout aussi ambiguë est la vignette du chapitre 40 du Livre des Morts [4]. Ce chapitre fait partie d'un petit groupe de chapitres de protection (31 à 41), destinés à éloigner du défunt les

[3] Dimensions 19.3 x 11,3 cm. On peut en voir une belle reproduction sur le site du musée, http://collections.lacma.org/search/site/egypt ; choisir *Chronology* 10,000-500 BC, puis *Tools and Equipment*, p. 3.

[4] Pour ce chapitre, voir en dernier lieu R. LUCARELLI, « The Vignette of Ch. 40 of the Book of the Dead », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists*, *OLA* 150, Louvain, 2006, p. 1181-1186. Voir également la page qui lui est consacrée sur le site de l'Université de Bonn : http://totenbuch.awk.nrw.de/spruch/40. Outre sur les papyrus, cette vignette est présente, de même que celles illustrant les autres chapitres de protection, sur le fond de plusieurs sarcophages de la Troisième Période intermédiaire, tels CG 41004 et 41009 ; voir A. MORET, *Sarcophages de l'époque bubastide à l'époque saïte* I, *CG n° 41001-41041*, 1913, respectivement pl. XII, texte p. 87, et pl. XVII, texte p. 134.

ennemis qui se présentent sous différentes formes : crocodile(s), serpent / vermine, insecte nécrophage. Il a pour titre : « Formule pour repousser celui qui avale l'âne » [5]. Il s'agit d'un serpent, que le défunt transperce de sa lance [fig. 2 et 3] [6].

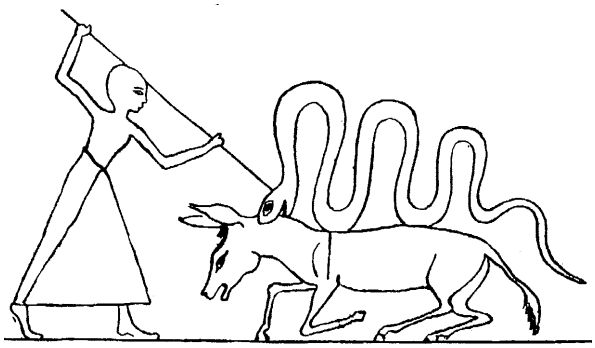


Fig. 2 : Vignette du chapitre 40 du Livre des Morts (P. Leyde IV) [7]



Fig. 3 : Vignette du chapitre 40 du Livre des Morts (P. Caire CG 41009) [8]

Selon P. Barguet [9], « plutôt qu'un obscur symbole solaire, l'âne est en réalité ici le symbole du péché, du mal ». L'avaleur de l'âne est en effet repris dans le chapitre par « l'avaleur des fauteurs de désordre » (*jsfty.w*). Mais alors, pourquoi le pourfendre ? C'est que, comme indiqué dans le chapitre, le mort est précisément exempt de tout mal et c'est lui qui maîtrise le serpent, soumis à ses ordres. Le remplacement, sur le papyrus de Nésytanebetichérou (BM EA 10554 = P. Greenfield), de l'âne par un oryx – ou ibex ? – [fig. 4], tous deux face à la défunte brandissant un couteau, va également dans ce sens. Il en est de même sur le papyrus de Ânkhouahibrê, où le serpent a totalement disparu, et où le défunt harponne directement l'âne [10]. Le titre se transforme d'ailleurs souvent, à partir de la XXI^{e} dynastie, en « Formule pour repousser l'âne » [11]. Il y a manifestement un glissement qui, dans un premier temps, associe serpent et âne, pour ne retenir finalement que ce dernier.

---

[5] *R(ɜ) n(y) ḫsf ꜥm(w)-ꜥɜ*.

[6] P. Leyde IV et P. CG 40009 ; voir aussi la vignette du papyrus de Nakht, BM EA 10471/16 ; très belle reproduction dans J.H. Taylor (éd.), *Journey through the afterlife. Ancient Egyptian Booh of the Dead*, Londres, 2010, p. 186, fig. 56. Pour *ꜥm-ꜥɜ*, voir Chr. Leitz (dir.), *LGG* II, 109c-110a.

[7] D'après P. LE PAGE RENOUF, continued and completed by Prof. É. NAVILLE, *The Life Work of Sir Peter Le Page Renouf* I/IV. *The Book of the Dead*, 1907, pl. XIV.

[8] Dessin N. Guilhou, d'après A. MORET, *op. cit.*, pl. XVII.

[9] *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, 1978, réimpr. 1988, p. 82, n. 1.

[10] = P. BM EA 10558/7, XXVI^{e} dyn.; voir Taylor, *op. cit.*, p. 192, n^{o} 89. Voir aussi le P. Berlin 10477, où l'âne est remplacé par un taureau.

[11] Voir I. MUNRO, *Der Totenbuch-Papyrus des Hohenpriesters Panedjem II (pLondon BM 19793/pCampbell)*, *HAT* 3, 1996, p. 24. Autre exemple sur le papyrus de Gatsechen ; voir R. LUCARELLI, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century BC*, *EgUit* 21, 2006, p. 53. Pour une utilisation parallèle de l'âne et du serpent comme avatars de Seth, voir W.A. WARD, « The *Ḥiw*-Ass, the *Ḥiw*-Serpent, and the God Seth », *JNES* 37/1, 1978, p. 23-34.

L'Avaleur d'âne fait par ailleurs partie d'un groupe de trois divinités gardiennes au registre inférieur de la deuxième heure de l'Amdouat [12]. À tête de taureau, assis, momiforme, il est doté d'un couteau, ce qui l'identifie comme un gardien. Il est associé à deux autres divinités, également assises : le Seigneur de la Terre sacrée, à tête de chacal, et Celui qui engloutit (*ȝḫby*), à tête humaine, masculine ou féminine, tous deux avec une étoile sur les genoux, au lieu d'un couteau.

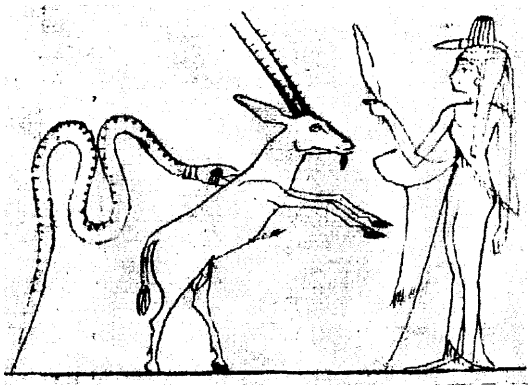


Fig. 4. Vignette du chapitre 40 du Livre des Morts (P. de Nésytanebetichérou)
d'après E.A.W. BUDGE, *The Greenfield Papyrus in the British Museum*, Londres, 1912, pl. XXI

Le texte d'introduction le présente également comme un gardien au-delà duquel il faut passer :

> « Celui qui connaît leurs noms (de ceux qui sont dans la Douat), (…) il avance au-delà de l'Avaleur d'âne, après l'espace vide de la terre délimitée » [13].

Dans le TS 212, qui a pour fonction de « Sortir du naos (*kȝr*) de Rê, le défunt, « taureau de radiance sorti de l'Horizon », trouve de même devant lui l'avaleur d'âne, qui lui est soumis par Rê-Atoum :

> « Il (Rê-Atoum) a fait que m'obéisse Celui qui est devant, qui avale l'âne » [14].

Dans le TS 656, inscrit dans la tombe de la reine Néfrou, à Deir al-Bahari (TT 319, dont le caveau porte des TP et TS), l'avaleur et l'âne, démultipliés en deux figures, apparaissent nettement comme des auxiliaires du défunt :

> « Ô avaleur de million(s), ô âne, veuillez vous opposer à ces ennemis de cette Osiris N, qui pourraient venir [à son encontre] pour lui prendre son pain » (i.e. le pain d'offrande déposé dans la tombe), fruit de son labeur (labour et moisson) [15].

La défunte s'adresse à eux par deux fois [16]. Elle les invoque, ici encore, en en référant à Rê. On semble encore une fois osciller entre les deux aspects, positif et négatif, d'êtres

---

[12] Il s'agit du n° 185 ; voir E. HORNUNG, *Texte zum Amduat* I, *AegHelv* 3, 1987, p. 216 ; mentionné dans le texte d'introduction, p. 179.
[13] *Jr rḫ*(*w*) *m.w=sn* (…) *ꜥpp=f ḥr ꜥmw-ꜥ3 m-ḫt šw.t ḥnb.ty*. La deuxième heure est en partie consacrée à organiser l'espace et à attribuer des terres aux habitants de cette section.
[14] *CT* III, 169h ; *jw rd ~ n=f sḏm n=j M-bȝḥ ꜥm*(*w*) *ꜥ3*.
[15] *CT* VI, 276l-p : *j ꜥm*(*w*) *ḥḥ j ꜥ3 ḏ3=ṯn ṯn m ḫfty.w jpf n*(y).*w Wsjr N tn jwt*(y)*=sn ḫs*[*f jm*]*=s r nḥm t=s m-ꜥ=s*.
[16] *CT* VI, 277k pour la seconde occurrence.

séthiens [17]. Dans ces deux derniers exemples, la relation de soumission de l'avaleur d'âne et/ou de l'âne à Rê-Atoum dont il devient l'auxiliaire évoque celle de Seth au dieu solaire, dont il protège la barque.

3. De l'Avaleur d'âne à l'âne, les génies gardiens de la Douat

À côté de l'Avaleur d'âne, des divinités à tête d'âne se glissent à l'occasion parmi les génies coutiliers qui peuplent l'Occident ou la Douat. Ainsi sur le papyrus de Bakenmout [18], il est l'une des dix divinités gardiennes de la « Douat secrète ». Une figure comparable fait partie des six génies coutiliers de l'Occident du papyrus de Tameniout [19]. Sur les deux documents, la divinité, anonyme [20], est accroupie, visage de face, portant un couteau.

D'autres gardiens leur sont apparentés sur les parois des sarcophages contemporains de la Troisième Période intermédiaire, comme celui qui, à l'intérieur de la cuve du sarcophage anonyme CG 6042, brandit un cobra dressé [fig. 5] [21].

Cependant, là encore, l'âne reste une forme rare et la plupart des divinités protectrices brandissant serpents ou geckos, présentant souvent leur visage de face, tel un masque, doivent plutôt être identifiés comme des canidés [22]. On peut se poser cette question à propos des deux personnages en pied, l'un masculin, l'autre féminin, visage de face, encadrant le défunt, à droite et à gauche, et le conduisant vers le tribunal d'Osiris, sur le côté extérieur gauche (par rapport au spectateur) de la cuve du sarcophage de Padou-imen [23]. Leur rôle n'est plus ici seulement de protéger, mais d'introduire le défunt.

---

[17] R. LUCARELLI, *op. cit.*, dans son analyse du chapitre 40 du Livre des Morts (p. 111-112), reprenant les conclusions de l'article qu'elle avait consacré à cette vignette, suggère pour ce passage des TS deux désignations de Seth, plus tard confondues dans la vignette.

[18] Louvre 3297 ; A. PIANKOFF, N. RAMBOVA, *Egyptian religious Texts and Representations* 3, *Mythological Papyri* I-II, *BollSer* 40, 1957, p. 126-127, n° 12.

[19] Londres BM EA 10002(.3) ; photographie en ligne : http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=376510&objectid=114367 et sur J.H. Taylor (ed.), *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, 2010, p. 73, n° 28.

[20] Devant le génie du papyrus de Bakenmout, une colonne de texte le désigne comme « le maître de l'Occident mystérieux », tandis que celui qui est situé au-dessus de lui, sur le sous-registre supérieur, est « le maître de la Douat mystérieuse ». Mais il n'est pas certain que ces légendes, d'ailleurs assez vagues, les désigne personnellement et respectivement. Elles peuvent s'appliquer à l'ensemble des dix génies.

[21] A. NIWIŃSKI, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N^os 6029-6068 – La seconde trouvaille de Deir el-Bahari (sarcophages)* I/2, Le Caire, 1996, p. 16, fig. 4. Il est placé sur le fond, au-dessous de la figure en pied de Thèbes-Occident.

[22] Ainsi la figure du papyrus mythologique Caire 166 ou le fameux Khentamentyou du papyrus Caire 40016. Voir N. GUILHOU, « Lézards et geckos dans l'Égypte ancienne », *IV^e Rencontres archéozoologiques de Lattes (UMR 5140), Université Paul-Valéry, 26 juin 2009*, en ligne (www.archeo-lattes.cnrs.fr/IMG/pdf/**Guilhou**_2009.pdf), fig. 11 et 15. Et déjà G. DARESSY, « L'animal séthien à tête d'âne », *ASAE* 20, 1920, p. 165-166.

[23] É. CHASSINAT, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N^os 6001-6029 – La seconde trouvaille de Deir el-Bahari* I/1, Le Caire, 1909, n° 6020 B = CG 6101, sixième scène, p. 67 et pl. IX.

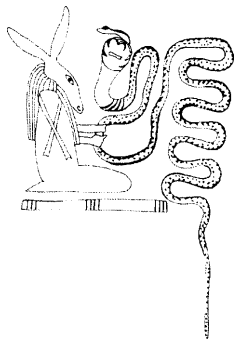


Fig. 5. Gardien à tête d'âne (sarcophage Caire CG 6042) [24]

4. Âne ou divinité à tête d'âne comme gardien de porte

Un exemple particulièrement remarquable est fourni par la deuxième chapelle (par ordre décroissant, depuis l'extérieur) de bois doré de Toutânkhamon. L'intérieur des vantaux porte quatre génies, deux par vantail, debout, passant, affrontés de part et d'autre de l'axe de la chapelle. Le premier porte deux couteaux, le second un couteau et une palme. Le premier génie du vantail de gauche est doté d'une tête d'âne [fig. 6] [25]. La légende l'identifie comme Aseb, rapporteur du deuxième porche du chapitre 144 du Livre des Morts [26]. Mais l'apparence de ces dieux gardiens est extrêmement variable et celui à tête d'âne ne se retrouve pas sur les vignettes illustrant ce chapitre. On sait que de tels gardiens, potentiellement redoutables pour celui qui ignorerait leur identité et celle des porches et corridors à franchir, sont de fait des adjuvants du défunt dans son passage de la mort à l'au-delà, du monde des hommes au monde des dieux [27].

De même, les deux célèbres ânes encadrant l'Horizon dans la tombe de Nakhtamon (TT 335) [28] ne peuvent être réduits au rôle de gardiens, mais constituent en eux-mêmes une véritable porte. Situés sur le mur sud du passage entre les salles A et C de l'appartement funéraire (PM I[1], p. 403, 19) [fig. 7], en direction de l'entrée — sortie, en l'occurrence — de la tombe, ils encadrent et annoncent [29] la naissance du soleil : le disque solaire se levant de l'Horizon porte en effet un scarabée, tandis que Arinefer et son épouse récitent un hymne au soleil levant. Ce corridor est conçu comme un circuit s'organisant autour de la grande figure de Nout qui en occupe le plafond : sur la paroi nord (20), le défunt et sa femme, dos à dos, se présentent respectivement devant les portes closes de la Douat et la porte « des deux éternités » *neheh* et *djet*. Au retour du mur, Nebmaât (24), une palme d'une main, un couteau

---

[24] Dessin N. Guilhou, d'après A. NIWIŃSKI, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire, N^os 6029-6068. La seconde trouvaille de Deir el-Bahari (sarcophages)* I/2, Le Caire, 1996, p. 16, fig. 4.

[25] A. PIANKOFF, *Les chapelles de Tout-Ankh-Amon*, *MIFAO* 72/1, 1952, p. 46, fig. 14 ; les deux génies du vantail de droite sont reproduits fig. 13, p. 45.

[26] *3sb m n*(*y*) *smj jm=s*. Son nom est très variable : *3sb*, *S3sb*, *Wsb*, *Wsd*, ... Voir Chr. Leitz (dir.), *LGG* I, 79b-c avec références et bibliographie.

[27] Les sept corridors d'Osiris constituent ainsi une métaphore des sept décades de la momification. Pour le rôle positif des dieux gardiens, dont Nebmaât, cité *infra*, et plus particulièrement des génies criocéphales porteurs de végétaux, voir N. GUILHOU, « Génies funéraires, croque-mitaines ou anges gardiens », dans S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* (*ERUV* 1), *OrMonsp* 10, Montpellier, 1999, p. 365-417 ; pour les porteurs de geckos, *ead.*, *Lézards et geckos*.

[28] B. BRUYÈRE, *Rapport de fouilles (1924-1925)*, *FIFAO* III, 1926, p. 147-151 et fig. 147-151.

[29] Voir de même l'étonnant hiéroglyphe de l'âne dressé [fig. 8] en lieu et place de la girafe habituelle dans la tombe de Arinéfer (TT 290), signalé par D. MEEKS, « Un aspect méconnu des tombes de Deir el-Médîna, la paléographie », *Égypte, Afrique & Orient* 25, 2002, p. 42-48, plus particulièrement fig. 1, 3, et p. 45-46.

dans l'autre, les protège. Symétriquement (22), le père [30] du défunt est accueilli par Anubis criocéphale, sa tête de bélier notifiant sa fonction régénératrice. Puis, sur la paroi sud, se déroule le parcours inverse, vers la sortie de la tombe, accompagnant le soleil. Les deux ânes de l'horizon constituent ainsi un doublet de la porte de la Douat qui leur fait face [31]. Ils sont eux-mêmes une porte, selon une heureuse suggestion de Fr. Servajean [32], avec peut-être un jeu entre les termes *ꜥȝ*, « âne » et *ꜥȝ*, « vantail ». On pourrait ajouter : sur le modèle de Routy, le double lion, qui peut évoquer *rw.t*, ou *rwtj*, le portail, transposé ici en *ꜥȝ.wy*.

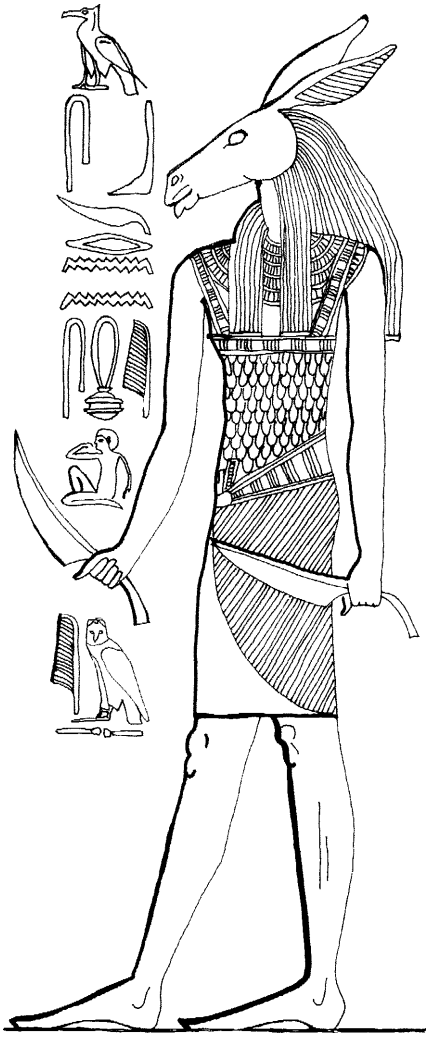


Fig. 6. Vantail gauche de la deuxième chapelle de Toutânkhamon [33]

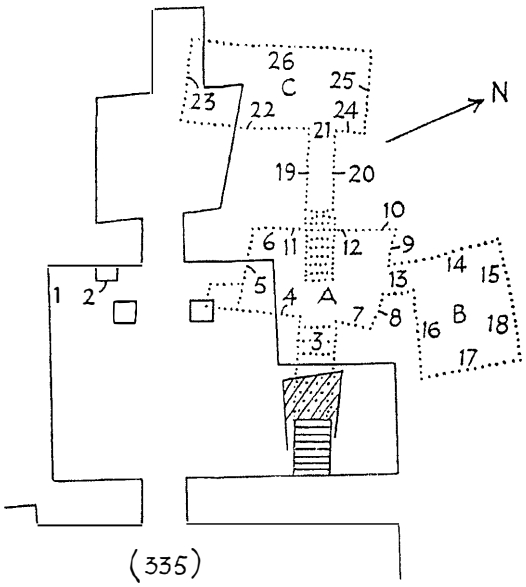


Fig. 7 : Plan de la tombe de Nakhtamon (TT 335, d'après PM I[1], p. 400)



Fig. 8 : Âne annonçant, tombe d'Arinéfer [34]

[30] Ou l'un de ses fils, homonyme. Cependant, les deux colonnes de texte encadrant la porte, et concernant l'une Nebmaât, l'autre Anubis, portent une formule d'offrande s'adressant bien à Nakhtamon.

[31] De même, sur le plafond du caveau de Sennedjem, deux vantaux adossés évoquent l'entrée et la sortie de la Douat, tandis que la figure des lions de l'horizon est reportée dans le corridor d'accès.

[32] Conférences avec présentation en 3D de la tombe 335, encore inédite.

[33] Aseb, rapporteur du deuxième porche du chapitre 144 du Livre des Morts ; dessin N. Guilhou, d'après A. PIANKOFF, *op. cit.*, p. 36, fig. 14.

[34] © D. MEEKS, « Un aspect méconnu des tombes de Deir el-Médîna, la paléographie », *Égypte Afrique & Orient* 25, 2002, p. 45, fig. 3.

À l'appui de cette hypothèse, on peut rappeler l'utilisation de l'âne pour sa valeur phonétique *ꜥȝ* dans le cadre d'un jeu de mots, le mot « grand » en l'occurrence [35]. Il s'agit d'un petit socle en bronze, déjà signalé par P. Vernus dans sa notice du *Bestiaire*, qui utilise le signe de l'âne couché pour qualifier le chef (*wr ꜥȝ*) de la dynastie régnante de Siwa. Comme le note Fr. Colin, le choix de ce signe renvoie à Seth, patron des oasis et des déserts [36]. Il a donc là encore une connotation positive, renvoyant à un aspect positif de Seth.

B. Bruyère rapprochait déjà la représentation de la tombe de Nakhtamon des grands lits funéraires, représentant autant d'horizons ou de lieux de renaissance, de la tombe de Toutânkhamon. Rapprochement d'autant plus pertinent que, comme Taouret, les ânes – ou ânesses – de Nakhtamon prennent appui l'un sur un signe de vie, l'autre sur un signe de protection.

5. L'âne animal de trait

5.1. *Les ânesses de Chou*

Ceci nous renvoie au TS 173, qui mentionne les « ânesses », voire les « deux ânesses » ou les « quatre ânesses » de Chou. Aux questions sur sa subsistance dans le monde à l'envers de l'au-delà, le défunt, après avoir énuméré les portions dont il dispose, précise le lieu où il pourra les manger, toutes choses qui lui sont possibles, « étant donné qu'[il a] pénétré la flamme *tjiset* (?) et qu'[il est] sorti de Setjet (Séhel), en conduisant les quatre ânesses [37] de Chou » [38]. On ignore malheureusement tout de l'épisode mythique auquel il est fait allusion ici [39]. Mais on peut supposer que Chou représente la lumière, venue du sud, comme régulièrement [40]. Les deux ânesses évoqueraient l'Horizon oriental [41]. Les quatre pourraient renvoyer à l'attelage de la barque solaire tel qu'il est figuré sur deux sarcophages du Vatican.

5.2. *Les ânes-chacals de l'attelage de la barque solaire*

Le premier se trouve sur la cuve du sarcophage de Ikhy (inv. 9) [42] : la scène est disposée sur deux sous-registres. La barque, contenant le disque lunaire, posé sur le signe de l'horizon, renfermant le *ba* (vase et jabiru) et l'œil *oudjat*, occupe le registre supérieur. Au-dessous prend place un sycomore, encadré par deux oiseaux *ba* en adoration entourés de pains et jarres d'offrande. La barque est tirée par quatre chacals à tête d'âne au sous-registre supérieur et quatre chacals ordinaires au registre inférieur. La scène correspondante, sur la paroi gauche de la cuve, porte une barque (sans attelage) renfermant un scarabée dans le disque, tandis qu'au-

---

[35] Voir un jeu de mots semblable, entre *ꜥȝ* et *sꜥȝ* dans le Papyrus des Songes, cité par P. VERNUS, *op. cit.*, p. 467.

[36] Fr. COLIN, « Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (désert Libyque). Autour d'un bronze de donation inédit », dans W. Clarysse, J. Quaegebeur (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years*, *Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* I, *OLA* 84/1, 1998, p. 341-343.

[37] Selon B2C ; les autres versions ont « les femelles » (*ḥm.wt*, B1C) et « les deux ânesses » (*ḥmw.ty*, avec double déterminatif de l'âne, B3C).

[38] *CT* III, 52a-c ; *ḥr-nt(y).t ꜥq ~ n=j tjs.t pr ~ n=j m Sṯ.t ḥr ḫrp ḥr ḥm.wt-ꜥȝ 4 Šw*.

[39] Peut-être en rapport avec un terme désignant l'âne, *šw*, connu par la tombe de Bébi, à ElKab [fig. 9], PM V, 184 (1) et (2) ; voir H. BRUGSCH, *Thesaurus* VI, p. 1527.

[40] Selon le Livre de Nout, le soleil, avant son lever, est installé au sud-est de Nout, derrière Pount ; voir O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* I, *The Early Decans*, *BES* 3, 1960, texte A, pl. 44.

[41] On peut aussi penser pour *ḥmw.ty* aux deux enfants jumeaux, sur le modèle des jumeaux d'Atoum (*sȝ.ty*, duel féminin, litt. *sȝ sȝ.t*, « fils et fille ») ou de ses oisillons. Les deux lions de l'Horizon sont en effet identifiés à Chou et Tefnout.

[42] Extérieur, côté droit, scène E ; voir A. GASSE, *Les sarcophages de la Troisième Période intermédiaire du Museo Gregoriano Egizio*, *AegGreg* 3, 1996, p. 86 et pl. XVI, 1.

dessous, une tête de faucon inversée illumine la momie placée au-dessous d'elle des rayons qui émanent d'elle. Les deux scènes, respectivement situées à l'ouest (droite du défunt) et à l'est (gauche) évoquent les parcours parallèles du soleil et de la lune, chacun étant tour à tour et inversement visible et invisible.



Fig. 9 : Décompte des ânes *chou*, tombe de Bébi, ElKab
(H. BRUGSCH, *Thesaurus* VI, p. 1527)

La légende accompagnant les chacals et ânes-chacals est malheureusement quelque peu obscure. Les animaux hybrides y sont appelés *šȝ.w*. On sait que ce terme, doté du déterminatif adéquat, désigne l'animal séthien (*Wb* IV, 401, 6), animal fabuleux (*Wb* IV, 401, 7), ou le porc (*Wb* IV, 401, mot suivant). Les deux groupes sont mis en rapport avec « l'équipage de Rê », le premier étant qualifié d'« impérissable », le second d'« infatigable ». Malgré l'absence de déterminatif stellaire, ces deux qualificatifs renvoient très probablement aux deux équipages qui se succèdent pour haler la barque divine, comme l'indique déjà le chapitre 62 des Textes des Sarcophages :

> « Ces deux équipages des Impérissables et des Infatigables te convoieront,
> ils te piloteront,
> ils te hâleront sur le flanc liquide du ciel [43],
> avec leurs cordes d'airain » [44].

Les « ânes-chacals » apparaissent sur un autre sarcophage du musée du Vatican. Au nombre de deux, ils sont placés cette fois sur le sous-registre inférieur, au-dessous de la barque solaire portant le disque émergeant de l'Horizon et contenant le scarabée [45].

L'âne apparaît ainsi là encore lié au franchissement de l'Horizon. Être hybride, ses caractères séthiens sont ici utilisés pour la bonne cause. On peut rapprocher ce rôle dans l'attelage de la barque du rôle ambigu de l'âne *ḥjw*, le Bruyant, ou le Tonitruant [46], qui fait entendre sa voix sur le passage de la barque solaire, dont il est malaisé de dire s'il l'annonce ou la menace [47] : la défunte, rapportant l'œil *oudjat* auquel elle a rendu sa brillance, est descendue dans la barque de Rê, « amenant Maât à Celui qui traverse le lac, tandis qu'il entend la parole du

---

[43] *wˁr.t*, litt. « la hanche », est déterminé par l'eau.

[44] = *CT* I, 271a-c ; *sqd ṯw jsw.ty jptny n*(*y*).*t jḫm.w-sk n*(*y*).*t jḫm.w-wrḏ wḏ=sn ṯw jtḥ=sn ṯw ḥr wˁr.t m nwḥ.w=sn n*(*y*).*w bjȝ* ; N. GUILHOU, « Le paysage égyptien », *Égyptes* 4, 1994, p. 20-23. Pour la succession des deux attelages des Impérissables et des Infatigables, voir aussi la onzième heure du Livre des Portes.

[45] Il s'agit de la scène D1-D2 du sarcophage n° 11, appartenant à Takhybiat. Elle est située à l'extérieur de la cuve, sur la paroi droite. La scène symétrique sur la paroi gauche porte le Lac de Flammes du chapitre 126 du Livre des Morts. Voir A. GASSE, *op. cit.*, p. 101 et pl. XX, 2.

[46] Voir P. VERNUS, *op. cit.*, p. 467, qui considère que ce terme se rattache à une racine « se manifester bruyamment », « vociférer » , peut-être tout simplement une onomatopée sur le braiment de l'âne.

[47] En effet, un peu plus loin, la défunte « sauve Rê de la rage d'Apophis ». Pour le bruit destiné à écarter les ennemis, voir par exemple le TS 60, où l'on frappe sur les cymbales afin de protéger la divinité (*CT* I, 248b).

Tonitruant, sur le haut flanc septentrional des étendues célestes » [48]. Le chapitre 891, qui remplace « parole » par « voix », selon une assonance *ḫrw/ḥjw* (*CT* VII, 101l), précise qu'il s'agit du Lac de la Douat (*CT* VII, 101n). On se trouve à nouveau dans l'espace inversé du soleil nocturne, ce qui explique la présence de caractères séthiens.

5.3. *L'âne bête de somme*

5.3.1. *Transport du nécessaire pour le défunt*

L'âne ne se contente pas de tirer la barque divine ou de transporter des cargaisons, donc toujours lié à l'offrande, à la suite des pourvoyeurs de la chapelle construite parmi les eaux, qui apportent le grain du nord (Hâpy), les volailles (Campagne), les poissons (crocodiles Sobek), le petit bétail (Sekhmet qui est dans son année), comme l'indique le TS 571 :

> « C'est Celui à visage d'âne, qui est sur le flanc du ciel, qui amène les cargaisons pour cette chapelle de N » [49].

5.3.2. *Transport du défunt*

Il transporte également le défunt, comme semble le montrer une représentation de la tombe de Tjaty, à Baharia, représentation singulière qui doit s'expliquer par le contexte spécifique de l'oasis [50]. On y voit un âne, portant sur son dos une momie ou un sarcophage momiforme [51]. L'image évoque le taureau Apis, figure de la crue, transportant la momie, vignette régulièrement présente à l'extérieur du petit côté pieds des sarcophages momiformes, à partir de la XXII^{e} dynastie, et non attestée ailleurs. Ici, la scène se situe indiscutablement dans un contexte funéraire : le sous-registre supérieur montre Isis et Nephthys agenouillées, tenant une corbeille qui porte un visage de face coiffé d'une perruque longue — Osiris, selon A. Fakhry. Sous la corbeille, prend place une grenouille. Quant à l'âne portant le corps, il est précédé d'une figure d'Horus à tête de faucon, debout. La suite du registre est malheureusement en lacune. En l'absence de toute légende, il est difficile de donner une interprétation définitive de la scène. Il peut s'agir de Seth, sous l'apparence d'un âne, portant Osiris — telle est en effet sa punition au terme du jugement qui les oppose, illustrée sur la vignette du papyrus Jumilhac. Rien ne s'oppose cependant à superposer à cette image celle du taureau emportant la momie. Seth peut également emprunter l'apparence d'un taureau, ce qui permet un rapprochement des deux schémas iconographiques. L'idée de régénération est d'ailleurs exprimée par la grenouille du sous-registre supérieur. Mais à l'impétuosité de la crue se substituerait ici le mode de transport, beaucoup plus prosaïque, propre à l'oasis : l'âne. En tout état de cause, on peut retenir l'idée du transport, en d'autre terme du passeur, déjà mise en évidence dans la figure de l'âne.

---

[48] TS 1094 = *CT* VII, 375c-376a ; *m jn.t mꜣꜥ.t n Ḏꜣ(w)-š sḏm=f mdw ḥjw ḥr wꜥr.t wr.t mḥt(y).t dwn.w-pḏ.wt.* La version de B4Bo est la seule à remplacer « Celui qui traverse le lac » par « Celui qui traverse le ciel ».

[49] *CT* VI, 172a-b ; *jn ḥr-ꜥꜣ tp(y) wꜥr.t jnn(w) ḥꜥ.w n ḫw.t tn n(y).t N pn.*

[50] Je remercie M. Erroux-Morfin de m'avoir signalé cette référence.

[51] Voir A. FAKHRY, *The Egyptian Deserts. Bahria Oasis* I, Le Caire, 1942, p. 146, fig. 115, p. 147, scène (16) et pl. XLI B, où la couleur foncée de l'animal est clairement visible (= PM VII, plan p. 300, et p. 304, [16-19]) ; *id.*, « Baḥria and Farafra Oases. Third preliminary Report on the new Discoveries », *ASAE* 40, 1940, p. 866, fig. 97.

6. L'âne des métamorphoses

À côté des portiers et gardiens de l'au-delà, l'âne prête son visage à diverses apparences du divin en devenir dans la Douat. Il apparaît en effet à plusieurs reprises sur un petit groupe de papyrus de la Troisième Période intermédiaire apparentés aux Litanies de Rê [52]. Certains ont pour titre « Le Livre de ce qui est dans la Douat » (*tꜣ mḏꜣ.t jmy Dwꜣ.t*) [53]. Le défunt, parfois représenté par son seul nom, comme chez Ousirhatmès, parfois par son *ba*, qui va de divinité en divinité, comme chez Tjanéfer, s'y présente devant une série de dieux momiformes, parfois abrités dans une chapelle. Ils portent la ceinture rouge des défunts en devenir [54]. Leur nombre est très variable, de seize chez Ousirhatmès à soixante chez Ta-oudjatrê. Ils sont séparés par une colonne de texte, constituant parfois une légende : paroles prononcées par chaque divinité, comme chez Âhanéferamon et Tjanéfer, ou bienfait octroyé, comme chez Paser ; apostrophe du défunt à la divinité, donnant de ce fait son nom, comme chez Paser [55], nom parfois inscrit en outre, de façon redondante, au-dessus de chaque dieu, comme chez Ta-oudjatrê. D'autre fois, il s'agit d'un texte en continu, comme chez Ousirhatmès, et ne donnant donc aucune information sur l'identité du dieu. On trouve ainsi tous les cas de figure, de la pléthore à l'ignorance !

Le nombre et l'apparence des divinités est très variable. Leur succession n'est pas constante non plus [56]. A. Piankoff a noté que plusieurs de ces figures reprennent des formes et/ou des noms des apparences successives du soleil nocturne en devenir développées par les Litanies de Rê. Certaines revêtent le masque d'un âne, apparence inconnue des Litanies des tombes royales. Il s'agit des documents suivants (les numéros des divinités et références renvoient à la publication de Piankoff) :

(1) Papyrus de Ousirhatmès (Caire JE 34023), n° 8 (p. 125 et174) ; âne, tête de face ; pas de légende [fig. 10].

(2) Papyrus de Tjanéfer (Caire RS 952), n° 8 (p. 103 et 160) ; âne ou âne-chacal, tête de face ; « Prononcer les paroles par le Grand Dieu, Celui qui est à la tête d'Héliopolis, Maître de l'Occident. Qu'il permette à mon *ba* de sortir pour voir le disque quand il se lève » [57].

(3) Papyrus de Amonmès (British Museum EA 10011), n° 7 (âne (?) à barbiche de bouc, mais avec des oreilles très développées et sans cornes), 11, 25 (ces trois de profil), 23 (de face) (p. 78-83 et 142-146) ; pas de légende.

---

[52] La plupart de ces documents ont été publiés par A. PIANKOFF, *The Litany of Re. Texts translated, with Commentary*, *BollSer* 40/4, 1964. Il faut y ajouter, comme il l'indique lui-même dans son introduction, p. 139, quelques papyrus, comme celui de Nesypaherân et celui de Bak-em-mout. Mais sur ce dernier, les divinités sont nettement désignées par leur couteau comme des gardiens (voir *supra*), plutôt que comme des avatars du dieu solaire.

[53] Pour ce type de recueils, voir A. NIWIŃSKI, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th centuries B.C.*, *OBO* 86, 1989, p. 162-168.

[54] Soit la ceinture à long pan flottant, type Néfertari (Amonmès, Ousirhatmès, Moutemouia), soit les deux fines bandes de cuir croisées, dites « bretelles de momie », comme sur les sarcophages de la XXII[e] dynastie.

[55] L'orientation n'est pas forcément fonction de celui à qui est attribué le discours : correctement orienté comme le défunt chez Moutemouia, il l'est comme la divinité chez Paser.

[56] Nous nous limitons ici aux remarques indispensables, comme l'a fait A. Piankoff dans son introduction. Une étude systématique reste à faire.

[57] *Ḏd-mdw jn nṯr ꜥꜣ ḫnty Jwnw nb Jmnt*(y).*t d=f pr bꜣ=j r mꜣꜣ jtn m wbn=f.*

(4) Papyrus de Paser (BN 158/161), n° 14 (p. 113 et 168) ; âne (?) à barbiche, de profil ; légende : « le Grand Dieu » ; « Qu'il donne chaque membre et tout ce qu'il porte au *ka* de l'Osiris N » [58].

(5) Papyrus de Âhanéferamon dit Pakharou (Caire RS 979), n° 17 (p. 71 et 136), de profil ; « Prononcer les paroles par l'auguste Sépa [59] qui est à Héliopolis. Qu'il donne de la voix (litt. : sa voix) à l'appel de l'Osiris N » [60] [fig. 11].

(6) Papyrus de Ta-oudjatrê (Deir el-Bahari A 144/B 168 = Caire JE 34033), n° 16 (p. 89 et 150) âne (?) barbu, de profil ; légende : « Ce dieu-ci » ; « Ô, ce dieu, seigneur de la terre sacrée, donne une offrande végétale à l'Osiris N ! » ; n° 44 (p. 95 et 154) ; âne barbu, de profil ; « Ô, auguste Sépa, qui est à Héliopolis, donne la justification à l'Osiris N ! » [61].

(7) Papyrus de Nésypahérân (papyrus Skrine 2, Bodleian Library, Oxford) [62], n° 17, âne de profil, tenant un gecko ; « Ô, Celui aux apparences mystérieuses, issu de (la salle) des Deux Maât, tu permettras à l'âme *ba* de l'Osiris (…) Nesipaherhân de monter au ciel, de traverser le firmament et de fraterniser avec les astres du ciel » [63].

La divinité à tête d'âne, parfois qualifiée de « Grand dieu », ce qui peut désigner aussi bien Rê qu'Osiris, est nettement liée à Héliopolis, parfois assimilée à Sépa, forme chthonienne du créateur héliopolitain. Ses apparences sont secrètes, comme l'indiquent son aspect momiforme et sa tête d'animal, et comme le précise son nom dans le papyrus de Nésipahérân. Il participe selon le cas à l'attribution de l'offrande, à la justification, à la reconstitution du corps. La légende du papyrus de Tjanéfer, avec la référence au *ba*, en adoration devant chacune des divinités, montre clairement qu'il s'agit d'une traversée de la nuit qui s'achèvera avec le lever du soleil, moment où le *ba* quitte le cadavre, auprès duquel il passe la nuit dans le caveau, pour sortir au jour. De même, dans les Litanies de Rê, le *ba* de Rê évolue d'apparence en apparence, culminant avec l'union à Déba-démedj, fusion de Rê avec Osiris, comme l'évoque la Troisième Litanie, le devenir de Rê préfigurant celui du défunt.

La dix-septième figure du Papyrus de Nésypahérân évoque également ce devenir : il s'agit pour la forme mobile du défunt de gagner l'espace céleste et de se mêler aux astres. Le voyage se fait, paradoxalement, de figure immobile — momiforme — en figure immobile, autant d'avatars du *ba* du soleil nocturne, avatars du *ba* du défunt à ses côtés. C'est la présence du *ba* sur certains documents qui exprime — écrit — le mouvement de l'une à l'autre. Parmi elles, le dieu à tête d'âne n'a pas de prérogatives spécifiques, hormis l'allusion à sa voix sur le papyrus de Âhanéferamon. On peut penser, cependant, que sa qualité d'animal utilisé pour le transport n'est pas étrangère à sa présence ici.

---

[58] *D=f ꜥ.t nb(.t) ḫr=f nb n kꜣ n*(*y*) *Wsjr* N.
[59] Écrit Sépou, mais le déterminatif est bien celui du mille-pattes.
[60] *ḏd-mdw jn Spw šps jmy Jwnw d=f ḥrw=f ḥr njs n*(*y*) *Wsjr* N.
[61] N° 16 : *j nṯr pw nb tꜣ ḏsr jm ḥtp n Wsjr* N ; n° 44 : *j Spw šps jmy Jwnw jm mꜣꜥ-ḫrw n Wsjr* N.
[62] Publié par A.M. BLACKMANN, « The funerary papyrus of Nespehera'an », *JEA* 5, 1919, p. 24-35 et pl. V ; voir aussi la traduction et le commentaire de B. MATHIEU, « Le voyage dans l'au-delà, un papyrus funéraire illustré », *Égypte, Afrique & Orient* 5, 1997, p. 19-25.
[TH] *J Štꜣ-ḫpr.w pr*(*w*) *m Mꜣꜥ.ty d=k pr bꜣ n*(*y*) *Wsjr* N *r p.t ḏꜣ=f bjꜣ snsn=f mm sbꜣ.w n*(*y*)*.w p.t.*

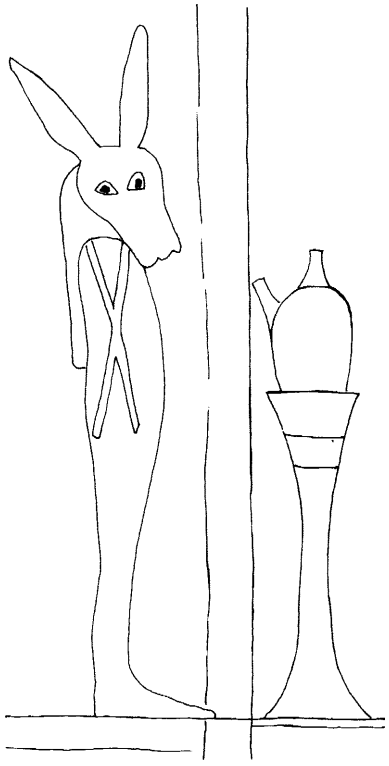


Fig. 10 : Divinité anonyme, p. de Ousirhatmès [64]



Fig. 11 : Sépa, p. de Âhanéferamon [65]

Conclusion

Même si sa place dans le contexte funéraire reste discrète, l'âne y joue cependant un rôle complexe, qui vient contrebalancer quelque peu l'aspect négatif sous lequel il est davantage connu. On a retenu de lui, outre son apparence, deux caractéristiques essentielles : sa voix et son utilisation pour le transport.

Même si cela n'est pas explicite, c'est probablement à sa voix, caractère distinctif de son appellation *hjw*, qu'il doit de figurer parmi les génies gardiens protecteurs et/ou portiers. Le même souci d'effrayer l'ennemi a conduit à le représenter de face, avec un visage semblable à un masque [66]. Mais ce masque est peut-être aussi à analyser comme une marque de son caractère inconnaissable.

À sa condition de bête de somme, il doit de transporter l'offrande, de porter le défunt, de se déplacer dans le monde nocturne. Toutes les occurrences ont en effet en commun de se trouver dans le monde intermédiaire où se transforme le défunt, où se reconstitue la lumière.

Annonçant la lumière comme porte de l'Horizon, conduisant la lumière comme être hybride formant l'attelage de la barque, l'âne ou l'être à tête d'âne est lui-même étape sur le chemin de la renaissance de la lumière comme gardien de l'un des porches d'Osiris et comme avatar du *ba* de Rê. Grand Dieu, auguste Sépa, Celui aux apparences mystérieuses, on ne s'étonnera

[64] Dessin N. Guilhou, d'après A. PIANKOFF, *The Litany of Re. Texts translated, with Commentary*, *BollSer* 40/4, 1964, p. 125, n° 8.
[65] Dessin N. Guilhou, d'après *ibid.*, p. 71, n° 17.
[66] Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne, CSEG* 6, 2000, p. 81-82.

pas que le défunt l'associe à Rê-Atoum et à Min, auxquels il s'identifie dans le chapitre 266 des Textes des Sarcophages :

> « Je suis Atoum en son nom de Rê[-Atoum]. Je suis Min en son nom de Min. Je suis le grand âne *hiou* (couché) sur son ventre » [67].

Et on ne s'étonnera pas non plus que la tête d'âne (F 53) serve, à l'époque ptolémaïque et romaine, à écrire le mot « jour », même si cette lecture découle de raisons phonétiques [68].

[67] *CT* III, 396a-f : *jnk Jtm m rn=f n*(*y*) *Rˁ*[*-Tmw*] *jnk Mnw m rn=f n*(*y*) *Mnw jnk hjw ˁ3 ḥr ḫ.t=f*. Ce chapitre, connu par le seul sarcophage S1C, est inscrit sur la paroi de dos, occidentale, sur laquelle se déroule précisément le devenir du *ba* du défunt ; voir la thèse de doctorat inédite de B. ARQUIER, *Le double sarcophage de Mésehti S1C (CG 28118) - S2C (CG 28119. Recherches sur l'organisation du décor iconographique et textuel*, Montpellier, 2013.

[68] Selon l'affaiblissement du *r* en *j*. Pour la lecture *hrw*, voir *Wb* II, 498 ; Fr. Daumas (dir.), *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, *OrMonsp* 4/1, 1988, p. 251, n° 1. L'âne *hjw* est déjà écrit *hrw* dans le TS 1094, *CT* VII, 376a, version B2Bo. Voir enfin W.A. WARD, *op. cit.*, p. 31-34.

Les animaux sauvages dans l'Égypte prédynastique

Stan Hendrickx, Merel Eyckerman

Hasselt University – PXL

Le nombre de représentations d'animaux est remarquable pour l'Égypte prédynastique. Ils figurent sur les vases *White Cross-lined* et *Decorated* (Graff 2009) aussi bien que sur des objets en ivoire et os. De plus, on connaît un grand nombre de palettes cosmétiques en forme d'animaux et des figurines d'animaux dans divers matériaux. Et il ne faut surtout pas oublier l'art rupestre, trop longtemps ignoré pour l'Égypte. On a depuis longtemps remarqué qu'il s'agit presque exclusivement d'animaux sauvages, avec le chien comme exception la plus importante. Ceci est encore plus remarquable en prenant en compte que les animaux sauvages ne jouaient quasiment aucun rôle dans l'économie de l'Égypte prédynastique et qu'on ne trouve leurs restes que rarement (Linseele & Van Neer 2009). Ceci indique de toute évidence que les représentations n'ont pas pour but d'imiter la réalité quotidienne, ce qui n'est pas surprenant vu le caractère fortement sémantique de l'iconographie prédynastique (Hendrickx & Eyckerman 2012). De plus, malgré le fait que les représentations d'animaux sont généralement assez faciles à identifier, ceci n'est pas toujours le cas et ne semble pas avoir été le premier souci des artisans concernés. D'autant plus qu'il y a bon nombre d'images dans lesquelles des éléments de plusieurs animaux sont joints (cf. *infra*). Mais les raisons de représenter des animaux sauvages sont multiples et peuvent varier d'un animal à l'autre. Aussi, il faut tenir compte des contextes différents. Somme toute, les animaux sauvages font partie d'un langage visuel permettant d'exprimer différents concepts de la société prédynastique. Dans le présent article, une synthèse des plus importants aspects sera présentée.

La chasse comme expression du pouvoir et du maintien de l'ordre sur le chaos

Les restes d'animaux sauvages sont présents sur tous les sites d'habitat prédynastiques mais leur importance du point de vue de la consommation de viande est extrêmement limitée. En général, ils ne représentent que 1 à 2 % de l'assemblage faunique. Dès le début, il est donc évident que les nombreuses scènes de chasse n'ont pas de relation directe avec la réalité économique. Ceci est confirmé par le fait que les chasseurs ne figurent qu'occasionnellement sur les vases décorés et sont en général remplacés par des armes ou des chiens de chasse. Les mêmes scènes sont aussi présentes dans l'art rupestre, mais dans ce cas les chasseurs sont généralement représentés. On peut donc supposer que les vases présentent des versions abrégées d'un thème généralement élaboré sur des supports sans restriction de surface, mais périssables comme des parois plâtrées de constructions. Mais malgré cette possibilité, l'absence sur les vases indique que le chasseur comme individu n'était pas l'essentiel pour comprendre le sens des représentations.

La chasse est représentée aussi bien dans le milieu nilotique que dans le milieu désertique. Dans le premier cas, le crocodile et l'hippopotame sont les proies et les chasseurs sont souvent remplacés par des filets pour le premier et des harpons à flotteurs pour le deuxième [fig. 1-2]. Tous les deux sont nuisibles pour l'homme, le crocodile pour des raisons évidentes et l'hippopotame surtout à cause des dégâts causés aux champs pendant les fourrages nocturnes. Chasser ces deux animaux est donc plutôt un acte de protection. Mais en même temps il s'agit d'une entreprise dangereuse, dans laquelle le courage des chasseurs est certainement fort important. Des scènes de chasse à l'hippopotame sont connues dès le début de la culture nagadienne et malgré le fait qu'elles sont assez rares pendant Nagada IIC-D, il faut quand même noter un intérêt continu aboutissant à la période dynastique (Hendrickx & Depraetere 2004). De plus, le rapport avec la chasse royale de l'hippopotame est depuis longtemps reconnu et généralement accepté comme représentation symbolique de la maîtrise des éléments du chaos par des forces positives (Säve-Söderberg 1953 ; Hendrickx & Depraetere 2004 : 814-815 ; Müller 2008). Cette interprétation socio-politique est confirmée par le parallélisme entre la chasse à l'hippopotame et la domination violente d'ennemis. Ceci a été démontré de façon indiscutable par Müller (2008), à partir d'une empreinte de sceau trouvée dans la nécropole royale d'Abydos [fig. 3]. On y voit le roi dans la position et avec les armes de la chasse à l'hippopotame mais au lieu de l'animal se trouvent deux ennemis décapités et probablement aussi émasculés. Ce traitement des ennemis s'observe aussi sur la Palette de Nârmer, plus ancienne de quelques générations que l'empreinte de sceau mentionnée.



Fig. 1. Coupe White Cross-lined. Naq' ed-Deir tombe 375, Berkeley 6-3559 (dessin d'après photos) (diam. 14,0 cm).

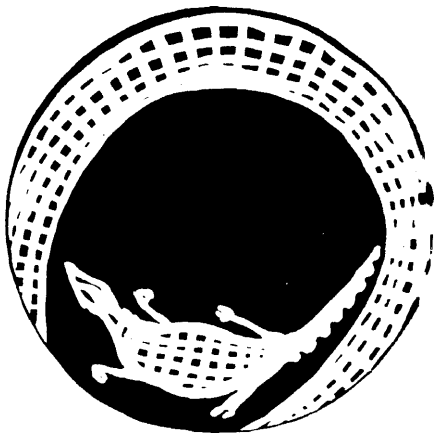


Fig. 2. Coupe White Cross-lined. Abydos, Oxford AM 1892.1045 (Payne 1993: fig. 28, n° 405) (diam. 14,0 cm).

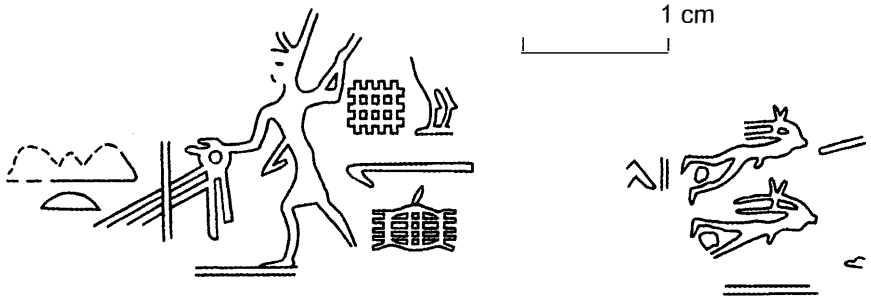


Fig. 3. Reconstruction d'une empreinte de sceau. Abydos, tombeau de Den (Müller 2008 : Abb. 3).

Les scènes de chasse dans le bas-désert sont aussi connues dès le début de la culture nagadienne et sur les vases, le chasseur est presque toujours remplacé par son chien de chasse. Parmi les animaux chassés on trouve surtout la gazelle, l'oryx, l'ibex, le mouflon à manchettes et le taureau sauvage. La chasse au taureau sauvage deviendra, surtout au Nouvel Empire, un aspect de l'iconographie royale comme c'était le cas pour la chasse à l'hippopotame (Decker 1987 : 158-162). À cette même période, la chasse au lion est aussi réservée au roi (Decker 1987 : 162-166) et un parallélisme évident s'observe entre la chasse au lion et la guerre (Heinz 2001: 149-150).

La synchronisation entre la violence de la chasse et de la guerre s'observe dès le début de la culture nagadienne, comme démontré par deux vases White Cross-lined de la tombe U-415 à Abydos, cités dans plusieurs études (Hartung 2010, Hendrickx 2010 : 111, Hendrickx & Eyckerman 2012 : 25-27) [fig. 4]. L'élément clé dans cette interprétation est la présence de prisonniers avec les bras attachés dans le dos (Hendrickx & Eyckerman 2012 : 25, n. 3). Les vainqueurs sont caractérisés par la position des bras levés, renvoyant aux cornes de taureaux comme symboles de pouvoir (Hendrickx 2002 : 283-284 ; Hendrickx & Eyckerman 2012 : 35-40). En conclusion de cet aperçu trop court, il faut considérer que le lien entre la victoire militaire et la chasse se situe dans le contexte de l'élite socio-politique et fait de la chasse une expression du pouvoir.

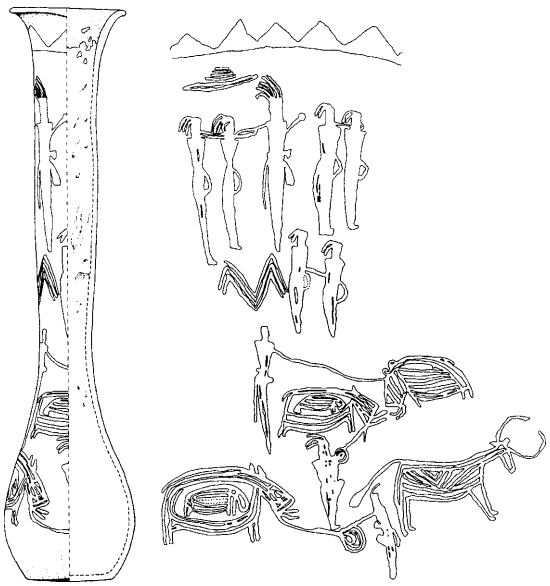


Fig. 4. Jarre White Cross-lined. Abydos U-415/1, Abydos SCA storeroom (Dreyer *et al*. 2003: 81, Abb. 5) (H. 50,6 cm).

Il convient de souligner que les animaux du désert ne sont jamais représentés comme abattus mais qu'on voulait en première instance les capturer. Quelques rares images nous montrent des animaux ligotés et dirigés par des hommes (Hendrickx 2010 : 119-120). De toute évidence, il était plus pratique de laisser marcher les animaux capturés que de porter des animaux morts. Le contrôle des animaux capturés devient l'expression du succès de la chasse. Des rangées d'animaux figurant sur des objets comme le manche de couteau d'Abou Zeidan (Churcher 1984) [fig. 5] sont à comprendre comme l'expression conceptuelle d'animaux capturés, ce qui est confirmé par la présence occasionnelle d'un chien en arrière d'une rangée (Hendrickx 2006 : 736-739). Des rangées d'animaux s'observent aussi sur beaucoup de vases

Decorated et sont très probablement à interpréter de la même façon. En un cas, la rangée se termine ou s'ouvre par un homme avec un bâton (Hendrickx & Eyckerman 2012 : fig. 36). À notre avis, l'homme est à situer derrière les animaux, probablement des addax, qu'il contrôle et emmène. La domination active de la chasse se transforme en une soumission ordonnée. De plus, les ivoires décorés en question offrent la possibilité d'établir un lien en dehors du contexte de la chasse puisque certaines rangées d'animaux se terminent par une rosette (Hendrickx 2006 : 737, tab. 3), symbole d'écriture pour le roi ou le dieu qu'on trouve aussi sur les documents de « Scorpion » et de Nârmer (Schneider 1997; Hendrickx 2006 : 737-739).

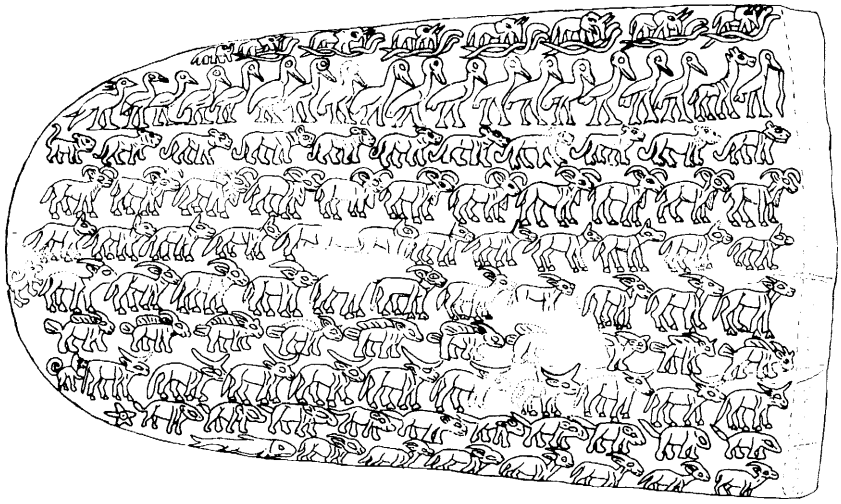


Fig. 5. Manche de couteau. Abu Zeidan tombe 32, Brooklyn 09.889.118 (Churcher 1984: 154) (L. manche 9,8 cm).

Éventuellement, des têtes d'animaux pouvaient aussi servir comme trophées, comme pour un ivoire décoré d'Hiérakonpolis sur lequel ils figurent sur une façade de bâtiment, en haut des portes (Quibell & Green 1902 : pl. XIV). Des têtes de l'antilope/ibex et de taureau figurent aussi comme ornements à la barque de Hénou. Malheureusement, la signification de l'iconographie de la barque de Hénou nous échappe en grande partie, mais il peut bien s'agir de trophées. On sait d'ailleurs que l'oryx était pendant la période dynastique une offrande royale importante (Strandberg 2009 : 13).

Le principe de trophée de chasse est probablement aussi à l'origine du symbolisme développé à partir des défenses d'hippopotame. Les différentes formes de défenses et les objets dérivés suggèrent que la forme en elle-même avait une signification sémiotique apothropaïque qui relevait du contexte d'utilisation (Hendrickx & Eyckerman 2011).

Un seul animal du désert, l'âne sauvage, n'est pas représenté comme pris en captivité mais comme tué. Il ne s'agit pas de la mise à mort directe, mais plutôt symbolique (Huyge 2009). Parmi les représentations rupestres de l'âne sauvage, une très grande partie d'entre elles montre une ligne partant en oblique de la nuque des animaux (Huyge 2009 : fig. 1, 3). Il est impossible de déterminer s'il s'agit d'une arme, comme une flèche ou un javelot, mais il ne fait aucun doute que ce n'est pas là un lasso, puisqu'il n'y a jamais de chasseur tenant la ligne, d'ailleurs toujours droite, alors que les lassos sont généralement représentés légèrement ondulants. La ligne est plutôt un symbole indiquant la mise à mort de l'âne sauvage qu'une véritable arme. Ce thème resort de l'iconographie qu'on trouve sur les vases décorés. Huyge (2009 : 299-300) note que la mise à mort de l'âne (sauvage ?) est confirmée par l'archéologie.

À Hélouan (tombe 53H10), un âne tué vraisemblablement par un coup violent sur la tête a été inhumé (Saad 1969 : pl. 120). On retrouve la mise à mort rituelle de l'âne en contexte religieux jusqu'à l'époque romaine (Huyge 2009 : 298-302), comme c'était le cas pour l'hippopotame. Ces deux animaux montrent de façon explicite le caractère rituel et symbolique de la chasse.

Dans les scènes de chasse dans le désert, le mouflon à manchettes semble avoir une position particulière (Hendrickx *et al*. 2009). L'animal est fort bien adapté au milieu désertique et peut survivre sans boire pendant des périodes assez longues. Il représente une proie avec des cornes impressionnantes et figure dans une série de scènes de chasse prédynastiques, malgré le fait qu'une fois de plus les restes sont fort rares dans la documentation archéozoologique. Parmi ces scènes, il y en a dans le désert à l'ouest de Dakhla, à très grande distance de la vallée du Nil (Hendrickx *et al*. 2009 : 196-205), témoignant de l'importance attribuée à ces parties de chasse. Mais encore plus remarquable est le fait que les scènes de chasse au mouflon à manchettes se retrouvent aussi sur quelques figurines de femmes (Hendrickx *et al*. 2009 : 216). Ceci a été mis en corrélation avec les danseuses / musiciennes associées dès le début de l'Ancien Empire à la « Maison de l'acacia » (Hendrickx *et al*. 2009 : 212-216), lieu qui jouait un rôle important dans l'abattage rituel (Kinney 2012). Pour le prédynastique, l'abattage dans un contexte rituel a laissé des traces archéologiques au site HK29A à Hiérakonpolis. Dans les fosses de déchets entourant la cour ovale de HK29A (Friedman 2009), une très grande quantité de restes d'animaux consommés fut mise au jour (Linseele *et al*. 2009). Le nombre d'animaux sauvages monte à 13,5 % et est plus élevé que sur n'importe quel autre site prédynastique (Linseele & Van Neer 2009 : 55, tab. 2). De plus, les restes de poissons sont remarquables, puisqu'ils comprennent surtout des perches du Nil de (très) grande dimension. Une nourriture exceptionnelle faisait donc partie des festivités rituelles qui se sont déroulées à HK29A.

L'insignifiance économique de la chasse en combinaison avec l'importance iconographique et la réalité archéologique permet de faire remonter l'abattage rituel à la période prédynastique. Abattre des animaux sauvages dans un contexte religieux représentait un aspect matériel du maintien de l'ordre. À cet égard, il faut aussi mentionner que la scène de chasse probablement la plus connue pour le Prédynastique, à savoir celle de la Palette de la Chasse, est caractérisée par la présence d'un bâtiment et du motif du « double taureau » dans la partie en haut à droit de la palette [fig. 6]. Le « double taureau » est associé au bâtiment adjacent, dont la signification reste ouverte à la discussion. Mais il est indubitable que le « double taureau » situe la scène de la « Palette de la Chasse » à un niveau religieux et politique.

Animaux comme symboles de pouvoir

En opposition aux animaux chassés, on trouve aussi des animaux symbolisant le pouvoir. L'identification du roi avec le faucon et le taureau est bien connue pour la période dynastique. Pour le faucon, on peut la faire remonter au début du Nagada II, tandis que pour le taureau, on trouve très probablement déjà un précurseur au début du Nagada I. Les représentations nagadiennes de faucons sont identiques à celles de l'époque pharaonique, mais les attestations précédant la fin du Nagada II sont limitées à Hiérakonpolis (Hendrickx *et al*. 2011). Le faucon ne s'observe jamais dans l'iconographie liée au funéraire et ne figure pas du tout sur les vases White Cross-lined et Decorated. Pourtant, les représentations les plus anciennes proviennent du cimetière élitaire HK6 de Hiérakonpolis. Mais les figurines d'Hiérakonpolis n'ont pas été découvertes dans les tombes mêmes mais dans le complexe rituel associé et une

interprétation dans un contexte plus large que le monde funéraire semble logique. Dans ce cas, le contexte élitaire est le plus important. Bien qu'on ne puisse pas confirmer le symbolisme royal des faucons d'Hiérakonpolis hors discussion, ceci semble bien possible.

En ce qui concerne le taureau, l'interprétation est moins évidente, mais il semble bien qu'il faille considérer le grand taureau sur un des vases White Cross-lined déjà mentionnés de la tombe U-415 à Abydos en parallèle avec l'homme à la massue dominant des prisonniers sur le même vase [fig. 4]. Les exemples les plus évidents s'observent sur la Palette au Taureau et sur la Palette de Nârmer sur lesquelles le taureau piétine à mort un ennemi et détruit de plus une forteresse sur la Palette de Nârmer. Dans ces deux cas, il est évident que le taureau représente le roi, qui porte d'ailleurs, sur la Palette de Nârmer, la queue de taureau attachée à la ceinture. Cet aspect royal est le point culminant du symbolisme à partir de bovidés dont on connaît différentes expressions dans le langage visuel prédynastique (Hendrickx 2002).

Comme le taureau, le lion peut aussi représenter le roi. L'exemple évident est le lion dominant des prisonniers ligotés sur la Palette du Champ de Bataille (Spencer 1980: n° 576). De plus, le roi tenait de vrais lions dont plusieurs exemplaires ont été trouvés dans la tombe subsidiaire B16/12 du complexe funéraire de Hor-Âha à Abydos (Boessneck & von den Driesch 1990: 86-87). Pour les premières dynasties, on connaît d'ailleurs plusieurs figurines de lions portant des colliers.

Selon le même principe, il faut aussi comprendre le chien représentant le chasseur comme symbole de pouvoir et de contrôle (cf. *supra*). Mais dans ce cas, l'animal n'obtient pas le statut royal au début des premières dynasties. On l'observe une seule fois comme équivalent du roi dans un grand tableau rupestre de la dynastie 0 à Nag' el-Hamdulab (Hendrickx *et al*. 2012 : 298). Mais au moment où le symbolisme royal prend sa forme définitive, le chien ne semble plus apte à représenter le roi.

Le cas remarquable du lycaon est limité à la fin du Prédynastique. Cet animal figure sur plusieurs palettes décorées fin Nagada II ou début Nagada III, où il est placé de façon « héraldique » sur les deux côtés des palettes, dominant le monde des animaux sauvages situé au centre (Hendrickx 2006: 739, tab. 5). Sur la Palette de la Chasse [fig. 6], les chasseurs portent des queues d'animaux à leur ceinture, rendues de manière détaillée permettant d'y reconnaître des queues de lycaon. Le parallélisme de la composition entre les palettes au lycaon et la Palette de la Chasse, où les chasseurs prennent la place des lycaons, est évidente (Hendrickx 2006 : fig. 10). L'identification des chasseurs au lycaon est certainement à chercher dans la manière structurée et très efficace suivant laquelle les lycaons chassent en groupe (Hendrickx 2006 : 740). Il n'y a guère de doute que le lycaon symbolise le contrôle des forces chaotiques représentées par les animaux du désert. Le désordre des animaux au milieu des palettes est alors à opposer à l'ordre des rangées d'animaux déjà mentionnées.

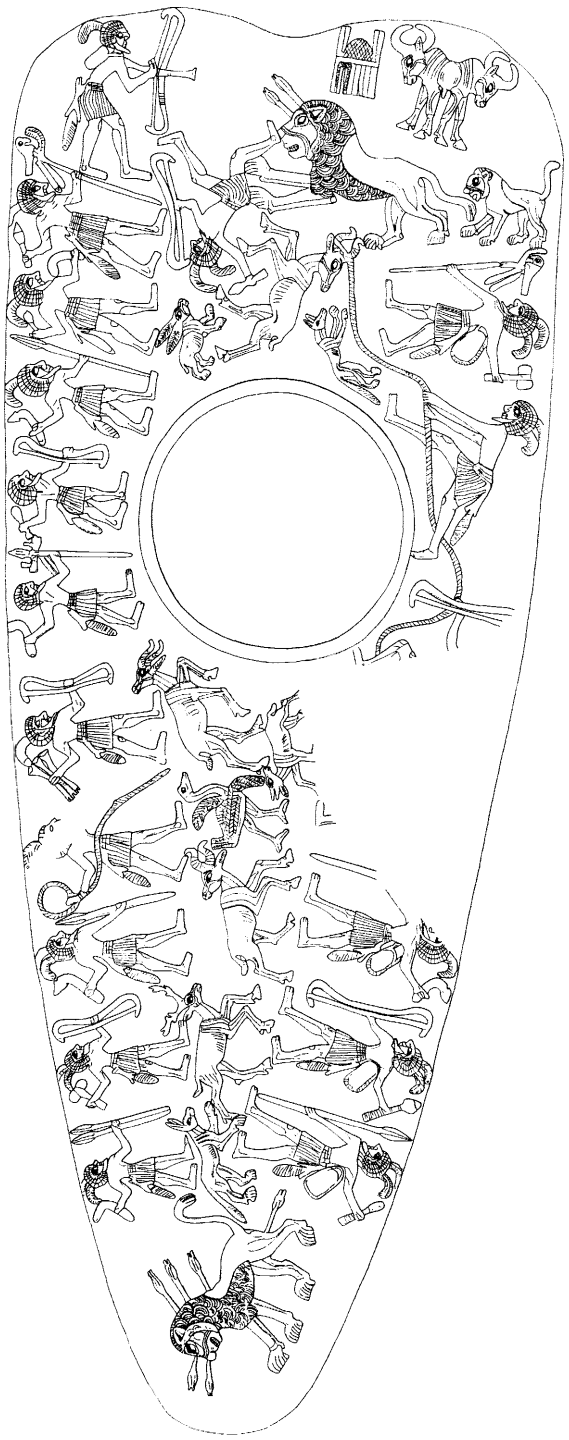


Fig. 6. Palette de la Chasse. Provenance inconnue, Londres BM EA 20790, 20792 / Paris, Louvre E.11254 (dessin Merel Eyckerman) (H. 66,8 cm).

Le lycaon n'est pas le seul animal montré en « position héraldique ». Deux girafes opposées avec un palmier situé entre elles figurent sur plusieurs palettes décorées, des céramiques, un sceau et dans l'art rupestre. Cette combinaison spécifique a été interprétée dans le contexte du symbolisme solaire (Westendorff 1978 ; Huyge 2002 : 199-200) mais aussi de l'unification de l'Égypte (Ciałowicz 1992). La première interprétation est certes intéressante, mais difficile à

prouver puisque la religion solaire devient seulement importante à partir de la II^{e} dynastie (Kahl 2007).

Toujours en « position héraldique », on trouve aussi l'oryx sur deux palettes fragmentaires et probablement l'ibex sur deux autres (Petrie 1953 : fig. 6-7, 23-24). Comme ces animaux sont parmi les proies dans les scènes de chasse, on ne peut pas les interpréter de la même façon que le lycaon. À présent, on peut seulement dire que l'oryx et l'ibex, animaux de proie, semblent avoir eu une autre signification qui nous échappe.

Hiérakonpolis

Le symbolisme de la chasse ne repose pas sur des concepts théoriques dénués de toute nature pratique. La particularité des restes fauniques provenant du centre rituel HK29A à Hiérakonpolis a déjà été mentionnée. Très probablement, on peut identifier un centre semblable à Al-Mahasna (Anderson 2011). Beaucoup plus spectaculaires sont les trouvailles dans le cimetière élitaire HK6 à Hiérakonpolis, comprenant au moins deux grands complexes de sépultures et un domaine funéraire avec plusieurs grandes salles à piliers en bois (Friedman 2008, Friedman *et al.* 2011). La tombe principale (n° 16) du complexe le mieux connu était entourée d'une série de tombes plus petites contenant aussi bien des restes d'humains que d'animaux. Les enterrements humains forment un premier cercle autour de la tombe principale. Un deuxième cercle consiste en tombes d'animaux, sauvages et domestiqués, et éventuellement leurs gardiens. Le tout reflète apparemment la résidence réelle d'un des premiers « rois » de la Haute-Égypte (Friedman *et al.* 2011). Parmi les animaux enterrés était un éléphant âgé de 10 ans, un jeune hippopotame, un crocodile, un aurochs, deux babouins pour ne mentionner que les plus remarquables. Plusieurs animaux ont été tenus en captivité pendant un certain temps. En définir exactement la durée est difficile mais il semble qu'il s'agissait toujours d'un temps limité. Le lien direct avec la chasse, indispensable pour fournir les animaux nécessaires, permet de confirmer le rôle de l'élite comme responsable du maintien de l'ordre (Friedman *et al.* 2011 : 186). Il y a parmi les animaux retrouvés à Hiérakonpolis des espèces comme l'éléphant et le babouin qui avaient disparu de la faune indigène et qu'il fallait donc importer de la Nubie ou de régions encore plus lointaines. Déjà la présence des animaux a dû faire une forte impression visuelle produite par le pouvoir de l'élite. Contrôler, et en temps voulu tuer, les animaux sauvages faisait partie du rituel funéraire conduit au cimetière HK6.

Le monde funéraire

Sur les vases Decorated, on trouve une imagerie spécifique, dans laquelle des bateaux, des étendards, des animaux et des représentations humaines jouent le rôle principal. Le décor de ces vases est fort standardisé, permettant de distinguer plusieurs types de scènes et quatre signes dominants avec des associations contraignantes (Graff 2009). Il s'agit de la femme aux bras levés et l'addax d'un côté, et « la plante nagadienne » et une peau animale de l'autre. Pour chacun de ces éléments, des liens existent avec le monde funéraire et le renouvellement de la vie (Graff 2009). On peut rapprocher « la plante nagadienne » avec les femmes aux bras levés (Hendrickx & Eyckerman 2012 : 44-47) et il est fort probable qu'on peut faire de même pour l'addax et la peau animale. La dernière consiste en un rectangle dont les longs côtés dessinent généralement une courbe concave, attaché à un poteau (Graff 2007). Un exemple dessiné de façon plus détaillée [fig. 7] confirme l'identification (Hendrickx 1998 : 215-219).

Les peaux d'animaux, souvent sous forme de cuir, régulièrement utilisées pour envelopper le défunt, offrent un argument supplémentaire pour une interprétation funéraire (Graff 2007). Malgré le fait qu'il reste bien des questions ouvertes, le symbolisme du renouvellement de la vie des animaux sauvages n'est pas étranger à la pensée égyptienne puisqu'il y a un lien entre les gazelles et le renouvellement de la vie pendant la période historique (Quaegebeur 1999). Un autre exemple de l'importance des peaux d'animaux est le tablier en peau de panthère qu'on trouve dans la Tombe décorée de Hiérakonpolis aussi bien que sur la palette et la massue de Nârmer (Hendrickx 1998 : 221-228). Mais dans ce cas, il s'agit plutôt d'une expression du pouvoir politico-religieux, avec une éventuelle connotation funéraire.

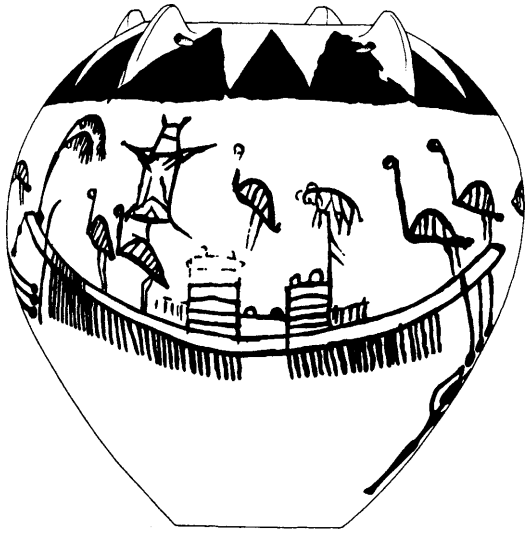


Fig. 7. Vase Decorated. Nagada tombe 454, Oxford 1895.584 (Payne 1993 : n° 865)

À part les peaux d'animaux, les cornes ont très probablement aussi servi d'objets utilisés dans des actes rituels liés au renouvellement de la vie (Graff 2011). Un autre exemple possible de renvoi au monde funéraire par l'image d'animaux est la pintade. Elle est représentée sur quelques documents prédynastiques, aussi bien des palettes décorées que des vases Decorated, et devient un hiéroglyphe (Gardiner G 21), utilisé pour écrire *nḥḥ* « éternité » (Beaux 2004).

Animaux « mythologiques » [1]

Des animaux « mythologiques » comme le « griffon » et le « serpopard » ont été depuis longtemps reconnus, mais c'est seulement avec l'identification sur le manche de couteau d'Abou Zeidan et quelques autres objets d'un cas moins évident, à savoir la version hybride de l'ibex combiné avec le tilapia (Huyge 2004) que la complexité de certaines représentations d'animaux est devenue évidente. Puisque aussi bien l'ibex que le tilapia sont des symboles de régénération pendant la période dynastique, Huyge (2004 : 830) considère l'être hybride de la même façon. Ceci est moins évident pour des vautours à tête d'éléphant, identifiés par Huyge

[1] Le terme « mythologique » est seulement utilisé de façon descriptive, sans impliquer l'existence d'une mythologie prédynastique.

sur le même objet, considéré par lui dans un contexte royal (Huyge 2004 : 831-833). On connaît aussi la combinaison d'oiseaux avec des bovins (Hendrickx 2002 : 289-291), du taureau avec le tilapia (Hendrickx dans Teeter 2011: 200-201) et du lion avec le silure (?) (Hendrickx *et al*. 2012 : 304-305, fig. 5, 7) [fig. 8]. Il y a donc une diversité importante et il ne faut pas interpréter tous les animaux « mythologiques » de la même manière. Tandis que le caractère violent des serpopards, griphons et les hybrides faucon-éléphant et lion-silure semble évident, ceci n'est pas le cas pour les êtres dont le tilapia fait partie. Pour ces derniers, on peut certainement penser au renouvellement de la vie comme proposé par Huyge. Par là, on pourrait considérer la combinaison du taureau avec le tilapia comme le renouvellement du pouvoir royal mais visualisé d'une façon qui ne sera pas maintenue dans l'iconographie dynastique.

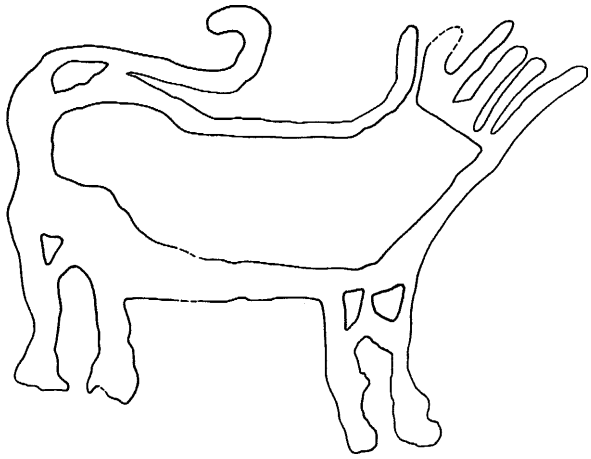


Fig. 8. Dessin rupestre. Nag' el-Hamdulab, site 7 (Hendrickx *et al*. 2012 : fig. 12).

Les animaux « mythologiques » à caractère violent s'intègrent bien parmi les animaux chaotiques à contrôler par des forces positives. Le serpopard et le griffon sont d'ailleurs représentés parmi les animaux du désert, par exemple sur la Palette d'Hiérakonpolis (Kuhn 2011). Finalement, il faut mentionner la Palette de Nârmer, sur laquelle on trouve comme images dominantes d'un côté le roi prêt à abattre un ennemi et de l'autre côté deux serpopards tenus sous contrôle par deux hommes, ce qui nous ramène une fois de plus au thème du contrôle des forces chaotiques et du parallélisme entre la chasse et la guerre.

*

* *

Conclusions

On ne peut guère sous-estimer l'importance des animaux sauvages dans l'iconographie prédynastique. La chasse était un mode d'approche direct de ces animaux mais pas du point de vue simpliste de l'approvisionnement de nourriture. Chasser permettait à l'élite de s'identifier comme telle et permettait de dépasser la réalité quotidienne des travaux agricoles dans la vallée du Nil. La chasse dans le désert se déroulait dans des circonstances extrêmes

tandis que la chasse à l'hippopotame ou au crocodile était spectaculaire en elle-même. Toutes deux permettaient à l'élite de se mettre en évidence dans la vie réelle en rapportant leurs proies, lesquelles étaient un élément important des actes et festivités rituels. Sur le plan conceptuel, la chasse faisait partie du maintien de l'ordre sur le chaos et les représentations visuelles confirmaient le statut de l'élite.

À part ce contexte général, certains animaux sauvages avaient une sémantique particulière, souvent à partir de caractéristiques de l'animal en question. Mais l'interprétation de ces caractéristiques par les Égyptiens prédynastiques n'est pas toujours évidente pour nous. Par exemple, l'importance des addax et des autruches sur les vases Decorated reste en partie énigmatique. De plus, la signification sémantique n'est pas nécessairement la même que dans le contexte de la chasse. Cela est surtout évident pour le taureau sauvage et le lion, qui représentent le roi, mais figurent aussi parmi les animaux chassés.

Vers la fin du Prédynastique, on observe des changements importants dans l'iconographie et la sémantique de bon nombre d'animaux sauvages. L'iconographie des vases Decorated disparaît au début du Nagada III. Cela est de toute évidence à mettre en relation avec le développement de l'iconographie officielle, intimement liée à l'émergence de la royauté. L'iconographie pré-existante a été partiellement reprise et en agissant ainsi, la signification de certains éléments a dû être choisie ou adaptée pour convenir aux besoins idéologiques d'une iconographie officielle associée au roi. Des animaux tels que le taureau et le faucon trouvent leur place dans l'iconographie royale et renvoient en même temps à une très ancienne tradition de l'expression du pouvoir.

Le développement et le contrôle d'une iconographie officielle et de sa syntaxe étaient d'une importance fondamentale pour l'élite qui avait toutes les raisons d'encourager un langage iconographique strictement uniforme, confirmant sa position privilégiée.

Bibliographie

D.A. ANDERSON, « Evidence for early ritual activity in the Predynastic settlement at el-Mahâsna », dans R.F. Friedman, P.N. Fiske (éd.), *Egypt at its origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July - 1st August 2008*, *OLA* 205, 2011, p. 3-29.

J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, « Die Tierknochenfunde », dans G. DREYER, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof. 3./4. Vorbericht », *MDAIK* 46, 1990, p. 86-90.

C.S. CHURCHER, « Zoological study of the ivory knife handle from Abu Zaidan », dans W. Needler, *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum,* Brooklyn, 1984, p. 152-169.

K.M. CIALOWICZ, « Problèmes de l'interprétation du relief prédynastique tardif. Motif du palmier et des girafes », dans J. Śliwa (éd.), *Studies in Ancient Art and Civilization* 4, Prace Archeologiczne 53, Kraków, 1992, p. 7-18.

W. DECKER, *Sport und Spiel im Alten Ägypten*, München, 1987.

G. DREYER, R. HARTMANN, U. HARTUNG, T. HIKADE, H. KÖPP, C. LACHER, V. MÜLLER, A. NERLICH, A. ZINK, « Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof 13./14./15. Vorbericht », *MDAIK* 59, 2003, p. 67-138.

R.F. FRIEDMAN, « Excavating Egypt's early kings: Recent discoveries in the elite cemetery at Hierakonpolis », dans B. Midant-Reynes, Y. Tristant (éd.), J. Rowland, St. Hendrickx (ass.), *Egypt at its origins 2. Proceedings of the International Conference "Origin of the state,*

Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France), 5th-8th September 2005, *OLA* 172, 2008, 1157-1194.
R.F. FRIEDMAN, « Hierakonpolis locality HK29A: The Predynastic ceremonial center revisited », *JARCE* 45, 2009, p. 79-103.
R.F. FRIEDMAN, W. VAN NEER, V. LINSEELE, « The elite Predynastic cemetery at Hierakonpolis: 2009–2010 update », dans R.F. Friedman, P.N. Fiske (éd.), *Egypt at its origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July - 1st August 2008*, *OLA* 205, 2011, p. 157-192.
G. GRAFF, « La peau animale nagadienne et la nébride IMY-WT », *BiOr* 64, 2007, p. 259-288.
G. GRAFF, *Les peintures sur vases de Nagada I - Nagada II. Nouvelle approche sémiologique de l'iconographie prédynastique*, Egyptian Prehistory Monographs 6, Leuven, 2009.
G. GRAFF, « Les enjeux de l'iconographie des vases peints de Naqada II (Égypte, IV^e^ millénaire) : Maintien de l'équilibre cosmique ou régénération de la vie ? », *Anthropozoologica* 46/1, 2011, p. 47-64.
S.C. HEINZ, *Die Feldzugsdarstellungen des Neuen Reiches. Ein Bildanalyse*, Österreichische Akademie der Wissenschaften. Denkschriften der Gesamtakademie XVIII, Wien, 2001.
U. HARTUNG, « Hippopotamus hunters and bureaucrats. Elite burials at cemetery U », dans Fr. Raffaele, M. Nuzzolo, I. Incordino (éd.), *Recent discoveries and latest researches in Egyptology. Proceedings of the First Neapolitan Congress of Egyptology, Naples, June 18th-20th 2008*, Wiesbaden, 2010, p. 107-120.
St. HENDRICKX, « Bovines in Egyptian Predynastic and Early Dynastic iconography », dans F.A. Hassan (éd.), *Droughts, food and culture. Ecological change and food security in Africa's Later Prehistory,* New York, 2002, p. 275-318.
St. HENDRICKX, « The dog, the *Lycaon pictus* and order over chaos in Predynastic Egypt », dans K. Kroeper, M. Chłodnicki, M. Kobusiewicz (éd.), *Archaeology of Early Northeastern Africa. In Memory of Lech Krzyżaniak, Studies in African Archaeology* 9, Poznań, 2006, p. 723-749.
St. HENDRICKX, « L'iconographie de la chasse dans le contexte social prédynastique », *Archéo-Nil* 20, 2010, p. 106-133.
St. HENDRICKX, J.C. DARNELL, M.C. GATTO, M. EYCKERMAN, « Iconographic and palaeographic elements dating a Dynasty 0 rock art site at Nag el-Hamdulab (Aswan, Egypt) », dans D. Huyge, F. Van Noten, D. Swinne (éd.), *The signs of which times ? Chronological and palaeoenvironmental issues in the rock art of Northern Africa. Brussels, 3-5 June, 2010*, Bruxelles, 2012, p. 295-326.
St. HENDRICKX, D. DEPRAETERE, « A theriomorphic Predynastic stone jar and hippopotamus symbolism », dans St. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Ciałowicz, M. Chłodnicki (éd.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002, OLA* 138, 2004, p. 801-822.
St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, « Tusks and tags: Between the hippopotamus and the Naqada plant », dans R.F. Friedman, P.N. Fiske (éd.), *Egypt at its origins 3. Proceedings of the Third International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", London, 27th July - 1st August 2008*, *OLA* 205, 2011, p. 497-570.
St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, « Visual representation and state development in Egypt », *Archéo-Nil* 22, 2012, p. 23-72.

St. HENDRICKX, R.F. FRIEDMAN, M. EYCKERMAN, « Early falcons », dans L. Morenz, R. Kuhn (éd.), *Vorspann oder formative Phase ? Ägypten und der Vordere Orient 3500-2700 v. Chr., Philippika* 48, 2011, p. 129-162.
St. HENDRICKX, H. RIEMER, F. FÖRSTER, J.C. DARNELL, « Late Predynastic / Early Dynastic rock art scenes of Barbary sheep hunting from Egypt's Western Desert. From capturing wild animals to the women of the 'Acacia House' », dans H. Riemer, F. Förster, M. Herb, N. Pöllath (éd.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance and cultural reflection in antiquity. Proceedings of an interdisciplinary ACACIA workshop held at the University of Cologne December 14-15, 2007,* Colloquium Africanum 4, Köln, 2009, p. 189-244.
D. HUYGE, « A double-powerful device for regeneration: The Abu Zaidan knife handle reconsidered », dans St. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Ciałowicz, M. Chłodnicki (éd.), *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference "Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt", Krakow, 28th August – 1st September 2002, OLA* 138, 2004, p. 823-836.
D. HUYGE, « Detecting magic in rock art: The case of the ancient Egyptian 'malignant ass' », dans H. Riemer, F. Förster, M. Herb, N. Pöllath (éd.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance and cultural reflection in antiquity. Proceedings of an interdisciplinary ACACIA workshop held at the University of Cologne December 14-15, 2007,* Colloquium Africanum 4, Köln, 2009, p. 293-307.
J. KAHL, *Ra is my Lord. Searching for the rise of the sun god at the dawn of Egyptian History, Menes* 1, Wiesbaden, 2007.
L.J. KINNEY, « Butcher queens of the Fourth and Fifth Dynasties: their association with the Acacia House and the role of butchers as ritual performers », dans L. Evans (éd.), *Ancient Memphis: 'Enduring is the Perfection'. Proceedings of the international conference held at Macquarie University, Sydney on August 14-15 2008*, *OLA* 214, 2012, p. 253-266.
R. KUHN, « Überlegungen zur Herkunft und Bedeutung eines Mischwesens in der formativen Phase des alten Ägypten », dans L.D. Morenz, R. Kuhn (éd.), *Vorspann oder formative Phase ? Ägypten und der Vordere Orient 3500-2700 v. Chr., Philippika* 48, 2011, p. 163-186.
V. LINSEELE, W. VAN NEER, « Exploitation of desert and other wild game in ancient Egypt: The archaeozoological evidence from the Nile valley », dans H. Riemer, F. Förster, M. Herb, N. Pöllath (éd.), *Desert animals in the eastern Sahara: Status, economic significance and cultural reflection in antiquity. Proceedings of an interdisciplinary ACACIA workshop held at the University of Cologne December 14-15, 2007,* Colloquium Africanum 4, Köln, 2009, p. 47-78.
V. LINSEELE, W. VAN NEER, R.F. FRIEDMAN, « Special animals from a special place? The fauna from HK29A at Predynastic Hierakonpolis », *JARCE* 45, 2009, p. 105-136.
V. MÜLLER, « Nilpferdjagd und geköpfte Feinde - zu zwei Ikonen des Feindvernichtungsrituals », 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. 477-493.
J.C. PAYNE, *Catalogue of the Predynastic Egyptian collection in the Ashmolean Museum,* Oxford, 1993.
W.M.Fl. PETRIE, *Ceremonial slate palettes*, *BSAE* 66 (A), London, 1953.
J.E. QUIBELL, F.W. GREEN, *Hierakonpolis II,* ERA 5, London, 1902.
Z.Y. SAAD, *The excavations at Helwan: Art and civilization in the First and Second Egyptian Dynasties,* Norman, 1969.

T. SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian representations of hippopotamus hunting as a religious motive*, Lund, 1953.
Th. SCHNEIDER, « Das Schriftzeichen "Rosette" und die Göttin Seschat », *SAK* 24, 1997, p. 241-267.
Å. STRANDBERG, *The gazelle in ancient Egyptian art: image and meaning*, *Uppsala Studies in Egyptology* 6, 2009.
A.J. SPENCER, *Catalogue of Egyptian antiquities in the British Museum* V. *Early Dynastic objects,* London,1980.
E. Teeter (éd.), *Before the pyramids. The origins of Egyptian civilization, OIMP* 33, 2011.
W. WESTENDORF, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn, MÄS* 10, 1966.

Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt

Salima Ikram

American University Cairo

IN KEEPING WITH MANY OTHER ANCIENT CULTURES, the ancient Egyptians had a complex relationship with animals. Animals not only were an important source of food themselves, but they also protected humans and food supplies against predators and vermin, as pets they provided companionship for humans, as well as sometimes serving as a status symbol. Animals were employed in transportation and as draft animals, and portions were used to produce furniture and jewellery, as well as inspiration for the forms of these objects. They were also important in literature, and provided the inspiration for much of the Egyptian script (at this author's calculation, about 20 % of hieroglyphic signs are derived from animals), and for their religious beliefs. For the Egyptians, animals seemed to be endowed with supernatural powers and gifts, and these, together with their "otherness", provided the basis for many Egyptian religious beliefs that linked specific animals to certain deities that shared their attributes and strengths [1]. Thus, Thoth, the god of wisdom and writing, was associated with the Sacred Ibis (*Threskiornis aethiopicus*), a bird with a thin, curved beak, reminiscent of a reed pen that, head bent to the ground, quested diligently, as if for knowledge. His beak might also suggest the crescent moon, associated with that god as well. The goddess Bastet, patroness of love, motherhood, beauty, and self-indulgence, was linked with cats, who shared the goddess' proclivities in both looks and behaviour; Horus and Re were associated with a variety of raptors, magnificent, fierce birds, with shimmering gold wings, that soared into the heavens, flying close to sun, with a commanding view of the world [2]. It is this last, religious, aspect of the relationship between animals and humans that is the subject of this paper, focussing on animal cults and the possible role that they played in the economy of ancient Egypt [3].

The Egyptians believed that certain animals that were divine totems could also serve as vessels for the whole or partial spirit or *ba* of a god. The particular specimens that were blessed or chosen by the god could be identified by special markings that set them aside from others of their kind [4]. The chosen animal was cared for lavishly during its lifespan, was

---

[1] Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, A. CHARRON, *Des animaux et des hommes*, Paris, 2005; S. IKRAM, *The Animals of Ancient Egypt*, in preparation.

[2] P. HOULIHAN, S. GOODMAN, *The Birds of Ancient Egypt*, Cairo, Warminster, 1986.

[3] For a vivid picture of the Memphite area during the Ptolemaic era, a time when animal cults flourished in the region, and for the role of these cults, see D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies the Ptolemies*, Princeton, 1988.

[4] Herodotus III, 28; D. KESSLER, *s. v.* "Tierkult", *LÄ* VI, 1986, col. 571-587; S. IKRAM, *Divine Creatures: Animal Mummies from Ancient Egypt*, Cairo, 2005, p. 1-3; J.D. RAY, "Animal Cults", *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, D.B. Redford (ed.), New York, 2001, p. 345-348; R.L. VOS, "The Colors of Apis and other Sacred Animals", in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (eds.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years.*

worshipped as a manifestation of the god, it provided oracular pronouncements, and it was the focus of letters of supplication [5], dedicatory objects, inscriptions, and festivals [6]. Upon its death the Sacred Animal was mummified with veneration, and laid to rest in a specially cut sepulchre. One of the most potent of such animal deities was the Apis bull whose cult was celebrated from the First Dynasty onward [7]. It is unclear as to whether such cults with live animals were continuously active from the dawn of Egyptian history until their end with the Christian domination of Egypt, or if they enjoyed sporadic popularity. If any single animal were continuously revered, it would have been the Apis bull, although there is a significant lacuna in the evidence concerning this cult between the inception of Pharaonic history, the reign of Amenhotep III (c. 1388-1348 BC) where it saw a resurgence, with a second flowering from the Late Period (c. 664-332 BC) onward. In general, cults with animal manifestations of the gods [8] really came into their own in the Late Period [9] and flourished into

Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur, *OLA* 84-85, 1998, p. 709-718; K.A. WIEDEMANN, "Le culte des animaux en Égypte", *Muséon* 8, 1889, p. 211-225, 309-318.

[5] E. BLEIBERG, Y. BARBASH, L. BRUNO, *Soulful Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Brooklyn, 2013, p. 84; A.-el-G. MIGAHID, *Demotische Briefe und Götter* 1-2, Dissertation, Wurzburg; K. ENDREFFY, "Reason for Despair: Notes on Some Demotic Letters to Thoth", in B. El-Sharkaway (ed.), *The Horizon: Studies in Egyptology in Honour of M.A. Nur el-Din*, Cairo, 2010, p. 241-251.

[6] J.D. RAY, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries: Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, edited and updated by C.J. Martin (2008), London, 2011; H.S. SMITH, "The Saqqara Papyri. Oracle Questions, pleas and letters", in K Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Cambridge 1999*, 2002, Kopenhagen, p. 367-375; K.M.D. SMELIK, "The Cult of the Ibis in the Graeco-Roman Period: With Special Attention to the Data from the Papyri", in M.J. Vermaseren (ed.), *Studies in Hellenistic Religions, EPRO* 78, 1979, p. 225-243; J.D. RAY, "Animal Cults"; *id.*, *The Archive of Hor*, *MEES* 2, 1976; D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere und Der Konig* I, *ÄAT* 16, 1989; *id.*, "Tierkult"; H.J. THISSEN, "Demotische Inschriften aus den Ibisgalerien in Tuna el-Gebel", *Enchoria* 18 1991, p. 107-113.

[7] W.K. SIMPSON, "A Running of the Apis in the Reign of the 'Aha and Passages in Manetho and Aelian", *Or* 26 1957, p. 139-142; J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* I, sections 76-167, Chicago, 1906.

[8] Many Classical authors have written about Egyptian animal cults, most notably Herodotus (II: 67-76). For an overview of Classical writings and attitudes toward such cults, 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 W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 17/4, 1984, p. 1853-2000.

[9] The animal burials at the Sacred Animal Necropolis at Saqqara are dated from the Late Period on, as per H.S. SMITH, C.A.R. ANDREWS, S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: The Mother of Apis Inscriptions* 1-2. London, 2011, p. 4, with a florescence in the Ptolemaic Period, when newer installations were established (J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 31, 72). Based on the textual evidence, Ray (*Texts from the Baboon*, p. 72) does not believe that the baboon cult at Saqqara lasted into the Roman era. However, this is not true for other cults located elsewhere; see A. CHARRON, "Massacres d'animaux à la Basse Époque", *RdE* 41, 1990, p. 209-213; *id.*, "Les canidés sacrés dans l'Égypte de la Basse Époque", *Égypte, Afrique & Orient* 23, 2001, p. 7-22, and above.

the Roman era [10], even as late as the Fourth century AD, as attested by Constantius II's (AD r.337-361) dedication to the Buchis Bull of Armant [11].

During this time (c. 664 BC-AD 361), a new form of votive offering specific to the animal cults became popular: animal mummies. These mummified animals were creatures that were associated with the god in question (for example, cats for Bastet, ibises for Thoth, raptors for Re/Horus, and canines for Anubis/Wepwawet), but clearly were not sacred in themselves. The devotee offered these mummies to the god, together with a prayer, request, or complaint [12]. Many of these animals were killed deliberately in order to be mummified [13], as the demand for such offerings must have been great during festivals of the gods. Animal cemeteries have been found throughout the length of Egypt as well as in the oases [14].

There is some debate as to the type of people who "purchased" the animal mummies: were they locals or pilgrims coming from afar, were they offered only by priests, or were they given by anyone with an affiliation to a particular god [15]. The evidence tends to support the idea that such offerings were not restricted to priests [16]. Perhaps this form of ex votos gained in popularity as the idea behind it was that the god, manifest as an animal, would pay more attention to a once live, and reanimated after death, creature, than to an image cast in metal or carved in stone, and would thereby be more inclined to grant the prayer. Once consecrated, these animal mummies were not immediately interred. Rather, they stayed in the 'house of waiting' or its equivalent until a day (or days) of festival that occurred at least once a year,[17] when they were finally interred in their "house of rest" [18]. The forms that these tombs took were diverse: the catacombs at Saqqara and Tuna el-Gebel, the pit tombs of Abydos or Stabl

---

[10] Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, "Des chiens momifiés à El-Deir. Oasis de Kharga", *BIFAO* 105, 2005, p. 75-88; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, C. CALLOU. "Dogs at el-Deir", in S. Ikram, J. Kaiser, R. Walker (eds.), *The Bioarchaeology of Ancient Egypt, Conference Proceedings 2012*, Cairo, 2015, p. 169-174; S. IKRAM, "Canine Cults in Kharga Oasis: the Dogs of Dabashiya", in G. Tallet, Chr. Zivie-Coche (eds.), *Le Myrte & la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis*, *CENiM* 9, 2014; D. KESSLER, A. NUR EL-DIN, "Ein Tierkäfig am Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, Mittelägypten", in C. Becker *et al.* (eds.), *Historia Animalium ex Ossibus*, Rahden, 1999; J. TOUTAIN, "Le culte du taureau Apis à Memphis sous l'empire romain", *Le Muséon* 3.I, 1916, p. 193-202.

[11] R. MOND, O.H. MYERS, *The Bucheum* 1-3, London, 1934; A. VON DEN DRIESCH, D. KESSLER, Fr. STEINMANN, V. BERTEAUX, J. PETERS, "Mummified, deified and buried at Hermopolis Magna - the sacred birds from Tuna El-Gebel, Middle Egypt", *ÄgLev* XV, 2005, p. 203-244.

[12] Letters asking to solve crimes like theft, or cure sickness, right an injustice, deal with cases of libel or even a bad work situation accompanied some mummies. The letters were fairly formulaic with a complaint put forward, followed by a request; see A.-el-G. MIGAHID, *Demotische Briefe an Götter von der Spät- bis zur Römerzeit : ein Beitrag zur Kenntnis des religiösen Brauchtums im alten Ägypten*, 1986.

[13] P.L. ARMITAGE, J. CLUTTON-BROCK, "A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt", *Journal of Archaeological Science* 8, 1981, p. 185-196. P.L. ARMITAGE, J. CLUTTON-BROCK, "Egyptian Mummified Cats held by the British Museum", *MASCA Research Papers in Science and Archaeology* 1, 1980, p. 185-188; S. IKRAM, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002; A. ZIVIE, R. LICHTENBERG, "The Cats of the Goddess Bastet", in S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005; M. HARTLEY, A. BUCK, S. BINDER, "Canine Interments in the Teti Cemetery North at Saqqara during the Graeco-Roman Period", in F. Coppens, K. Krejsi (eds.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, Prague, 2011, p. 17-29.

[14] D. KESSLER, "Tierkult" and S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. xvii-xx; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, C. CALLOU. "Dogs at el-Deir", p. 169-176.

[15] D. KESSLER, "Tierkult"; J.D. RAY, "Animal Cults"; D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*.

[16] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*; A.-el-G. MIGAHID, *Demotische Briefe*.

[17] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 223, 234, 269, 305, 324; *id.*, *Archive*, p. 82-84, 138; D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*.

[18] J.D. RAY, *Archive*, p. 80, 140.

Antar, the reused and reconsecrated human tombs at Thebes, Saqqara, Sheikh Fadl, and in the oases of Kharga and Dakhla [19]. Millions of votive animal mummies were produced; at Saqqara, an estimated eight million dogs were interred at the Anubeion [20], and four million ibises in the neighbouring ibis catacombs [21] while at least 1.8 million birds were buried at Tuna el-Gebel [22]. Other, smaller catacombs and animal burial sites throughout Egypt have yielded fewer, albeit still significant numbers of mummified creatures, dedicated to the gods.

Various reasons have been given for the flowering and proliferation of animal cults during this time: they were a way of reasserting an Egyptian national and religious identity in the face of invaders and colonists, both from the south and the north; these cults with viewable manifestations of deities made the gods, on some level, more accessible to the people; the living gods emphasised the king's link with the divine and the constant presence of the gods in Egypt [23]. However, this is not the place to address these issues, or the more subtle mechanics of the functioning of these cults, as many other scholars have dealt with them more than adequately [24]. Rather, this article will examine the phenomenon of animal mummies with regard to the economy. It has been previously remarked that animal cults must have played an important role in the local economy [25], but this observation has not been taken much further. Given the multifaceted roles of animal cults, their contribution to Egypt's economy must have been considerable. This article is a starting point of a longer exploration/discussion of this topic, bringing into focus the different elements of these animal cults that would have contributed to the economy: the functioning of the cult, cult personnel, structures associated with the cult, the acquisition of animals, the care and upkeep of the animals, their mummification, the visitors to the temple, the devotees/pilgrims who purchased the mummies, their upkeep, and any incidental business that the cult and its followers might occasion.

The Cult

The Physical Structure

Based on what is known in particular from the Sacred Animal Necropolis at Saqqara, the cult of the Apis Bull, and the installations at Tuna el-Gebel, temples with divinities in the shape of live animals, shared several common aspects with temples that housed images of deities. Thus, a building of some sort to house the living god (or a mummy thereof) was required, although its grandeur would vary depending on whether it was a royal installation or not and

---

[19] D. KESSLER, "Tierkult", and S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. xvii-xx.
[20] S. IKRAM, P. NICHOLSON, L. BERTINI, D. HURLEY, "Killing Man's Best Friend?", *Archaeological Review from Cambridge* 28/2, 2013, p. 48-66.
[21] J.D. RAY, *Archive*, p. 138.
[22] D. KESSLER, A. NUR EL-DIN, "Tuna el-Gebel: Millions of Ibises and Other Animals", in S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo, 2005, p. 120-163; VON DEN DRIESCH *et al.*, "Mummified, deified", p. 204-244.
[23] D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*.
[24] The literature on animal cults is vast and cannot all be cited. Only a few of the most pertinent works are mentioned here; their bibliographies contain other references. Herodotus II: 67-76; J.D. RAY, *Archive*; D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*; J.D. RAY, "Animal Cults"; D. KESSLER, "Tierkult"; K.A.D. SMELIK, E.A. HEMELRIJK, "Who knows not"; H.S. SMITH, *A Visit to Ancient Egypt: Life at Memphis and Saqqara (c. 500-30BC)*, Warminster, 1974; S. IKRAM, ed. *Divine Creatures*; S. GABRA, "Aspect du culte des animaux à Hermopolis Ouest", *BIE* 25, 1943, p. 237-244; K.A. WIEDEMANN, "Le culte des animaux"; D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou, BiEtud* 59, 1972.
[25] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 221.

whether it was located in an important city or a more humble town, or even village. Examples of state sponsored temples that might have had such deities include Kom Ombo, many of the temples of the Fayum (Karanis, Qasr el-Qarun, Medinet Maadi), Ashmunein/Tuna el-Gebel, as well as installations at Memphis [26] and Heliopolis for the Apis and Mnevis Bulls, respectively [27]. Possibly less grand edifices, in mud brick, were erected in the oases, which also boasted some form of animal cults [28]. Constructing such a building, whether of stone or brick, would have needed large numbers of laborers who had to be summoned, housed, fed, and coordinated [29] by administrators and support staff, and supplied with the raw materials, water, and fuel that were needed for the work. Stone temples would have been more costly, due to the raw materials, their transport, and the larger number of experts needed (quarry workers, masons, specialized carvers as well as artists/artisans), but any temple building would have contributed to the economy on both a state and local level [30].

Such temples would have been physically linked to the embalming houses [31] and burial places of the gods, and their "mortuary" temples [32]. These could be simple pit tombs, such as those found in Kharga [33], portions of Stabl Antar, and Abydos [34]; galleries constructed of mud brick, such as those found at Quesna [35], Abydos [36], and Dendera [37]; or reused tombs of humans that were extended such as the cat catacombs of the Bubasteion at Saqqara [38], the dog

---

[26] Herodotus II: 153; M. JONES, "The Temple of the Apis in Memphis", *JEA* 76, 1990, p. 141-147; D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, p. 190-211.

[27] D. KESSLER, "Tierkult".

[28] S. IKRAM, "Canine Cults in Kharga Oasis"; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, "Des chiens momifiés"; Fr. DUNAND, J.-L. HEIM, R. LICHTENBERG, *El-Deir Nécropoles* I. *La nécropole Sud*, Paris, 2010; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, C. CALLOU. "Dogs".

[29] The Workmen's Village at Giza (http://www.aeraweb.org) illustrates the organisation and infrastructure necessary for a large-scale building project, as do, to a lesser extent due to its slightly more diverse function, the towns of Lahun/Kahun (W.M.Fl. PETRIE, *lllahun, Kahun, and Gurob*, London, 1891), Deir el-Medina (B. BRUYÈRE, "Rapport sur les Fouilles de Deir el Médineh", *FIFAO* 2-26, 1924–1953), and the Workmen's Village at el-Amarna (B.J. KEMP, *Amarna Reports* 1-2, 4-5; London, 1984-1987), would share elements of state care and organisation.

[30] This would have taken place in fits and starts over time as many large temples were built in small increments under different rulers.

[31] The inscription on a statue of Djedhor of Athribis, a priest responsible for the burial of falcons in the Delta, states that he was responsible for the construction of the embalming house of the falcons, "80 cubits in length and 64 cubits in width"; sadly there are no costs recorded for this operation; see E.J. SHERMAN, "Djedhor the Saviour Statue Base OI 10589", *JEA* 67, 1981, p. 82-102. The author is most grateful to Dr. Joanne Rowland for sending the reference to this article in a serendipitous manner at a most fortunate moment.

[32] S. DAVIES, H.S. SMITH, K.J. FRAZER, *The Sacred Animal Necropolis at north Saqqara: the falcon complex and catacomb: the archaeological report, EES ExcMem* 73, 2005, p. 1-2; *id.*, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: the Main Temple complex: archaeological report, EES ExcMem* 75, 2006 G.Th. MARTIN *et al.*, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Southern Dependencies of the Main Temple Complex, EES ExcMem* 50, 1981; P. NICHOLSON, "The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, the Cults and Their Catacombs", in S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies from Ancient Egypt*, Cairo, 2005, p. 44-71.

[33] Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, "Des chiens momifiés"; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, C. CALLOU, "Dogs".

[34] S. IKRAM, "Animals in a Ritual Context at Abydos. A Synopsis", in Z. Hawass, J. Richards (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt: Essays in Honor of David B. O'Connor*, Cairo, 2007, p. 417-432; T.E. PEET, W.L.S. LOAT, *Cemeteries of Abydos* III, London, 1913.

[35] J. ROWLAND, S. IKRAM, G.J. TASSIE, L. YEOMANS, "The Sacred Falcon Necropolis of Djedhor(?) at Quesna: Recent Investigations from 2006-2012", *JEA* 99, 2013, p. 53-84.

[36] L. BESTOCK, "Brown University Abydos Project: Preliminary Report on the First Two Seasons", *JARCE* 48, 2012, p. 35-79.

[37] W.M.Fl. PETRIE, *Denderah 1898*, London, 1900.

[38] A. ZIVIE, R. LICHTENBERG, "The Cats of the Goddess Bastet".

tombs at Kharga [39], Sheikh Fadl, and Asyut [40], the rock cut catacombs of the Sacred Animal Necropolis [41] and the Serapeum [42] at Saqqara, and those of Tuna el-Gebel [43]. All of these burial places would have required construction or excavation of some sort, again with an economic impact in both the short and the long term. It is possible that the mud brick galleries were constructed using local workforces associated with temples, or even employed on an ad hoc basis (texts regarding this are as yet unknown), which would have created a spike in employment for a short period. At Saqqara, texts show that a dedicated team of masons, seemingly continuously employed, served at least one, if not more of the animal cults [44], thereby swelling the ranks of temple personnel.

Smaller and sporadic construction projects would also provide occasional scope for employment, possibly to locals, rather than people who were generally employed by the temple. Such projects might include the construction of accommodation for temple personnel, as well as for the living sacred and votive animals (see below).

Personnel

The cults would have had their priesthoods, serving the living and dead gods — possibly one group of priests shared the duties between the areas for the living and the dead, although this is yet to be established. The extant texts, at least for the Baboon cult at Memphis/Saqqara, indicate that only a few families [45], both women [46] and men, served as specific groups of priests [47], a pattern that is also seen from other priestly archives, particularly those associated with embalming.[48] However, even a few families can produce a considerable number of priests. Thus, *wâb* priests (including variants, such as *na wâb* or the 25 *wâb* who conclude affairs [49]), lector priests, inspectors, the workers, the men who serve the Ibis (feeding, cleaning, possibly including veterinarians), the men who perform burial, embalmers, prophets, magicians, administrators, strategoi, scribes, servants, controllers, foremen,

---

[39] Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, "Des chiens momifiés"; Fr. DUNAND, R. LICHTENBERG, C. CALLOU, "Dogs"; S. IKRAM, "Canine Cults in Kharga Oasis".

[40] J. KAHL, C. KITAGAWA, "Ein wiederentdeckter Hundefriedhof in Assiut", *Sokar* 20, 2010, p. 77-81; J. KAHL *et al.*, "The Asyut Project: sixth season of fieldwork (2008)", *SAK* 38, 2009, p. 113-130; *id.*, "The Asyut project: eighth season of fieldwork (2010)", *SAK* 40, 2011, p. 181-209; *id.*, "The Asyut Project: ninth season of fieldwork (2011)", *SAK* 41, 2012, p. 189-235.

[41] S. DAVIES, H.S. SMITH, K.J. FRAZER, *EES ExcMem* 73, 2005; *id., EES ExcMem* 75, 2006; G.Th. MARTIN *et al., EES ExcMem* 50, 1981.

[42] A. MARIETTE, "Renseignements sur les 64 Apis trouvés dans les souterrains du Sérapéum", *BAAF* 45ff, 1855, repr. 1904; *BiblEg* 18 [A. MARIETTE, *Œuvres diverses* I], p. 133-255; A. MARIETTE, *Choix de monuments et de dessins découverts ou exécutés pendant le déblaiement du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1856, repr. 1904. *BiblEg* 18 [A. MARIETTE, *Œuvres diverses* I], p. 311-319; A. MARIETTE, *Le Sérapeum de Memphis découvert et décrit par Auguste Mariette*, Paris, 1857.

[43] D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*; *id.*, NUR EL-DIN, "Tuna el-Gebel: Millions of Ibises"; D. KESSLER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, *Tuna el-Gebel* I. *Die Tiergalerien*, Hildesheim, 1987.

[44] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*.

[45] *Ibid*, p. 162-63; Fr. DE CENIVAL, "Deux papyrus inédits de Lille : avec une révision du P.dém. Lille 31", *Enchoria* 7, 1977, p. 1-49.

[46] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 301; Fr. DE CENIVAL, *loc. cit.*

[47] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 162-63; K.M.D. SMELIK, "The Cult of the Ibis".

[48] E.A. REYMOND, *Catalogue of Demotic Papyri in the Ashmolean Museum* I. *Embalmers' Archives from Hawara*, Oxford, 1973; E. REVILLOUT, "Taricheutes et choachytes", *ZÄS* 18, 1880, p. 70-80; D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, p. 155-189.

[49] J.D. RAY, *Archive*, p. 141-144, 181.

watchmen [50], and possibly priests of higher levels, would all form part of the personnel for the different temples associated with animal cults. Based on the texts from the Baboon Galleries and the Archive of Hor, both of Saqqara, a *minimum* of fifty people would have been employed by the cult, probably more. If at any particular cemetery, such as Saqqara, there were more than one animal cult, then the numbers of temple personnel servicing the cults would have been among the 100s. Thus, a considerable population would have to be housed [51], fed (no doubt as part of the temple expenses [52]), and would also be part of the local economy of the town or city to which they were attached.

The Animals

The animals, both sacred and votive, were, of course, the key component of these cults. Many species of animals were revered by the animal cults [53], ranging from tiny scarab beetles to six metre long crocodiles, with some representatives acting as sacred animals, and the vast majority being votive offerings. The majority of mummified animals such as the beetles, crocodiles, sheep, goats, gazelle, cats, dogs, shrews, ibises, raptors, serpents, and lizards were native to Egypt and could be acquired within its boundaries. Other creatures, such as monkeys, had to be imported, at least initially, and then could be bred within Egypt. It is clear that many species had to have been very deliberately purpose-bred as the number of votive mummies [54] was enormous, and could not have been achieved by killing normal populations of these animals without bringing them to extinction in the early years of these cults.

The eight million dogs at the Anubieion catacombs at Saqqara, four million ibises at the Ibis Catacombs of Saqqara, with estimated 60,000 living birds being looked after in the Ibiotropheia there [55], surely argue for puppy [56] and ibis farms (or areas with encouraged breeding), respectively. Tuna el-Gebel also boasted ibis burials in the millions, with an estimated 15,000 interments a year or average [57], with several thousand birds a year being interred at Kom Ombo, no doubt culminating in hundreds of thousands, if not millions of bird burials [58]. The number of eggs found in the ibis cemeteries [59], coupled with the proximity of

---

[50] *Ibid.*, p. 180-82; D. KESSLER, "Tierkult"; K.M.D. SMELIK, "The Cult of the Ibis"; J. QUAEGEBEUR, "La désignation 'porteur(s) des dieux' et le culte des dieux crocodiles dans les textes des époques tardives", dans *Mélanges Adolphe Gutbub*, *OrMonsp* 2, 1984, p. 161-176; D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, p. 26.

[51] A. EL-H. NUR EL-DIN, D. KESSLER, "Das Priesterhaus am Ibiotapheion von Tuna el-Gebel", *MDAIK* 52, 1996, p. 262-293.

[52] J.D. RAY, *Archive*, p. 145-146 in particular.

[53] For the varieties of animals, see L.C. LORTET, Cl. GAILLARD, *La faune momifiée de l'Ancienne Égypte*, Lyon, 1903-09; D. KESSLER, "Tierkult"; S. IKRAM, *Divine Creatures*; *ead.*, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002.

[54] Some debate about the nature of votive mummies remains: see D. KESSLER, "Tierkult"; *id.*, *Die Heiligen Tiere*; *id.*, NUR EL-DIN, "Tuna el-Gebel: Millions of Ibises"; J.D. RAY, "Animal Cults"; *id.*, *Archive*; S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. 1-15; A. CHARRON, "Les canidés sacrés dans l'Égypte de la Basse Époque", *Égypte, Afrique, et Orient* 23, 2001, p. 7-22.

[55] J.D. RAY, *Archive*, p. 41, 138.

[56] S. IKRAM, P. NICHOLSON, L. BERTINI, D. HURLEY, "Killing Man's Best Friend?", *Archaeological Review from Cambridge* 28/2, 2013, p. 48-66; D. KESSLER, 1986: 23.

[57] D. KESSLER, NUR EL-DIN, "Tuna el-Gebel: Millions of Ibises"; VON DEN DRIESCH *et al.*, "Mummified, deified".

[58] F. PREISIGKE, W. SPIEGELBERG, *Die Prinz-Joachim Ostraka*, Strasbourg, 1914.

[59] J.D. RAY, *Archive*, p. 138.

the Hod Tuna [60], and Abusir lake (and indeed the Nile, at many periods of Egyptian history [61]), provided ideal breeding areas for these birds. Indeed, at the southwestern edge of the Abusir lake geomagnetic surveys revealed the presence of mud brick structures that look like dwellings, as well as enclosures that might have housed flocks of birds [62]. The Archive of Hor and the Prinz Joachim Ostraka, as well as material from Tuna el-Gebel, clearly provide evidence for the breeding of birds, and it is also possible to extrapolate encouraged breeding of crocodiles, particularly in the Fayum, on the basis of the number of eggs and juvenile animals that have been found in crocodile cemeteries [63].

Although no numbers are available for the cat interments from Bubastis, they would surely have also been in the millions given the number of cat mummies that were taken from Egypt allegedly as ballast and fertilizer during the nineteenth century [64], as well as the numerous specimens found in museum collections all over the world. Clearly, a demand for a large cat population for mummification had to be met. It is interesting that, when writing about cats, Herodotus reports (II: 66) that tom-cats make female cats mate with them repeatedly by doing away with the babies (untrue), thereby ensuring that the females will mate again and breed. Although there is no record of tom-cats behaving thus it is more than possible that the caretakers of the cats in the various temples to Bastet forced multiple litters by removing the young so that the she-cat would mate again; removing the young in an untimely manner is also used in modern day puppy farming, and this ruse forces multiple litters in a short time, making these animals available for mummification [65]. Unlike dogs, which come into oestrus only twice a year, a cat can have as many as three litters a year safely; more are possible, but take their toll upon the mother.

The many baboon and monkey mummies, coming primarily from Saqqara and Tuna el-Gebel also indicate a limited breeding program, as well as the import and trade in these creatures, which had died out in Egypt long before the Late Period [66]. Most telling are the texts from the Baboon galleries at Saqqara that document the importation of animals from the south (baboons and other types of monkeys) as well as the northwest (Barbary apes) [67], as is further supported by the different varieties of monkey remains of both sexes identified in the catacomb [68]. The animals also seem to have been bred in Alexandria, perhaps at the royal zoo or in a temple, with attempts at breeding also made in Memphis, and possibly even by private

---

[60] VON DEN DRIESCH *et al.*, "Mummified, deified", p. 204.

[61] J.D. RAY, *Archive*, p. 138, n. 1; K. LUTLEY, J. BUNBURY, "The Nile on the Move", *EgArch* 32, 2008, p. 3-5.

[62] The author was working with Ian Mathieson at the time that he carried out the survey, the results of which have not all been published due to Mathieson's untimely demise.

[63] E. BRESCIANI, "Sobek, Lord of the Land of the Lake", in S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies from Ancient Egypt*, Cairo, p. 199-206; G. BAGNANI, "The Great Egyptian Crocodile Mystery", *Archaeology* 5/2, 1952, p. 76-78.

[64] J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, London, 1993.

[65] As evidenced by the archaeozoological evidence (see IKRAM ET AL, 'Killing Man's Best Friend?); also see activities in puppy/kitten farms; http://www.humanesociety.org/issues/puppy_mills/; http://www.purebredcatrescue.org/kitten-mills; http://peopleforanimals2011.wordpress.com/2011/11/10/kitty-mills/, all accessed on 19 November 2013.

[66] R. PERIZONIUS, M. ATTIA, H. SMITH, J. GOUDSMIT, "Monkey Mummies and North Saqqara", *EA* 3, 1993, p. 31-33; J.D. RAY, *Texts from the Baboon*; A. VON DEN DRIESCH, "The Keeping and Worshipping of Baboons during the Later Phase in Ancient Egypt", *Sartoniana* 6, 1993, p. 15-36; D. KESSLER *et al.*, *Tuna el-Gebel* I.

[67] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 28, 31, 34.

[68] J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, "Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria", *JEA* 86, 2000, p. 111-119; VON DEN DRIESCH, "The Keeping and Worshipping".

individuals who hoped to make a sale to the temples [69]. Certainly this trade in exotic creatures would have played a significant role in long-distance (as well as more national) trade, as the western part of North Africa as well as Sudan, Ethiopia and surrounding lands were involved in the trade [70]. Breeding the animals, whether in Alexandria or Memphis or Tuna el-Gebel would also involve an initial outlay for at least one pair, and probably more, of animals, with a few extra females. Space, food, and caretakers would also be required [71]. It is true that despite their importance, the animals were not always kept in favorable conditions — many of them show signs of malnutrition and resulting diseases, broken bones, or disease [72]. Of course, it is possible that the majority of these diseases and problems were a result of long-distance travel where the animals would have been kept in confined, dirty, spaces, with a limited amount of food and water, rather than a result of their treatment in the temple compound. However, one must also bear in mind the complaints levied against the caretakers of animals that appear in the Archive of Hor, when they are accused depriving the ibises of food [73].

Both the importation of animals, as well as breeding them, would have had an impact on the economy, with different sectors and attendant groups of people being affected. Providers of transport (both land and sea), guards, as well as groups of traders would have participated in the import of animals. Breeding might have been part of the temple economy, but animals might also have been supplied for votive offerings by independent breeders in surrounding villages, or even distant ones, thus contributing to more local economies.

All the animals kept as Sacred Animals as well as votive offerings would have to be fed, watered, and cared for by personnel who had to be remunerated, to varying degrees. The majority of textual information concerning the upkeep of these populations within temple contexts comes from ibis cults (and some from the Baboon and Falcon galleries at Saqqara). These sources give information about amounts of food (sometimes provided by the state/king) and endowed lands that provided both food and revenue for the animals' support, as well as establishing the tax-free status of the temple [74]. Special lands and tax-free status of course indicate state subsidy, which is not uncommon for temples. Some aspects of the care of the animals can be extrapolated from their remains [75]. Sadly, as is detailed in the Archive of Hor, the animals were often cheated of their food and not always well cared for [76]. However, there is an instance when the broken leg of an ibis was set, perhaps by priest-veterinarians [77], and some of the dogs in the Dog Catacombs of Saqqara might also have had some medical

---

[69] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 25, 27, 28, 31, 34, 38.

[70] R. PERIZONIUS *et al.*, "Monkey Mummies"; A. VON DEN DRIESCH, "The Keeping and Worshipping"; GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, "Evidence from the Baboon Catacomb".

[71] Texts from several ibis burial grounds refer to the *ibiotropheia*, the ibis feeding places.

[72] A.G. NERLICH, F. PARSCHE, A. VON DEN DRIESCH, U. LÖHRS, "Osteopathological findings in mummified baboons from Ancient Egypt", *International Journal of Osteoarchaeology* 3, 1993, p.189-198; J. GOUDSMIT, D. BRANDON-JONES, "Evidence from the Baboon Catacomb"; A. VON DEN DRIESCH, "The Keeping and Worshipping".

[73] J.D. RAY, *Archive*.

[74] PREISIGKE, SPIEGELBERG, *Prinz-Joachim Ostraka*, p. 33; J.D. RAY, *Archive*, p. 136ff; Fr. DE CENIVAL, "Deux papyrus inédits", p. 24ff; K.M.D. SMELIK, "The Cult of the Ibis", p. 225-241; J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 309.

[75] S. IKRAM, P. NICHOLSON, L. BERTINI, D. HURLEY, "Killing Man's Best Friend?"; M. HARTLEY, A. BUCK, S. BINDER, "Canine Interments".

[76] J.D. RAY, *Archive*.

[77] Barbara Ghaleb, personal communication with regard to ibis remains found in the Ibis Catacombs at Saqqara.

attention (personal observation). Sacred Animals, no doubt, were well looked after, as is attested by their longevity despite physical handicaps [78].

Not all animals that were buried in the sacred areas were purpose-bred in the temple or nearby, although that was the norm. In one instance in Saqqara, there is a record of, "A perished one which was found lying (in) the buildings (at) the entrance to the southern (?) vault (of) the Serapeum" [79], and it seems that more than one animal was sent/brought from afar to be buried at Tuna el-Gebel [80]. Indeed, their transportation incurred costs as well [81]. Nonetheless, the majority of the votive animals were local, and would have influenced the local economies to some degree, depending on the extent and popularity of the cult.

Embalming the Animals

Another large cog in the wheels of the economy was the embalming of the animals. Mummification in its most proper form for non-human animals required a corpse (either due to a natural or induced death, as discussed above), evisceration, tools of metal or stone to carry this out [82], desiccation and de-fatting using natron, sealing the areas with alum (not always necessary or observed), anointing with oils and resins, wrapping in linen bandages, the occasional inclusion of amulets (especially for Sacred Animals), providing masks of cartonnage and mud, and burial containers in the form of stone sarcophagi, wooden or cartonnage coffins, or pots. Of course, not all animals were equally well mummified, thus there would have been considerable variation in the costs incurred for each embalming.[83] It is quite possible that group embalming took place, with several animals being desiccated at the same time, being laid out or buried en masse, thus producing, in an economical manner, the vast number of mummies interred. Certainly, many mummies in the dog and ibis catacombs at Saqqara, as well as ibis burials at Tuna el-Gebel, bird and shrew burials from Abu Rawash, dogs from Dabashiya in Kharga Oasis, Sheikh Fadl, Sharuna and Asyut, cats from Stabl Antar and the Bubasteion, to name but a few sites, show signs of having been cursorily prepared, probably in groups, based on this author's observations [84].

Regardless of the quality and type of mummification employed, significant volumes of raw material were needed. For example, to properly mummify one fat-tailed sheep at least 400 kg of natron are required [85], and in a modern experiment 182 kg of natron have been used for a human mummification (which probably could have benefitted from more natron) [86]. Small mammals, such as cats require far less natron, as one might imagine, while moderately sized fish, most reptiles, amphibians, and birds require even less as they have reduced flesh and

---

[78] E. Delange, H. Jaritz (eds.), *Der Widderfriedhof des Chnumtempels, Mit Beiträgen zur Archäozoologie und zur Materialkunde*, *ArchVer* 105, 2013, p. 209-222.
[79] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 271
[80] D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*.
[81] P. Tebt 1086 records travelling expenses (second century BC) "4 copper drachmae spent 'on behalf of the ibis", as quoted in J.D. RAY, *Archive*, p. 237.
[82] Fr. JANOT, *Les instruments d'embaumement de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 125, 2000.
[83] S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. 16-43; *ead.*, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002; R.L. VOS, *The Apis Embalming Ritual*, *OLA* 50, 1993; D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*; *id.*, "Tierkult".
[84] The noted specialist in animal mummies, Alain Charron concurs in this opinion (personal communication).
[85] S. IKRAM, "Experimental Archaeology: From Meadow to Em-baa-lming Table", in C. Graves-Brown (ed.), *From Experiment to Experience: Ancient Egypt in the Present*, Swansea, Cardiff, 2015, relates how in a modern experiment 182 kg have been used for a human mummification (Brier personal communication); see n. 81.
[86] B. BRIER, R.S. WADE, "The Use of Natron in Human Mummification: A Modern Experiment", *ZÄS* 123, 1996, p. 89-100.

fat [87]. The natron would have been acquired from the Wadi Natrun or Elkab. If it were of good quality, it would have had to have been processed (by sieving or even washing, drying, and sieving), and then transported, most probably by donkey or camel caravan, or by boat, to where it was required.

The oils and resins used in mummification would also have been costly [88]. Although thus far, the majority of resins tested come from human [89] and victual mummies [90], the materials used to fabricate a few votive mummies have also been identified [91]. Pistacia resin and beeswax are two expensive items that have been identified amongst the embalming materials, the former being imported from what is now modern day Syria/Lebanon, and thus a high status, relatively expensive, imported item [92], while beeswax was also dear. The oils used in the process were also an expense (from their creation to their acquisition), although the precise prices of these different oils over time, no doubt varied. The significant costs of all these items indicate a considerable investment in the creation of the mummies.

Although the linens used for the wrappings might have been obtained from the equivalent of an ancient rag-and-bone man or from various temple cast-offs, these would still have been acquired at some price. Sacred Animals would have had a vast amount of linen wrapped around them — certainly, large animals like cattle would require significant wrapping [93], while some votive mummies were more economically wrapped. Cartonnage masks would have incurred some costs, particularly when gilded, while the painted mud masks found on some hawks would have been far cheaper [94]. In addition to linen, reed mats, papyrus and palm ribs have also been used in wrappings of votive mummies [95]. None of these is particularly dear, and could have been acquired relatively easily by temple workers, but taken together, they have a cost, albeit minimal. Until more textual evidence concerning the cost of embalming emerges, the amounts spent on the materials will remain a matter of speculation [96].

---

[87] S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. 16-43.

[88] One of the oils used is *merhet*-oil (*mrḥt*), which can also be used on birds (and perhaps other animals) that have been left unburied for some time, as recorded on the statue of Djedhor (E. SHERMAN, "Djedhor the Saviour", p. 90). The identification of the oil is disputed, but it is most probably a form of resin or resin mixed with oil and possibly beeswax, such as has been identified in other contexts (*ibid.*, p. 96; S.A. BUCKLEY, K.A. CLARK, R.P. EVERSHED, "Complex organic chemical balms of Pharaonic animal mummies", *Nature* 431, 2004, p. 294-299; and n. 88 below). Unfortunately the value of this oil is not provided in the text.

[89] S.A. BUCKLEY, R.P. EVERSHED, "Organic chemistry of embalming agents in Pharaonic and Graeco-Roman mummies", *Nature* 413, 2001, p. 837-841; A. TCHAPLA, P. MEJANELLE, J. BLETON, S. GOURSAUD, "Characterisation of embalming materials of a mummy of the Ptolemaic era; Comparison with balms from mummies of different eras", *Journal of Separation Science* 27, 2004, p. 217-234; J. MAURER, T. MÖHRING, J. RULLKÖTTER, A. NISSENBAUM, "Plant lipids and fossil hydrocarbons in embalming material of Roman Period mummies from the Dakhleh Oasis, Western Desert, Egypt", *JAS* 29, 2002, p. 751-762.

[90] S. IKRAM, "A Re-Analysis of Part of Prince Amenemhat Q's Eternal Menu", *JARCE* 48, 2012, p. 119-135.

[91] S.A. BUCKLEY, K.A. CLARK, R.P. EVERSHED, "Complex organic chemical balms", p. 294-299.

[92] K.A. CLARK, S. IKRAM, R.P. EVERSHED, "Organic chemistry of balms used in the preparation of pharaonic meat mummies", *Proceedings of the National Academy of Sciences*; published ahead of print November 18, 2013, doi:10.1073/pnas.1315160110 http://www.pnas.org/content/early/2013/11/15/1315160110; S. IKRAM, "Prince Amenemhat", p. 119-135.

[93] Currently two cattle mummies from Saqqara and now in the Smithsonian Institution's Natural History Museum are being studied by this author and colleagues from that museum; significant amounts of different qualities linen were used to create these mummies.

[94] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 263; S. IKRAM, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002.

[95] S. IKRAM, N. ISKANDER, *op. cit.*; author's personal observation.

[96] The best-known text concerning costs of embalming is found in A.F. SHORE, H.S. SMITH, "A Demotic Embalmers Agreement", *AcOr* (C) 25, 1956, p. 277-294.

The containers for the mummies were more expensive, but within these there was also a range from economical to costly [97]. The cheapest would have been ceramic containers, purpose made for the job. These were used most commonly for bird mummies, as is seen at Saqqara, Tuna el-Gebel, and Abydos, to name but a few sites [98]. In some instances even dogs were placed in pots [99]. It is unlikely that dedicated potteries were associated with each burial ground, but it is possible that temple potteries existed, or at least temples had some sort of arrangement with potters who would produce several thousand vessels a year for interring the mummies [100]. Doubtless the same potters (possibly more than one atelier) would also supply other containers necessary for the daily life of the priests and the temples, and thus quite possibly were supported by the temple.

Fewer wooden containers survive, or have been noted [101]. Wood was dearer than Nile Silt, and thus wooden coffins (especially if they were made of imported wood, such as cedar) were more valuable. Some wooden ibis coffins, either plain or with painted decoration, have been noted, and many baboons were provided with simple wooden boxes. Cats, in particular, and some canines, also had wooden coffins, which were carved in the shape of the animal, plastered and painted. These required more skill than the plain rectangular or square coffins used for the birds [102]. Quite possibly, especially for the cat cemeteries, dedicated carpenters might have produced the cat-shaped mummy containers. Although not as numerous as the ceramic containers, the production of wooden coffins would certainly have contributed to the economy.

Stone coffins/sarcophagi would have been the most expensive container for the animals. Granite, used for the burials of the Apis bulls, and for a few of the rams from Elephantine [103] and Mendes [104], would have been the most costly stone, particularly when brought to Memphis from Aswan. The acquisition and transport of the large blocks required for the sarcophagi of the Apis Bulls (or any of the other Sacred Animals) would have been part of the costs incurred by the state, but would have also fed into the economy in general. Possibly

---

[97] Work on the cost of human coffins is well documented, particularly by K. Cooney. See especially K.M. COONEY, *The Cost of Death: the Social and Economic Value of Ancient Egyptian Funerary Art in the Ramesside Period*, *EgUit* 22, 2007.

[98] A useful typology of pots from Tuna el-Gebel appears in VON DEN DRIESCH *et al.*, "Mummified, deified".

[99] S. IKRAM, "A Curious Case of Canine Burials from Abydos", in M.C. Flossmann-Schütze, M. Goecke-Bauer, F. Hoffmann, A. Hutterer, K. Schlüter, A. Schütze, M. Ullmann (eds.) with the cooperation of P. Brose, *Kleine Götter-Grosse Götter*: *Festschrift für Dieter Kessler zum 65. Geburtstag,* Vaterstetten, 2013, p. 265-271.

[100] The number of pots fired differs from kiln to kiln (personal observation). At Ballas, a noted contemporary ceramic centre, in 2009-2010, between 500 to 600 Ballas jars were fired at a time, although, due to decreasing demand in 2011-2012 sometimes they only fired between 300 to 350 pots. At Fustat between 250 and 300 *khashbooha* pots were fired at a time due to the small size of kilns (Sonali Gupta, personal communication); P. NICHOLSON, "The Ballas Pottery Project: Ethnoarchaeology in Upper Egypt", in G.J. Bey III, C.J. Pool (eds.), *Ceramic Production and Distribution: An Integrated Approach*, Boulder, Colorado, 1992, p. 25-47.

[101] A few examples of the different types of wooden containers for animal mummies can be found in: C. VAN SICLEN III, "An illustrated checklist for "Mummies, myths, and Magic", *VarAeg* 6/1-2, 1990, p. 27-74; Anonymous (ed.), Katalog "Ausgrabungen, Auktion 19. Okt. 1995 Palais Dorotheum", Vienna, 1996, n° 122 ; K.A. KITCHEN, *Catalogue of the Egyptian Collection in the National Museum, Rio de Janeiro* 1, Warminster 1990, n° 70; L. FANFONI, "Due elementi lignei di sarcofagi di babbuini", *OrAnt* 17, 1978, p. 197-198 ; S. IKRAM, "A Monument in Miniature: The Eternal Resting Place of a Shrew", in P. Janosi (ed.), *Structure and Significance*, *UZK* 25, 2005, p. 335-340; S. IKRAM, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002.

[102] S. IKRAM, N. ISKANDER, *loc. cit.*

[103] E. Delange, H. Jaritz (eds.), *Der Widderfriedhof des Chnumtempels*, *ArchVer* 105, 2013, p. 209-222.

[104] D. REDFORD, S. REDFORD, "The Cult and Necropolis of the Sacred Ram at Mendes", in S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies from Ancient Egypt*, Cairo, 2005, p. 164-98.

some smaller Sacred Animals, and most certainly votive animal mummies were placed in limestone containers; some of these have dedications inscribed upon them [105]. These were probably more easily acquired from accessible stone from the various sites, or from reused blocks, and could have been easily (and inexpensively) carved by the masons employed by the temples who worked on the catacombs.

Containers for mummies made from cast bronze or copper-bronze alloys in the form of naoi, simple boxes, or animals [106], particularly if gilded, would have probably rivalled or surpassed the cost of limestone boxes. Some of these, especially those for shrews, snakes, and lizards/young crocodiles, have loops on their tops, suggesting that they would have been suspended, whether in shops, within the temple, or perhaps even in parts of the catacombs. If in the temple, the noise they must have made when knocking together would have provided musical accompaniment to the cult ritual (perhaps calling out to the gods?), reminiscent of sistrum, or the bells that were traditionally used in the Coptic liturgy, or even in the Hindu tradition.

Cult Activities and Visitors

The animal cults were particular foci for religious visitors, be they regular devotees, people seeking oracular statements, festival celebrants and pilgrims (opportunistic or deliberate) who also might go to these temples for incubation or other medico-spiritual cures [107], as well as for the curious: tourists, particularly those of Greek or Roman origin [108]. There is some debate as to the volume of pilgrims who visited the cults [109]. Presumably, in general the cults would be paid most attention by local people, unless there were a particularly renowned oracle operating at a particular time, or if cures had been especially effective, when the cults would attract visitors from a wider catchment area. Festivals, though, would probably attract many more people, particularly in the Graeco-Roman era when there was increased mobility [110] than what is currently supposed for earlier times [111]. Herodotus, who admittedly is not always the

---

[105] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*; K.M.D. SMELIK, "The Cult of the Ibis"; S. IKRAM, N. ISKANDER, *Non-Human Remains, CGC*, 2002; K.A. KITCHEN, *Catalogue of the Egyptian Collection*, n° 70; H.S. SMITH, S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at north Saqqara, EES ExcMem* 73, 2005.

[106] P. JETT, Sh. STURMAN, T.D. WEISSER, "A Study of the Egyptian Bronze Falcon Figures in the Walters Art Gallery", *Studies in Conservation* 30/3, 1985, p. 112-118; G. ROEDER, *Ägyptische Bronzefiguren*, *MÄS* 6, 1956; for crafts in the Memphite area, see D. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, p. 32-81.

[107] J. YOYOTTE, "Les Pèlerinages dans l'Égypte ancienne", in *Les Pèlerinages*, *SourcOr* 3, 1960, p. 18-74; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, Göttingen, 1988; J.D. RAY, *Archive*, p. 132; H.S. SMITH, *A Visit to Ancient Egypt*; P. GALLO, "The Wandering Personnel of the Temple of Narmuthis in the Faiyum and Some Toponyms of the meris of Polemon?", in J.H. Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society. Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, Chicago, 1992, p. 119-29; I.C. RUTHERFORD, "Down-stream to the cat-goddess: Herodotus on Egyptian pilgrimage", in J. Elsner, I. Rutherford (eds.), *Pilgrimage in Graeco-Roman & early Christian antiquity: seeing the gods*, Oxford, 2005, p. 131-149; *id.*, "Pilgrimage in Greco-Roman Egypt: new perspectives on graffiti from the Memnonion at Abydos", in R. Matthews, C. Roemer (eds.), *Ancient perspectives on Egypt*, London, 2003, p. 171-190; Y. VOLOKHINE, "Les déplacements pieux en Égypte pharaonique: sites et pratiques culturelles", in D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and holy space in late antique Egypt*, *RGRW* 134, 1998, p. 51-97; É. DRIOTON, "Les fêtes de Bouto", *BIE* 25, 1943, p. 1-19; F.LL. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus* I, Oxford, 1937, p. 11 in particular; Herodotus II: 40, 60ff.

[108] K.A.D. SMELIK, E.A. HEMELRIJK, "Who knows not".

[109] D. KESSLER, *Die Heiligen Tiere*; J. YOYOTTE, "Les pèlerinages"; J.D. RAY, "Animal Cults".

[110] Y. VOLOKHINE, "Les déplacements pieux"; É. DRIOTON, "Les fêtes de Bouto".

[111] J. YOYOTTE, "Les pèlerinages"; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies*.

most reliable of sources, writes that 700,000 men and women went to Bubastis for the festival of Bastet (II: 60). He continues with his description of festivals at other sanctuaries, all of which seem to be extremely well attended (II: 61-63). Certainly the numbers of offerings of animal mummies per year at large cult centres like Saqqara, Tuna el-Gebel and Bubastis (see above) would suggest that hundreds of thousands of people visited these temples every year. Of course, one person or family might be excessively pious (or wish to be seen as such), and might, as is the case with one Imhotep, offer a vast number of animal mummies at one go. Such massive dedications by a single individual would, of course, affect the calculation of number of visitors per annum to any one shrine [112], and their economic impact, although this has no bearing on the economic impact of the number of mummies given as offerings.

Devotees did not only offer votive mummies. Other, more traditional ex votos figure in the donations at these shrines. Metal objects (for example, beakers, situlae, incense stands, cups) were presented as ex votos, some bearing dedicatory inscriptions [113]. One such item, a bronze incense stand, gives its worth as being equivalent to 28 pieces of silver [114]! Although prices/values do not always appear in the inscriptions, it is plain that these metal objects were not cheap; their production and trade would have contributed significantly to the economy. Additionally, stelae and votive images of gods, in various sizes, materials, and of different qualities (for differing costs, probably), would also be offered, and their production would also contribute to local and state economies [115].

Although impossible to accurately calculate, the number of pilgrims coming to a site for a festival [116], rather than opportunistic pious visits (ones combined with other business) [117], would have had an enormous impact particularly on the local and even on the national economy. If people were coming from further away than a day's walk, then transport should be taken into consideration. As is seen in *moulids* (religious festivals associated with shrines of holy men and women, akin to saints) today and historically [118], people walk, often for days to reach the shrine. In the past, this was probably more for economy than piety [119]. Depending

[112] The animals in Falcon Gallery 19 at Saqqara might all be dedicated by a single person. J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 264-270.

[113] *Ibid.*, p. 277; C.I. GREEN, *The Temple Furniture from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara 1964-1976*, *EEM* 53, 1987; S. DAVIES, "Bronzes from the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara", in M. Hill, D. Schorsch (eds.), *Gifts for the Gods: Images from Egyptian Temples*, Metropolitan Museum of Art, New York, 2007, p. 174-188.

[114] J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 277; C.I. GREEN, *Temple Furniture*, p. 36, n° 75; H.S. SMITH, S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at north Saqqara, EES ExcMem* 73, 2005, p. 111.

[115] G.J.F. KATER-SIBBES, M.J. VERMASEREN, *Apis* I-III. *EPRO* 48, 1975-1977; C.I. GREEN, *Temple Furniture*.

[116] As noted above, there is some debate as to the number of pilgrims coming from afar for a festival. Although this issue can neither be adequately discussed nor resolved within the framework of this article, there is sufficient evidence to suggest that a significant number of pilgrims coming from more than a day's walk away would attend religious festivals, much as is the case today. See J.D. RAY, *Texts from the Baboon*, p. 215, 221; *id.*, "Animal Cults", p. 246;

[117] J. YOYOTTE, "Les pèlerinages".

[118] J.W. MCPHERSON, *The Moulids of Egypt*, Cairo, 1941. C. MAYEUR-JAOUEN, *Pèlerinages d'Égypte: Histoire de la piété copte et musulmane XV^e-XX^e siècles*, *Recherches d'histoire et de sciences sociales* 107, EHESS, 2005.

[119] Even in modern contexts pilgrims believe that they gain more spiritual credit for walking a sacred route, such as those people going to Santiago de Compostela or Our Lady of Walsingham. For Santiago de Compostela, well over 2000 (in 1986) and as many as 272,135 (in 2010, notable for being a holy year) (http://www.csj.org.uk/present.htm accessed 10 November 2013) pilgrims have been recorded. For Walsingham, currently about 100,000 pilgrims per year (http://www.arcworld.org/downloads/ARC%20pilgrimage%20statistics%20155m%2011-12-19.pdf accessed 10

on points of origin and socio-economic status, people would also take water transport to reach a site. For the elite, private boats (or state vessels, if access were possible) would be used. The majority of the population, however, might have used boat services such as were used in the recent past in Egypt, and which now have been replaced by the 'service taxi' or minibus: short hops between urban centres being provided by private group transport. It is unlikely that carts or chariots were consistently used in this way. Horses and camels, both possible, but not necessarily popular, means of long-distance travel, would have been used by the wealthy (who might also have used wheeled vehicles). Donkeys, though, might have been used by the lower echelons of society [120].

Once at the shrine, or in the urban centre associated with it, the celebrants had to find shelter. The poorer ones might bring their own tents or sleep in the open near the cult activity, as is done even today (personal observation at *moulids*). The wealthier ones would seek the ancient equivalent of an inn, hotel, or motel, thereby enriching the local economy. The celebrants would also have to purchase food and drink (although possibly some of the meals might be provided by the temple offerings for some, if not all, of the visitors, or maybe provided as an act of piety/generosity by a wealthy donor, such as is the case in Egypt today), which would provide another source of revenue for the locality. Side benefits of a temporary increase in the population would be a general rise in trade (the pilgrims themselves might bring commodities or skills to trade), with a variety of commodities, services, and votive offerings being traded. It is possible that then, as now, the religious institution (or even the state) might temporarily hire workers to deal with the extra people and to maintain order and possibly some level of hygiene during these times. If the ancient festivals resembled Herodotus's descriptions, which have elements in common with historic as well as recent saints' festivals in Egypt and elsewhere, then vendors, hawkers, touts, and a vast spectrum of humanity would have bought and sold, and in general enjoyed economic, if not spiritual, enrichment.

In the interest of intellectual inquiry, it is interesting to try to calculate a possible number of individuals who might attend a festival, using the dog catacombs at Saqqara as an example, with the caveat that this is all highly speculative. If eight million dogs were buried in the catacombs over a period of 500 years (to be generous), this would mean 16,000 burials a year. If one were to randomly deduct 6000 offerings as ones being made throughout the year, this would leave 10,000 offerings that could be dedicated at the festival. If each mummy were given by a single individual, then this would mean that 10,000 people would attend the festival, thus increasing the population of the Memphite area for a period of one to three days at very least. Even if it were a lesser number of individuals, they still would make a substantial impact on the local economy [121].

These sanctuaries were not only visited by the pious, but also by the curious. Although the number of tourists to such cults is not documented, the fact that these sites were part of the regular itinerary is documented. As recorded in P. Tebtunis I. 33, in 112 BC Lucius Memmius

---

November 2013) have been recorded. For distances for pilgrimages, some interesting information appears on the following websites: http://www.thepilgrims.org.uk/pilgrimage_statistics.php; http://www.caminoforums.com/general-chat/2604-pilgrim-statistics-when-they-walk-where-theyre.html;

[120] It should be noted that to do the Hajj, historically people would travel for months using their feet, quadrupeds, boats, and any means of transport available to achieve their goal (see V. PORTER, M.A.S. ABDEL HALEEM, *Hajj: Journey to the Heart of Islam*, London, 2012. For recent pilgrim numbers see: http://www.ummah.com/forum/showthread.php?379857-Hajj-2013-Statistics, accessed 12 November 2013.

[121] For a general overview of the economy of Memphis in the Ptolemaic era, see Thompson, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, particularly p. 32-81, 106ff.

visited the sacred crocodile of that era. Strabo also records tourist visits to the Apis (XVII.1: 22, 31) as well as to various Sobek cult centres [122]. In the case of the latter, he describes tourist activities in the Fayum thus: "…there is a sacred one (crocodile) there which is kept and fed by itself in a lake, and is tame to the priests. It is called Suchus; and it is fed on grain and pieces of meat and on wine, which are always being fed to it by the foreigners who go to see it… [we went] to the lake, carrying from the dinner a kind of cookie and some roasted meat and a pitcher of wine mixed with honey. We found the animal lying on the edge of the lake; and when the priests went up to it, some of them opened its mouth and another put in the cake, and again the meat, and then poured down the honey mixture. The animal then leaped into the lake and rushed across to the far side; but when another foreigner arrived, likewise carrying an offering of first-fruits, the priests took it, went around the lake in a run, took hold of the animal, and in the same manner fed it what had been brought" (Strabo XVII.1: 38). Thus, the curious visitors who came to watch the Apis stride about, to visit the ibises, and to observe the sacred crocodiles in the Fayum being fed delicacies, by travelling, staying in inns, eating, drinking, and visiting temples (no doubt for a price), would all have contributed in some small way to the economy of Graeco-Roman Egypt.

Conclusion

Animal cults clearly had a tremendous impact on many aspects of Egyptian life, particularly religious and economic. They provided a more intimate access to the gods, thereby fulfilling a spiritual and social need for the Egyptians, as well as for other believers [123]. Caring for, praying to, and burying a Sacred Animal, particularly one as prominent as the Apis Bull, was a unifying act, involving people from all walks of life in caring for the animal, the actual preparation of the tomb, the mummification, and the final burial procession, which would have been attended by masses of people and would have been a time of public mourning [124]. In a way, this process would unite the people and be a large-scale project, akin to, albeit on a smaller scale, the construction of the pyramids and the burial of the god-king. The act of giving offerings — and the varieties of ex votos was far greater in animal cults, perhaps providing more numerous and affordable options to people — allowed the individual donors to maintain a sustained presence before the god, long after the pilgrim had departed the venue, and indeed, this earth.

Although as yet no monetary amounts can be attached to their contribution, animal cults certainly had a tremendous impact on the economy in general, and in local economies where the cults were housed, in particular. The temples, their personnel, their support staff, the workers involved with excavating and constructing temples and tombs, the acquisition, breeding, care, and upkeep of the animals, the materials and technologies required for their mummification, burial containers, funerary equipment, the production of ex votos in other

---

[122] K.A.D. SMELIK, E.A. HEMELRIJK, "Who knows not"; J.D. RAY, "Animal Cults"; F.Ll. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti*, p. 11 in particular stresses the multiplicity of languages representative of diverse nationalities and the large-scale revival of cultic activity during the Saite period.

[123] J. YOYOTTE, "Les pèlerinages", p. 54ff; F.Ll. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti*; J.D. RAY, "Animal Cults", p. 356.

[124] Structures associated with such processions were tentatively identified by Ian Mathieson during the course of his work at Saqqara. They are touched upon in the following publications: A. LEAHY, I. MATHIESON, "Late Period temple platforms at Saqqara", *EgArch* 21, 2002, p. 14-16; I. MATHIESON, "The National Museums of Scotland Saqqara survey project 1990-2000", in M. Barta, J. Krejčí (eds.), *Abusir and Saqqara in the year 2000*, Prague, 2002, p. 33-42; THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies the Ptolemies*, p. 198-203.

materials, the sale of the mummies as well as other types of votive offerings, the presence of pilgrims who had to be housed, fed, and who engaged in trade, all are parts of an enormous chain of supply and demand that affected the Egyptian economy, both state and local, for almost a millennium. As an increasing number of texts are made available and further archaeological and archaeozoological work is carried out, one can come to a better understanding of these animal cults and the Egyptians' relationship with animals in their earthly and divine forms.

The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival

Marc J. LeBlanc

Yale University

AN IMPORTANT ASPECT of the celebration of the Sed Festival in Ancient Egypt is the elaborate set of costumes worn by the king. One component of the royal Sed Festival costume is the bull's tail that is attached to the back of the king's waist during the festival's more active ritual performances. The bull's tail imbues the king with virility and power and signifies his ritual transformation into a wild bull. In Early Egyptian royal iconography, the ritual zoomorphic transformation of the king into a wide variety of fierce and fearsome animals is most clearly seen in depictions of military victory rituals.

The Ritual Trampling of the Enemy by the Zoomorphized Early Egyptian King

In several Protodynastic tableaux of royal power, the king's animal-like vigor and strength is indicated by his iconographic transformation into a wild animal; in the form of a scorpion, dog, lion, bull, or elephant, the king tramples his enemies and celebrates victory on the battlefield. Variants of this motif survive into the dynastic period and continue to serve as a key expression of royal military power throughout all of pharaonic Egyptian history.

In the minor Gebel Sheikh Suleiman inscription, a large scorpion rises up to trample a bound prisoner as two Egyptian soldiers stand vigilantly nearby with their weapons—a staff and a bow and arrow—at the ready [1]. The location of the rock inscription in the second cataract region of Lower Nubia indicates that the bound prisoner is probably a Nubian enemy of the Egyptian ruler. The large scorpion in the inscription may be a hieroglyphic writing of the

---

[1] For discussion of the military victory scene in the minor Gebel Sheikh Suleiman inscription, see primarily W. NEEDLER, « A Rock-drawing on Gebel Sheikh Suliman (near Wadi Halfa) Showing a Scorpion and Human Figures », *JARCE* 6, 1967, p. 87-91, pl. 1-2; I. HOFMANN, « Zu den sogenannten Denkmälern der Könige Skorpion und *Ḏr* am Jebel Sheikh Suliman (Nubien) », *BiOr* 28, 1971, p. 308-309; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 162, cat. n° F71; T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, New York, 1999, p. 178-179, fig. 5.3.1; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 80-81, fig. 45; *id.*, « Two Proto-Kingdoms in Lower Nubia in the Fourth Millennium BC », in L. Krzyzaniak, K. Kroeper, M. Kobusiewicz (eds.), *Cultural Markers in the Later Prehistory of Northeastern Africa and Recent Research*, *Studies in African Archaeology* 8, 2003, p. 258, 263, fig. 2; *id.*, « The Origin of the State and the Unification: Two Different Concepts in the Same Context », in B. Midant-Reynes, Y. Tristant, J. Rowland, St. Hendrickx (eds.), *Egypt at its Origins* II: *Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France), 5th-8th September 2005*, *OLA* 172, 2008, p. 1130 & 1132, fig. 8.

name of the Dynasty 0 ruler Horus Scorpion [2]; perhaps equally likely, however, the scorpion may simply be a zoomorphic symbol of the military authority of the Egyptian ruler [3].

Two additional Early Egyptian examples of the zoomorphic transformation of the Egyptian ruler appear in the representations of royal military victory celebrations on the recto of the Battlefield Palette (c. Naqada IIIB). In the lower portion of the tableau, in the midst of a sea of fallen enemy combatants and circling carrion birds, a fearsome lion simultaneously tramples and bites the naked, contorted corpse of a human enemy of the Egyptian ruler [4]. In the upper right hand portion of the tableau, a wild hunting dog tramples the lifeless corpse of another fallen enemy combatant [5]. The hunting dog and lion are both manifestations of the brutal military power of the Egyptian ruler, who appears in human form in the central portion of the tableau [6].

---

[2] For the identification of the scorpion in the minor Gebel Sheikh Suleiman inscription as a hieroglyphic writing of the name of Horus Scorpion, see W. NEEDLER, « A Rock-drawing on Gebel Sheikh Suliman (near Wadi Halfa) Showing a Scorpion and Human Figures », *JARCE* 6, 1967, p. 87-91; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 80; *id.*, « The Origin of the State and the Unification: Two Different Concepts in the Same Context », in B. Midant-Reynes, Y. Tristant, J. Rowland, St. Hendrickx (eds.), *Egypt at its Origins* II: *Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France), 5th-8th September 2005*, *OLA* 172, 2008, p. 1130.

[3] For the interpretation of the scorpion in the minor Gebel Sheikh Suleiman inscription as a symbol of royal military power, see T.A.H. WILKINSON, « What a King is This: Narmer and the Concept of the Ruler », *JEA* 86, 2000, p. 25 & 27; *id.*, *Early Dynastic Egypt*, New York, 1999, p. 178-179.

[4] For discussion of the lion trampling and biting a fallen enemy combatant on the Battlefield Palette (British Museum EA20791, Ashmolean Museum 1892.1171, and Lucerne Köfler-Truniger Collection fragment), see primarily J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I: *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 584-587, fig. 385; G. RÜHLMANN, « Der Löwe im altägyptischen Triumphalbild », *WZMLU* 13, 1964, p. 651, pl. 1a; J. SLIWA, « Some Remarks Concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art », *ForschBer* 16, 1974, p. 105-106, fig. 8; E. VAN ESSCHE, « Les félins à guerre », in L. Delvaux, E. Warmenbol (eds.), *Les divins chats d'Égypte: Un air subtil, un dangereux parfum*, Leuven, 1991, p. 31-32, fig. 9; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 365-366, cat. n° E1; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 121-122 & 132-144, figs. 33-34; B. MENU, « Enseignes et portes-étendards », *BIFAO* 96, 1996, p. 339-340; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 176-179, fig. 26; E.Chr. KÖHLER, « History or Ideology?: New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 502; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 92-93, fig. 8.10.

[5] For discussion of the wild dog trampling a fallen enemy on the Lucerne fragment of the Battlefield Palette, see primarily H.W. MÜLLER, « Ein neues Fragment einer reliefgeschmückten Schminkpalette aus Abydos », *ZÄS* 84, 1959, p. 68-70, fig. 1, pl. 3A; J.R. HARRIS, « A New Fragment of the Battlefield Palette », *JEA* 46, 1960, p. 104-105; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 367, cat. n° E 341; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 121, 124 & 138, fig. 33; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 176-179, fig. 26; J.-O. GRANSARD-DESMOND, *Étude sur les Canidae des temps pré-pharaoniques en Égypte et au Soudan*, *BAR-IS* 1260, 2004, p. 50-51, fig. 38, cat. n° 23; St. HENDRICKX, « The Dog, the *Lycaon pictus* and Order over Chaos in Predynastic Egypt », in K. Kroeper, M. Chlodnicki, M. Kobusiewicz (eds.), *Archaeology of Early Northeastern Africa: In Memory of Lech Krzyzaniak*, *Studies in African Archaeology* 9, 2006, p. 741.

[6] The identification of the lion on the Battlefield Palette as the Egyptian ruler represents the Egyptological *communis opinio*. For the identification of the wild dog on the Lucerne fragment of the Battlefield Palette as the Egyptian ruler, see J.R. HARRIS, « A New Fragment of the Battlefield Palette », *JEA* 46, 1960, p. 104-105; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 367, cat. n° E341; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période*

On both sides of the fragmentary Bull Palette (c. Naqada IIIB-IIIC), the Egyptian ruler takes the form of an aggressive wild bull in the act of goring and trampling a fallen human enemy [7]. Below the bull on one side of the palette, five human-armed military standards grasp a rope that most likely restrains one or more captive enemy combatants. In a similar scene in the bottom register of the verso of the Narmer Palette, a wild bull tramples the contorted body of a lifeless fallen enemy while breaking down the walls of an enemy fortification [8]. The depictions of wild bulls in the act of trampling fallen enemy combatants

---

prédynastique à la fin de la Ière dynastie, Kraków, 2001, p. 178; R. SCHULZ, « Der Sturm auf die Festung: Gedanken zu einigen Aspekten des Kampfbildes im Alten Ägypten vor dem Neuen Reich », in M. Bietak, M. Schwarz (eds.), *Krieg und Sieg: Narrative Wanddarstellungen von Altägypten bis ins Mittelalter: Internationales Kolloquium, 29.-30. Juli 1997 im Schloss Haindorf, Langenlois*, Wien, 2002, p. 19. For discussion of the dog as a Predynastic symbol of kingship in a Protodynastic rock inscription from Gharb Aswan, see also St. HENDRICKX, N. SWELIM, Fr. RAFFAELE, M. EYCKERMAN, R. FRIEDMAN, « A Lost Late Predynastic-Early Dynastic Royal Scene from Gharb Aswan », *Archéo-Nil* 19, 2009, p. 170-172, figs. 1-2.

[7] For discussion of the military victory scenes on the Bull Palette (Louvre E 11255), see primarily G. STEINDORFF, « Eine neue Art ägyptischer Kunst », in *Aegyptiaca: Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897*, Leipzig, 1897, p. 128-131; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I: *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 592-594, figs. 389-390; J. MONNET-SALEH, « Forteresses, ou villes-protégées thinites ? », *BIFAO* 67, 1969, p. 174-175, 178-179; J. SLIWA, « Some Remarks Concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art », *ForschBer* 16, 1974, p. 105; J. BAINES, *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconography of a Genre*, Warminster, 1985, p. 42-43, fig. 12; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 97; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 366, cat. n^{os} E318-E319; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 143-144 & 169, fig. 37; B. MENU, « Enseignes et portes-étendards », *BIFAO* 96, 1996, p. 340; B. ADAMS, Kr.M. CIALOWICZ, *Protodynastic Egypt*, *ShirEgypt* 25, 1997, p. 43-44; M. ÉTIENNE, « À propos des représentations d'enceintes crénelées sur les palettes de l'époque de Nagada III », *Archéo-Nil* 9, 1999, p. 149-163, figs. 1a-b; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 179-180, fig. 27; R. SCHULZ, « Der Sturm auf die Festung: Gedanken zu einigen Aspekten des Kampfbildes im Alten Ägypten vor dem Neuen Reich », in M. Bietak, M. Schwarz (eds.), *Krieg und Sieg: Narrative Wanddarstellungen von Altägypten bis ins Mittelalter: Internationales Kolloquium, 29.-30. Juli 1997 im Schloss Haindorf, Langenlois*, Wien, 2002, p. 22-23, fig. 11; E.Chr. KÖHLER, « History or Ideology?: New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 502; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 93 & 97, fig. 8.11.

[8] For discussion of the bull trampling a fallen enemy and breaking down the walls of an enemy fortification on the Narmer Palette (Cairo JE 14716, CG 32169), see primarily J.E. QUIBELL, « Slate Palette from Hieraconpolis », *ZÄS* 36, 1898, p. 82; J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, p. 10, pl. 29; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I: *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 597-599, fig. 392; Y. YADIN, « The Earliest Record of Egypt's Military Penetration into Asia?: Some Aspects of the Narmer Palette, the 'Desert Kites' and Mesopotamian Seal Cylinders », *IEJ* 5, 1955, p. 3 & 11-12; J. MONNET-SALEH, « Forteresses, ou villes-protégées thinites ? », *BIFAO* 67, 1969, p. 175 & 178; J. SLIWA, « Some Remarks Concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art », *ForschBer* 16, 1974, p. 99 & 105, fig. 2; N.B. MILLET, « The Narmer Macehead and Related Objects », *JARCE* 27, 1990, p. 59; W.A. FAIRSERVIS JR., « A Revised View of the Na'rmer Palette », *JARCE* 28, 1991, p. 16-17; A.R. SCHULMAN, « Narmer and the Unification: A Revisionist View », *BES* 11, 1991-1992, p. 80-81 & 84-85; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 366-367, cat. n^{o} E320; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 169-177; K.A. BARD, « Origins of Egyptian Writing », in R. Friedman, B. Adams (eds.), *The Followers of Horus: Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman, 1944-1990*, Oxford, 1992, p. 303-304, fig. 5; S. MARK, *From Egypt to Mesopotamia: A Study of Predynastic Trade Routes*, *Studies in Nautical Archaeology* 4, 1998, p. 98-99; M. ÉTIENNE, « À propos des représentations d'enceintes crénelées sur les palettes de l'époque de Nagada III », *Archéo-Nil* 9, 1999, p. 149-163, fig. 4a; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001,

on the Bull Palette and the Narmer Palette symbolize the military power of the Egyptian ruler [9]; a connection between the wild bull and the king is made clear by the depiction of Narmer wearing the bull's tail while smiting a foreign military leader on the recto of the Narmer Palette [10].

In the decorative panel on the side of the Protodynastic colossal statue of Min from Coptos (now in the Egyptian Museum in Cairo), three aggressive wild animals, an elephant, a bull, and a lion are depicted in the act of trampling or traversing a range of mountains [11]. Similar

---

p. 182-188, fig. 29; D. WENGROW, « Rethinking 'Cattle Cults' in Early Egypt: Towards a Prehistoric Perspective on the Narmer Palette », *CAJ* 11, 2001, p. 93-95, fig. 1; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 82-86, fig. 46; P. KAPLONY, « The Bet Yerah Jar Inscription and the Annals of King Dewen – Dewen as 'King Narmer Redivivus », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 467-469, figs. 29.8.1 & 29.11; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 90, 93, 97 & 99, fig. 8.3.

[9] The identification of the bulls trampling human enemies on the Bull Palette and the Narmer Palette as representations of the Egyptian ruler reflects the Egyptological *communis opinio*. Very similar depictions of bulls appear as symbols of Egyptian royal power appear on several Egyptian potsherds from EB I sites in North Sinai and in several graffitos on the EB I "Picture Pavement" from Megiddo, for which see Y. YEKUTIELI, in E.C.M. van den Brink, E. Yannai (eds.), *In Quest of Ancient Settlements and Landscapes: Archaeological Studies in Honour of Ram Gophna*, Tel Aviv, 2002, p. 244-245, figs. 2-4; Y. YEKUTIELI, « Symbols in Action—The Megiddo Graffiti Reassessed », in B. Midant-Reynes, Y. Tristant, J. Rowland, St. Hendrickx (eds.), *Egypt at its Origins* II: *Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt", Toulouse (France), 5th-8th September 2005*, *OLA* 172, 2008, p. 807-837, figs. 6-12. The inscribed Protodynastic Egyptian images of bulls from North Sinai and Megiddo are not depicted in the act of trampling foreign enemies of the Egyptian ruler; however, these taurine images most likely symbolize the military authority of the Egyptian ruler in Sinai and Syria-Palestine during the Protodynastic Period.

[10] For discussion of the royal smiting scene on the Narmer Palette, see primarily J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, pl. 29; S. SCHOTT, « Kulturprobleme der Frühzeit Ägyptens », *MDOG* 84, 1952, p. 21; E.Sw. HALL, *The Pharaoh Smites his Enemies: A Comparative Study*, *MÄS* 44, 1986, p. 5-6, fig. 8; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 21-22 & 119, cat. n° A1; J. BAINES, « Origins of Egyptian Kingship », in D. O'Connor, D. Silverman (eds.), *Ancient Egyptian Kingship*, *ProbÄg* 9, 1995, p. 116-120; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 182-188, fig. 29; E.Chr. KÖHLER, « History or Ideology?: New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 499-513, fig. 31.1; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 82-86, fig. 46; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 88-92, fig. 8.3; G. DREYER, « Narmerpalette und Städtepalette: Die Unterwerfung des Deltas », in Kh. Daoud, Sh. Bedier, S. Abd el-Fatah (eds.), *Studies in Honor of Ali Radwan*, I, *CASAE* 34/I, 2005, p. 253-261, fig. 1.

[11] For discussion of the elephant, lion, and bull trampling mountains on the side of the colossal statue of Min from Coptos now in the Egyptian Museum in Cairo (Cairo JE 30770), see primarily W.M.Fl. PETRIE, *Koptos*, London, 1896, pls. 3.4 & 4; Br.B. WILLIAMS, « Narmer and the Coptos Colossi », *JARCE* 25, 1988, p. 37-38 & 43-45, fig. 2d; G. DREYER, « Die Datierung der Min-Statuen aus Koptos », in R. Stadelmann, H. Sourouzian (eds.), *Kunst des Alten Reiches: Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo, am 29. und 30. Oktober 1991*, *SDAIK* 7, 1995, p. 49-56, fig. 1; G. DREYER, *Umm el-Qaab* I: *Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, *ArchVer* 86, 1999, p. 175-179, fig. 104; B.J. KEMP, « The Colossi from the Early Shrine at Coptos in Egypt », *CAJ* 10, 2000, pp. 213, 215, 218 & 232-236, figs. 3, 7; L. BAQUÉ-MANZANO, « Further Arguments on the Coptos Colossi », *BIFAO* 102, 2002, p. 37-39, 56, fig 8; St. HENDRICKX, « Bovines in Egyptian Predynastic and Early Dynastic Iconography », in F.A. Hassan (ed.), *Droughts, Food and Culture: Ecological Change and Food Security in Africa's Later Prehistory*, New York, 2002, p. 278; A. JIMÉNEZ-SERRANO, « Elephants Standing on Hills or the Oldest Name of Elephantine », in St. Hendrickx, R. Friedman, Kr. M. Cialowicz, M. Chlodnicki (eds.), *Egypt at its Origins* I: *Studies in Memory*

depictions of an elephant trampling or traversing a range of mountains also appear in a Protodynastic rock inscription from Gebel Tjauti in the western Thebaïd, on several Protodynastic ivory labels from Cemetery U at Abydos, on a Protodynastic carved ivory from Hierakonpolis, and in a Predynastic rock inscription from Wadi Magar [12]. The mountain range under the feet of each of these wild animals is probably the hieroglyphic sign for the word *ḫɜs.(w)t*, "foreign land(s)". Though slightly more hieroglyphicized than the earlier depictions of wild animals trampling defeated foreign enemies, the Protodynastic depictions of wild animals trampling mountains probably also symbolize the military victory of the Egyptian ruler over his foreign enemies.

Later adaptations of these zoomorphic Egyptian royal military victory motifs are quite common throughout all of pharaonic Egyptian history. For example, the Egyptian ruler often appears in military contexts as a griffin, lion, or sphinx trampling foreign enemies [13]; this motif can be traced back directly to the depiction of an aggressive lion trampling a fallen enemy on the Battlefield Palette. The seemingly ubiquitous royal title *kɜ-nḫt*, "victorious bull," likely has its origins in the Protodynastic depictions of the king as a fierce bull

---

of Barbara Adams: Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt," Kraków, 28th August – 1st September 2002, *OLA* 138, 2004, p. 847-848, fig. 1.

[12] For discussion of the depictions of an elephant trampling mountains in a rock inscription from Gebel Tjauti, on several ivory labels from Cemetery U at Abydos, on a carved ivory from Hierakonpolis, and in a Predynastic rock inscription from the Wadi Magar, see primarily J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, p. 6-7, pls. 6.6 & 16.4; G. DREYER, *Umm el-Qaab* I: *Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, *ArchVer* 86, 1999, p. 118-120, 134-135, 140-141 & 173-180, figs. 76, 82, cat. nos 52-60, X184; J.C. DARNELL, *Theban Desert Road Survey* I: *Gebel Tjauti Inscriptions 1-45 and Wadi el-Hôl Inscriptions 1-45*, *OIP* 119, 2002, p. 19-22; Fr.A.K. BREYER, « Die Schriftzeugnisse des prädynastischen Königsgrabes U-j in Umm el-Qaab: Versuch einer Neuinterpretation », *JEA* 88, 2002, p. 56-58 & 61-63, fig. 4; A. JIMÉNEZ-SERRANO, « Elephants Standing on Hills or the Oldest Name of Elephantine », in St. Hendrickx, R. Friedman, Kr.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (eds.), *Egypt at its Origins* I: *Studies in Memory of Barbara Adams: Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt," Kraków, 28th August – 1st September 2002*, *OLA* 138, 2004, p. 847-858, figs. 2-3; H. WHITEHOUSE, « Further Excavation Amongst the Hierakonpolis Ivories », in St. Hendrickx, R. Friedman, Kr.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (eds.), *Egypt at its Origins* I: *Studies in Memory of Barbara Adams: Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt," Kraków, 28th August – 1st September 2002*, *OLA* 138, 2004, p. 162; D. HUYGE, « A Double-Powerful Device for Regeneration: The Abu Zaidan Knife Handle Reconsidered », in St. Hendrickx, R. Friedman, Kr.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (eds.), *Egypt at its Origins* I: *Studies in Memory of Barbara Adams: Proceedings of the International Conference "Origin of the State, Predynastic and Early Dynastic Egypt," Kraków, 28th August – 1st September 2002*, *OLA* 138, 2004, p. 833; D. WENGROW, *The Archaeology of Early Egypt: Social Transformations in North-East Africa, 10,000 to 2,650 BC*, Cambridge, 2006, p. 200-201, fig. 9.12; J.C. DARNELL, « Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert », *Archéo-Nil* 19, 2009, p. 96-97, fig. 18.

[13] For discussion of the commonly found motif in which the Egyptian ruler appears as a griffin, lion, or sphinx trampling, devouring, or otherwise dominating Egypt's foreign enemies, see primarily C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden, 1951, p. 16-34 & 39-56; G. RÜHLMANN, « Der Löwe im altägyptischen Triumphalbild », *WZMLU* 13, 1964, p. 651-658 & pls. 1-7; J. SLIWA, « Some Remarks Concerning Victorious Ruler Representations in Egyptian Art », *ForschBer* 16, 1974, p. 105-107, figs. 8-10; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 356-404; E. VAN ESSCHE, « Les félins à guerre », in L. Delvaux, E. Warmenbol (eds.), *Les divins chats d'Égypte: Un air subtil, un dangereux parfum*, Leuven, 1991, pp. 31-37; R.Kr. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, Chicago, 1993, p. 122, 125 & 130, fig. 10a; Kl. KÖLLER, « A Symbol of Egypt's Might: Eine Nachbetrachtung », *GöttMisz* 152, 1996, p. 35-42; L. BELL, « Two Ceremonial Manacles from Ancient Egypt », in J. Phillips, L. Bell, Br.B. Williams (eds.), *Ancient Egypt, the Aegean and the Near East: Studies in Honour of Martha Rhoads Bell*, Vol. 1, San Antonio, 1997, p. 81-86; Kl. KÖLLER, « Noch einmal: A Symbol of Egypt's Might », *GöttMisz* 187, 2002, p. 83-90.

trampling his enemies on the Bull Palette and the Narmer Palette [14]. In the context of the Sed Festival, the 18th Dynasty king Amenhotep III appears in the form of a sphinx trampling his enemies in the decoration on the royal throne and on the base of the royal *ṯnṯꜣ.t*-dais in the enthronement scenes from the reliefs of Amenhotep III's first Sed Festival in the tombs of Surer and Khaemhat [15].

The Razing of Enemy Fortifications by the Zoomorphized Early Egyptian King

Another royal military victory ritual that appears in the Protodynastic and Early Dynastic periods as a component of the celebration of the Sed Festival is the punitive post-battle razing of enemy fortifications. The earliest attestations of the motif appear in the late Protodynastic Period in the decoration of three ceremonial slate palettes: the Libyan Palette, the Narmer Palette, and the Bull Palette. The verso of the fragmentary Libyan Palette (c. Naqada IIIB-IIIC) depicts seven fortified enclosures, each of which contains a unique group of hieroglyphic signs that probably write a toponym or ethnonym [16]. Zoomorphic symbols of

---

[14] St. HENDRICKX, « Bovines in Egyptian Predynastic and Early Dynastic Iconography », in F.A. Hassan (ed.), *Droughts, Food and Culture: Ecological Change and Food Security in Africa's Later Prehistory*, New York, 2002, p. 298, similarly connects the royal title *kꜣ-nḫt*, "victorious bull," to the Predynastic and Early Dynastic royal symbolism of the bull.

[15] For the depictions of the king as a sphinx on the royal throne in the Sed Festival enthronement scenes of Amenhotep III in the tomb of Khaemhat (Theban Tomb 57), see L*D* III, pls. 76b, 77c. For the depictions of the king as a sphinx on the royal throne and on the base of the royal *ṯnṯꜣ.t*-dais in the Sed Festival enthronement scenes of Amenhotep III from the tomb of Surer (Theban Tomb 48), see N. de G. DAVIES, « The Egyptian Expedition 1914-15 », *BMMA* 10, 1915, p. 228-236, fig. 4; T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Private Tombs at Thebes* I: *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, Oxford, 1957, pls. 30-33 & 35. For discussion of the royal military symbolism of the sphinx trampling his enemies in these 18th Dynasty scenes, see S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 402-403, cat. nos E161 & E163; Fr.J. MARTÍN-VALENTÍN, « Indications et évidences d'une corégence entre Amenhotep III et Amenhotep IV dans la nécropole thébaine », in Chr.J. Eyre (ed.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists: Cambridge, 3-9 September 1995*, *OLA* 82, Leuven, 1998, p. 742-744 & 749-750.

[16] For discussion of the destruction of fortified enclosures on the Libyan Palette (Cairo CG 14238), see primarily G. STEINDORFF, « Eine neue Art ägyptischer Kunst », in *Aegyptiaca: Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897*, Leipzig, 1897, p. 122-124; V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques: II. – La tablette en ivoire de Naqâda: Mise au point », *ASAE* 41, 1941, p. 286, fig. 45; S. SCHOTT, « Kulturprobleme der Frühzeit Ägyptens », *MDOG* 84, 1952, p. 15-18, fig. 4; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I: *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 590-592, fig. 388; E. HORNUNG, *Geschichte als Fest: Zwei Vorträge zum Geschichtsbild der frühen Menschheit*, Darmstadt, 1966, p. 11-12, fig. 5; J. MONNET-SALEH, « Forteresses ou villes-protégées thinites ? », *BIFAO* 67, 1969, p. 173-187; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke », *GöttMisz* 54, 1982, p. 11-16; J. BAINES, *Fecundity Figures: Egyptian Personification and the Iconography of a Genre*, Warminster, 1985, p. 42-43 & 45, fig. 10; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 96-99 & 139-140; A.R. SCHULMAN, « Narmer and the Unification: A Revisionist View », *BES* 11, 1991-1992, p. 84, 86, 101 & pl. 7a; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 229-233, fig. 53; K.A. BARD, « Origins of Egyptian Writing », in R. Friedman, B. Adams (eds.), *The Followers of Horus: Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman, 1944-1990*, Oxford, 1992, p. 304; S. SCHOSKE, *Das Erschlagen der Feinde: Ikonographie und Stilistik der Feindvernichtung im alten Ägypten*, Heidelberg, 1994, p. 367; R. GUNDLACH, *Die Zwangsumsiedlung auswärtiger Bevölkerung als Mittel ägyptischer Politik bis zum Ende des Mittleren Reiches*, *Forschungen zur antiken Sklaverei* 26, 1994, p. 19-33, fig. 2a; W. DECKER, M. HERB, *Bildatlas zum Sport im Alten Ägypten: Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*, *HdO* 14, 1994, p. 546, doc. L1; J. BAINES, « Contextualizing Egyptian Representations of Society and Ethnicity », in J.S. Cooper, Gl.M. Schwartz (eds.), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-first Century: The William Foxwell Albright Centennial Conference*, Winona Lake, 1996, p. 364-366, fig. 5a; G. DREYER, *Umm el-Qaab* I: *Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühen Schriftzeugnisse*, *ArchVer* 86, 1999, p. 173-175; M. ÉTIENNE, « À propos des

royal military power, a falcon, a lion, and a scorpion wield *mr*-hoes above three of the fortified enclosures [17]; a pair of falcon-standards wielding *mr*-hoes appear above a fourth enclosure. Similar hoe-wielding royal symbols probably originally appeared above the other three enclosures in the portion of the Libyan Palette that is now damaged and missing. In other contexts, for example, on the Scorpion Macehead, the Egyptian ruler wields the *mr*-hoe as a ground-breaking implement during rites associated with the foundation of a temple or sacred canal [18]. However, in the military victory scene on the verso of the Libyan Palette, the hoe most likely hieroglyphically writes the word *ḫbȝ*, "to destroy" (*Wb* III, 253, 2-11); thus, the hoe-wielding falcon-standards and zoomorphic symbols of royal power appear to be in the process of tearing down seven fortified structures that belong to the defeated enemies of the

---

représentations d'enceintes crénelées sur les palettes de l'époque de Nagada III », *Archéo-Nil* 9, 1999, p. 149-163, fig. 2; Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 180-182, fig. 28; Fr.A.K. BREYER, « Die Schriftzeugnisse des prädynastischen Königsgrabes U-j in Umm el-Qaab: Versuch einer Neuinterpretation », *JEA* 88, 2002, p. 59-60 & 64-65, fig. 10; J. BAINES, « Early Definitions of the Egyptian World and its Surroundings », in T. Potts, M. Roaf, D. Stein (eds.), *Culture Through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey*, Oxford, 2003, p. 29-34, fig. 1; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 97-98, fig. 8.23; L.D. MORENZ, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen: Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, *OBO* 205, 2004, p. 144-150 & 345, fig. 11; G. DREYER, « Narmerpalette und Städtepalette: Die Unterwerfung des Deltas », in Kh. Daoud, Sh. Bedier, S. Abd el-Fatah (eds.), *Studies in Honor of Ali Radwan*, I, *CASAE* 34/I, 2005, p. 253-261, fig. 5; C.A. HOPE, « Egypt and 'Libyan' to the End of the Old Kingdom: A View from Dakhleh Oasis », in Z.A. Hawass, J. Richards (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt: Essays in Honor of David B. O'Connor* I, *SASAE* 36/I, 2007, p. 400.

[17] For discussion of the lion as a Predynastic symbol of royal military power, for example, on the recto of the Battlefield Palette, see references collected *supra*, n. 4. For discussion of the scorpion as a Predynastic symbol of royal military power, for example, in the minor Gebel Sheikh Suleiman inscription, see references collected *supra*, n. 3. For discussion of the falcon as a Predynastic symbol of royal power, see primarily St. HENDRICKX, R. FRIEDMAN, M. EYCKERMAN « Early Falcons », in L.D. Morenz, R. Kuhn (eds.), *Vorspann oder formative Phase?: Ägypten und der Vordere Orient 3500-2700 v. Chr.*, *Philippika* 48, 2011, p. 129-162.

[18] For discussion of the scene in which the king wields a hoe on the Scorpion Macehead (Ashmolean Museum E3632) as a temple foundation rite or the opening of a sacred canal, see primarily E.J. BAUMGARTEL, *The Cultures of Prehistoric Egypt* II, Oxford, 1960, p. 116-118; *id.*, « Scorpion and Rosette and the Fragment of the Large Hierakonpolis Mace Head », *ZÄS* 93, 1966, p. 9-13; A. NIBBI, « The Hoe as the Symbol of Foundation in Some Early Egyptian Reliefs », *GöttMisz* 29, 1978, p. 89-94, fig. 1; J.R. OGDON, « A Note on the Meaning of  in Archaic Texts », *GöttMisz* 49, 1981, p. 61-64; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke », *GöttMisz* 54, 1982, p. 11-16; Kr.M. CIALOWICZ, *Les têtes de massues des périodes Prédynastique et Archaïque dans la Vallée du Nil*, Warszawa, 1987, p. 32-38, fig. 3 & pl. 7; *id.*, « Remarques sur la tête de massue du roi Scorpion », *SAAC* 8, 1997, p. 11-27; *id.*, *La naissance d'un royaume: L'Égypte dès la période prédynastique à la fin de la Ière dynastie*, Kraków, 2001, p. 197-202, fig. 35; A. NIBBI, « The Foundation Ceremony Illustrated on the Libyan Palette and the Hierakonpolis Macehead », in M. Eldamaty, M. Trad (eds.), *Egyptian Museum Collections around the World: Studies for the Centennial of the Egyptian Museum, Cairo*, Vol. 2, Cairo, 2002, p. 855-861, figs. 5-6; L.D. MORENZ, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen: Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, *OBO* 205, 2004, p. 151-154 & 361, fig. 64. Such an interpretation is preferable to the view that Scorpion is constructing an irrigation canal, for which see J.Ed. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, p. 9-10 & pls. 25, 26c; J.E. QUIBELL, Fr.W. GREEN, *Hierakonpolis* II, *ERA* 5, 1902, p. 41 & pls. 25, 26c; V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques : IV-V. – Deux rites du jubilé royal à l'époque protodynastique », *BIE* 32, 1951, p. 209-215; K.W. BUTZER, *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*, Chicago, 1976, p. 20-21, fig. 2; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, p. 224-228, fig. 52; P.A. GAUTIER, B. MIDANT-REYNES, « La tête de massue du roi Scorpion », *Archéo-Nil* 5, 1995, p. 87-127; R. GUNDLACH, *Der Pharao und sein Staat: Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt, 1998, p. 62-64, 68, fig. 13.

Egyptian ruler [19]. The decoration on the recto of the Libyan Palette consists of a grove of trees, the hieroglyphic toponym *Ṯḥnw* ("Libya"), and three rows of cattle, donkeys, and sheep; these animals and trees probably represent the accumulated war booty seized by the Egyptian ruler during a military campaign in Libya [20]. Like the depiction of Narmer receiving war booty and prisoners of war on the Narmer Macehead, the damaged upper sections of the recto of the Libyan Palette probably depicted the Egyptian ruler receiving spoils of war at the celebration of the Sed Festival [21].

Another example of the post-battle razing of enemy fortifications appears in the bottom register of the verso of the Narmer Palette; in this military victory scene, Narmer appears as a wild bull in the act of trampling the contorted body of a lifeless fallen enemy and breaking down the walls of an enemy fortification [22]. The enigmatic hieroglyphic signs within the fortified structure are very similar to the group of signs within a fortified enclosure in the bottom right portion of the verso of the Libyan Palette [23]. Enigmatic hieroglyphic signs also

---

[19] For an unlikely alternative interpretation of this scene on the Libyan Palette as the royal foundation of cities rather than the royal destruction of enemy fortifications, see A. NIBBI, « The Hoe as the Symbol of Foundation in Some Early Egyptian Reliefs », *GöttMisz* 29, 1978, p. 89-94, fig. 4; *ead.*, « The 'Trees and Towns' Palette », *ASAE* 63, 1979, p. 143-154, fig. 1; J.R. OGDON, « A Note on the Meaning of  in Archaic Texts », *GöttMisz* 49, 1981, p. 61-64; M. BIETAK, « La naissance de la notion de ville dans l'Égypte ancienne : Un acte politique ? », in *Sociétés urbaines en Égypte et au Soudan*, *CRIPEL* 8, 1986, p. 29-35, pl. 3; A.P. LARGACHA, « The Libyan Palette: A New Interpretation », *VA* 5, 1989, p. 217-226; Cr.C. DOCHNIAK, « An Early First Dynasty Adaptation of the Nar Hieroglyph to the Smiting Posture as a Possible Precursor to Hieroglyph A24 », *VA* 7, 1991, p. 108-114; A. NIBBI, « The Foundation Ceremony Illustrated on the Libyan Palette and the Hierakonpolis Macehead », in M. Eldamaty, M. Trad (eds.), *Egyptian Museum Collections around the World: Studies for the Centennial of the Egyptian Museum, Cairo*, Vol. 1, Cairo, 2002, p. 855-861, fig. 4; T. BAGH, « "Tributes" and the Earliest Pictorial Representations of Foreign Oil and Wine Vessels », in E. Czerny, I. Hein, H. Hunger, D. Melman, A. Schwab (eds.), *Timelines: Studies in Honour of Manfred Bietak* II, *OLA* 149, 2006, p. 15-16, fig. 5.

[20] For a similar interpretation of the rows of animals on the Libyan Palette as war booty, see J. BAINES, « Early Definitions of the Egyptian World and its Surroundings », in T. Potts, M. Roaf, D. Stein (eds.), *Culture Through Objects: Ancient Near Eastern Studies in Honour of P.R.S. Moorey*, Oxford, 2003, p. 31-32.

[21] For a similar interpretation of this scene on the Narmer Macehead (Ashmolean Museum E3631) as an accounting of war booty, see J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I : *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 604; Cl.J. BLEEKER, *Egyptian Festivals: Enactments of Religious Renewal*, Leiden, 1967, p. 99. This interpretation is preferable to that of N.B. MILLET, « The Narmer Macehead and Related Objects », *JARCE* 27, 1990, p. 57-58, who instead interprets the scene as a census of all the cattle and people in Egypt. A biennial cattle count (*ṯnw.t*) played an important role in regnal year dating during the Early Dynastic Period and Old Kingdom, for example, in the royal annals of the Palermo Stone and associated fragments; for discussion of the cattle count, see T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, New York, 1999, p. 113-114; D.B. REDFORD, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books: A Contribution to the Study of the Egyptian Sense of History*, *SSEA Publication* 4, 1986, p. 88-89; T.A.H. WILKINSON, *Royal Annals of Ancient Egypt: The Palermo Stone and its Associated Fragments*, London, New York, 2000, p. 64, 67.

[22] For discussion of the bull trampling a fallen enemy and breaking down the walls of a fortified enclosure on the Narmer Palette, see references collected *supra*, n. 8.

[23] The significance of these hieroglyphic signs on the Libyan Palette, as well as the signs above the two defeated enemies in the bottom register of the recto of the Narmer Palette, has been the subject of much scholarly debate. For discussion of the significance of these signs, which probably record an ethnonym or toponym, see primarily J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, p. 10; Y. YADIN, « The Earliest Record of Egypt's Military Penetration into Asia?: Some Aspects of the Narmer Palette, the 'Desert Kites' and Mesopotamian Seal Cylinders », *IEJ* 5, 1955, p. 3, 11-12; W.A. FAIRSERVIS JR., « A Revised View of the Na'rmer Palette », *JARCE* 28, 1991, p. 16-17; A.R. SCHULMAN, « Narmer and the Unification: A Revisionist View », *BES* 11, 1991-1992, p. 84-85; Wh. DAVIS, *Masking the Blow: The Scene of Representation in Late Prehistoric Egyptian Art*, Berkeley, 1992, p. 169-173; K.A. BARD, « Origins of Egyptian Writing », in R. Friedman, B. Adams (eds.), *The Followers of Horus: Studies Dedicated to Michael Allen Hoffman,*

appear within two fortified enclosures just below the depiction of a bull trampling a fallen human enemy on the Bull Palette [24]. The Bull Palette does not depict the actual destruction of these fortified enclosures; however, the placement of the fortifications directly below the trampled enemy suggests that they are subject to the military domination of the royal bull. A clearer representation of the destruction of these enemy fortifications may have originally appeared in the section of the Bull Palette that is now damaged and missing.

Several labels from the reign of Aha include obscure scenes that may possibly depict the post-battle razing of enemy fortifications; however, the scenes in question on these labels most likely depict ground-breaking rites (*bꜣ-tꜣ*) associated with the foundation of a temple, sacred precinct, or canal [25]. The third register of a wooden label preserved in several copies from the reign of Aha depicts a nautical procession of three boats and two circular fortified enclosures; the obscure hieroglyphic signs that appear within these enclosures probably refer to toponyms [26]. Two nearly identical groups of hieroglyphic signs appear above the two rightmost boats in the procession: a *mr*-hoe and an empty *wn.t*-enclosure. Previous attempts to translate the toponyms and the hieroglyphic text above the boats have arrived at vastly different conclusions; however, the inscribed text probably refers to the ground-breaking rites (*bꜣ-tꜣ*) associated with the foundation of sacred precincts at the two localities recorded inside the circular enclosures on the left side of the scene. The variously interpreted and poorly understood hieroglyphic inscription to the left of the barque of Sokar in the first register of an ivory label of Aha preserved in several copies, including one from the tomb of Neithhotep at Naqada probably also refers to the foundation of a sacred precinct or canal [27]. Tentatively

---

1944-1990, Oxford, 1992, p. 303; S. MARK, *From Egypt to Mesopotamia: A Study of Predynastic Trade Routes*, *Studies in Nautical Archaeology* 4, 1998, p. 98-99.

[24] For discussion of the fortified enclosures and the aggressive bull on the Bull Palette, see references collected *supra*, n. 7.

[25] For the hoeing of the earth by the king at the ceremonial foundation of a temple, see R.Bj. FINNESTAD, *Image of the World and Symbol of the Creator: On the Cosmological and Iconological Values of the Temple of Edfu*, *Studies in Oriental Religions* 10, 1985, p. 57; P. MONTET, « L'arc nubien et ses emplois dans l'écriture », *Kêmi* 6, 1936, p. 85-87, scène 4, fig. 2.

[26] For discussion of the nautical procession and the hieroglyphic text in the third register of a series of wooden labels from Abydos from the reign of Aha (Philadelphia, University Museum E9396; Petrie Museum, UCL 19603; BM EA 35518), see primarily W.M.Fl. PETRIE, *The Royal Tombs of the First Dynasty* II, *MEEF* 21, 1901, p. 21 & pls. 3a.5-6, 10.2, 11.2; Fr. LEGGE, « The Tablets of Negadah and Abydos », *PSBA* 29, 1907, p. 22-23, cat. n^{os} 2-3; Ch. BOREUX, *Études de nautique égyptienne : L'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'ancien empire*, *MIFAO* 50, 1925, p. 69-79, fig. 24; V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques: II. – La tablette en ivoire de Naqâda : Mise au point », *ASAE* 41, 1941, p. 285-286, fig. 44; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I : *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 837-840, fig. 560; J. MONNET-SALEH, « Forteresses, ou villes-protégées thinites ? », *BIFAO* 67, 1969, p. 176 & 178; J.R. OGDON, « A Note on the Meaning of  in Archaic Texts », *GöttMisz* 49, 1981, p. 61-62, fig. 1; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke », *GöttMisz* 54, 1982, p. 15-16; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 148; D. O'CONNOR, « The Earliest Pharaohs and the University Museum: Old and New Excavations, 1900-1987 », *Expedition* 29, 1987, p. 33-34, fig. 11; B. MENU, « Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la 1ère Dynastie (Nârmer-Den) », *Archéo-Nil* 11, 2001, p. 172-173, fig. 6; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 57-60, figs. 23-24; L.D. MORENZ, *Bild-Buchstaben und symbolische Zeichen: Die Herausbildung der Schrift in der hohen Kultur Altägyptens*, *OBO* 205, 2004, p. 189-191, 364, fig. 75.

[27] For discussion of the hieroglyphic inscription to the left of the barque of Sokar in the first register of a series of ivory labels from the reign of Aha (University of Liverpool, SACOS, E5116; Cairo Museum, CG 14142), see primarily V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques : I. – La tablette en ivoire de Naqâda », *ASAE* 33, 1933, p. 224-234 & pls. 1-3; *id.*, « Les monuments archaïques : I. – La tablette en ivoire de Naqâda (suite) », *ASAE* 34, 1934, p. 7-8; *id.*, « Les monuments archaïques : II. – La tablette en ivoire de Naqâda : Mise au point », *ASAE* 41, 1941, p. 281, 284-285 & figs. 35, 42-43; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I: *Les époques de*

reading clockwise from the top left, the inscription states: *Ḥr ꜥḥꜣ bꜣ-(tꜣ) (n) wn.t r mr*, "Horus Aha breaks (ground) (for) the fortified enclosure at the canal" [28].

A hieroglyphic text in the second register of an ebony label preserved in several copies from the reign of Den records the destruction of enemy fortifications by the Egyptian ruler; although portions of the text are not completely certain, the text begins with a clear and direct reference to royal military action against foreigners: [29]

wp ḫbꜣ ꜥꜣ ꜥn
sqr Sn.w
inì(.t) sm ḫntì

"The opening and destruction [30] of the (fortress known as) Beautiful Door; [31]

---

formation, Paris, 1952, p. 828-832, fig. 556; G.A. GABALLA, K.A. KITCHEN, « The Festival of Sokar », *Orientalia* 38, 1969, p. 17-19; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke », *GöttMisz* 54, 1982, p. 16; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 146-147; B. MENU, « Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la 1ère Dynastie (Nârmer-Den) », *Archéo-Nil* 11, 2001, p. 164 & 171-172, figs. 5, 5a; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 94-96, fig. 55; J. KINNAER, « The Naqada Label and the Identification of Menes », *GöttMisz* 196, 2003, p. 25.

[28] V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques : I. – La tablette en ivoire de Naqâda », *ASAE* 33, 1933, p. 233, suggests that the ritual described in this text may be related to the king's visit to the Crooked Canal in the Sed Festival reliefs from the Palace of Apries at Memphis; for discussion of the Apries's visit to the Crooked Canal at the celebration of the Sed Festival, see primarily W. KAISER, « Die dekorierte Torfassade des spätzeitlichen Palastbezirkes von Memphis », *MDAIK* 43, 1986, p. 131, 140-141, fig. 9 & pl. 46.

[29] For discussion of the hieroglyphic text in the second register of this series of labels from the reign of Den (British Museum, EA32650; Chicago, Oriental Institute, 6.126; Louvre E25.268), see W.M.Fl. PETRIE, *The Royal Tombs of the First Dynasty* I, *MEEF* 18, 1900, p. 41, pls. 11.14-15, 15.16-17; Fr. LEGGE, « The Tablets of Negadah and Abydos », *PSBA* 29, 1907, p. 102-103, 106 & 152-153, cat. n^{os} 5, 7-8; V. VIKENTIEV, « Les monuments archaïques : II. – La tablette en ivoire de Naqâda : Mise au point », *ASAE* 41, 1941, p. 286-287, fig. 46; J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* I : *Les époques de formation*, Paris, 1952, p. 853-855, fig. 570; J. MONNET-SALEH, « Forteresses, ou villes-protégées thinites ? », *BIFAO* 67, 1969, p. 175-176, 178; J.R. OGDON, « A Note on the Meaning of  in Archaic Texts », *GöttMisz* 49, 1981, p. 62-63, fig. 2; W. BARTA, « Bemerkungen zur Bedeutung der *mr*-Hacke », *GöttMisz* 54, 1982, p. 16; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 158-159; G. GODRON, *Études sur l'Horus Den et quelques problèmes de l'Égypte archaïque*, *CahOr* 19, 1990, p. 27-29, 43-61 & tablets 1-3, pls. 1-6; A. JIMÉNEZ-SERRANO, *Royal Festivals in the Late Predynastic Period and the First Dynasty*, *BAR-IS* 1076, 2002, p. 66-68, figs. 32-33; P. KAPLONY, « The Bet Yerah Jar Inscription and the Annals of King Dewen – Dewen as 'King Narmer Redivivus' », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 464-486, figs. 29.8.3-5, 29.10; Gr.Ph. GILBERT, *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, *BAR-IS* 1208, 2004, p. 97-98, fig. 8.24; G. DREYER, « Narmerpalette und Städtepalette: Die Unterwerfung des Deltas », in Kh. Daoud, Sh. Bedier, S. Abd el-Fatah, (eds.), *Studies in Honor of Ali Radwan* I, *CASAE* 34/I, 2005, p. 258-260, figs. 6b-c. The inscription in the second register of this label also appears as the primary inscription in a label of Den from Abydos, for which see G. DREYER, A. VON DEN DRIESCH, E.-M. ENGEL, R. HARTMANN, U. HARTUNG, Th. HIKADE, V. MÜLLER, J. PETERS, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 11./12. Vorbericht », *MDAIK* 56, 2000, p. 115-117, pl. 10i; G. DREYER, « Narmerpalette und Städtepalette: Die Unterwerfung des Deltas », in Kh. Daoud, Sh. Bedier, S. Abd el-Fatah (eds.), *Studies in Honor of Ali Radwan* I, *CASAE* 34/I, 2005, p. 258-260, fig. 6a.

[30] G. DREYER, A. VON DEN DRIESCH, E.-M. ENGEL, R. HARTMANN, U. HARTUNG, Th. HIKADE, V. MÜLLER, J. PETERS, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 11./12. Vorbericht », *MDAIK* 56, 2000, p. 116, interprets the *mr*-hoe as a determinative for the verb *wp*, "to open", rather than a separate verb meaning "to destroy".

[31] P. KAPLONY, « The Bet Yerah Jar Inscription and the Annals of King Dewen – Dewen as 'King Narmer Redivivus' », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th*

the smiting of the *Sn*-people; [32]
and the bringing forward of the *sm*-priest and the *ḫnti*-sledge."

The depiction of the *Königslauf* and the enthronement of the king at the Sed Festival in the top register of the label strongly suggest that the destruction of enemy fortifications is connected to the celebration of the Sed Festival by Den.

The Bull's Tail as a Zoomorphic Symbol of Royal Power at the Sed Festival

Although there are several possible correct interpretations of the word *sd* in the term *ḥb-sd*, according to one convincing explanation, the word *sd* is etymologically linked to an Egyptian word meaning "tail" (*Wb* IV, 363, 4-364, 2). The tail-shaped determinative (Gardiner Sign F33) that appears in standard orthographic writings of *sd*, "tail," is very similar to the narrow triangle-shaped determinative for the word *sd* in the term *ḥb-sd*. If this etymological interpretation of *sd* is correct, as seems likely, the word sd in the term *ḥb-sd* probably refers to a ceremonial animal's tail that is attached to the back of the Egyptian ruler's waist during the performance of several notable rituals at the celebration of the Sed Festival [33]. In representations of the Sed Festival from the Protodynastic Period onwards, the Egyptian ruler often wears a ceremonial tail while performing rituals requiring a heightened level of physical exertion, for example, during the temple foundation rites [34], the *Königslauf* [35], the king's visit

---

through the Early 3rd Millennium BCE, London, 2002, p. 468 & 470, unconvincingly suggests that the name of the fortification is *ʿɜn*, a variant of *ʿɜm*, "the Asiatic".

[32] The name of the people whom Den smites appears more clearly in a variant of this text in the primary inscription of a label of Den from Abydos; for discussion of the *Sn*-people whom the king smites, see G. DREYER, A. VON DEN DRIESCH, E.-M. ENGEL, R. HARTMANN, U. HARTUNG, Th. HIKADE, V. MÜLLER, J. PETERS, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 11./12. Vorbericht », *MDAIK* 56, 2000, p. 116. P. KAPLONY, « The Bet Yerah Jar Inscription and the Annals of King Dewen – Dewen as 'King Narmer Redivivus' », in E.C.M. van den Brink, Th.E. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 470, 472, unconvincingly suggests that the people whom Den smites are from the Asiatic locality *Qdn*, "Qatna".

[33] For the interpretation of the word sd in the term *ḥb-sd* as an allusion to a ceremonial animal's tail worn by the king at the Sed Festival, see W. SPIEGELBERG, « Der Name des ägyptischen Regierungsjubiläums », *OLZ* 4, 1901, p. 9-10; W.M.Fl. PETRIE, *Researches in Sinai*, New York, 1906, p. 181; J.G. FRAZER, *Adonis, Attis, Osiris: Studies in the History of Oriental Religion*, 3rd revised ed., New Hyde Park, 1961, p. 156; A. MORET, *Mystères égyptiens*, revised and corrected ed., Paris, 1923, p. 73-102; B. ADAMS, « An Enigmatic Sealing from Abydos », *ErIsr* 21, 1990, p. 4; J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*, *GOF IV. Reihe, Ägypten* 29, 1994, p. 501; Kr.M. CIALOWICZ, « Le plus ancien témoignage de la tradition du heb-sed », *Folia Orientalia* 33, 1997, p. 39.

[34] Depictions of the Egyptian ruler wearing a ceremonial tail while performing a foundation ritual appear, for example, on the Scorpion Macehead (Ashmolean Museum E3632), in the Sed Festival reliefs of Snofru in the valley temple of the Bent Pyramid at Dahshur (A. FAKHRY, *The Monuments of Sneferu at Dahshur* II, Part 1: *Temple Reliefs*, Cairo, 1961, p. 97, fig. 91), and in the Sed Festival reliefs of Niuserre in his solar temple at Abu Gurob (Fr.W.Fr. von BISSING, H. KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re [Rathures]* II: *Die kleine Festdarstellung*, Leipzig, 1923, nos 1-4, 56).

[35] Depictions of the Egyptian ruler wearing a ceremonial tail while performing the *Königslauf* appear, for example, in the Sed Festival reliefs of Djoser in the Step Pyramid complex at Saqqara (Fl. FRIEDMAN, « The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex », *JARCE* 32, 1995, p. 23, fig. 14), in the Sed Festival reliefs of Snofru in the valley temple of the Bent Pyramid at Dahshur (A. FAKHRY, *The Monuments of Sneferu at Dahshur* II, Part 1: *Temple Reliefs*, Cairo, 1961, p. 66, 78, figs. 43, 58), in the Sed Festival reliefs of Niuserre in his solar temple at Abu Gurob (Fr.W.Fr. von BISSING, H. KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re [Rathures]* II: *Die kleine Festdarstellung*, Leipzig, 1923, nos 33-34), and in the Sed Festival reliefs of Apries from the gateway of his palace at Memphis (W. KAISER, « Die dekorierte Torfassade des spätzeitlichen Palastbezirkes von Memphis », *MDAIK* 43, 1986, p. 150, fig. 7).

to sacred shrines [36], the Raising of the Djed Pillar [37], and the king's presentation of offerings to deities [38].

First attested with certainty as a component or royal garb in the depiction of the Sed Festival on the Scorpion Macehead, the ceremonial tail that often hangs from the back of the king's waist in important ritual scenes is most likely a wild bull's tail [39]. During the Protodynastic Period and Early Dynastic Period, the bull's tail most often appears as a component of the Egyptian ruler's outfit during the performance of vigorous ritual activities, such as the ground-breaking ritual [40], the hippopotamus hunt [41], the *Königslauf* [42] and its variant the royal fowling run [43], the royal smiting ritual [44], the royal inspection of defeated enemy combatants

---

[36] Depictions of the Egyptian ruler wearing a ceremonial tail while visiting sacred shrines appear, for example, in the Sed Festival reliefs of Djoser in the Step Pyramid complex at Saqqara (Fl. FRIEDMAN, « The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex », *JARCE* 32, 1995, p. 19, 38-39, figs. 12, 23-24), in the Sed Festival reliefs of Snofru in the valley temple of the Bent Pyramid at Dahshur (A. FAKHRY, *The Monuments of Sneferu at Dahshur* II, Part 1: *Temple Reliefs*, Cairo, 1961, p. 60, fig. 35), in the Sed Festival reliefs of Osorkon II at Bubastis (E. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis [1887-1889]*, *MEEF* 10, 1892, pl. 4, n^{os} 2, 4), and in the Sed Festival reliefs of Apries from the gateway of his palace at Memphis (W. KAISER, « Die dekorierte Torfassade des spätzeitlichen Palastbezirkes von Memphis », *MDAIK* 43, 1986, p. 149, 151-152, figs. 6, 8-9).

[37] A depiction of Amenhotep III wearing a ceremonial tail while performing the Raising of the Djed Pillar appears in the reliefs of his third Sed Festival in the tomb of Kheruef (*The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192*, *OIP* 102, 1980, pl. 56).

[38] Depictions of the Egyptian ruler wearing a ceremonial tail while making offerings to various deities appear, for example, in the Sed Festival reliefs of Amenhotep III at Soleb (M. SCHIFF-GIORGINI, *Soleb* V: *Le temple, bas-reliefs et inscriptions*, Cairo, 1998, pl. 122), in the Sed Festival reliefs of Amenhotep III in the tomb of Kheruef (*The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192*, *OIP* 102, 1980, pl. 54), and in the Sed Festival reliefs of Osorkon II at Bubastis (E. NAVILLE, *The Festival-Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis [1887-1889]*, *MEEF* 10, 1892, pl. 16, n^{os} 8-10).

[39] For discussion of the bull's tail as an element of royal garb, see primarily G. JÉQUIER, « La queue de taureau insigne des rois d'Égypte », *BIFAO* 15, 1918, p. 165-168; E. STAEHELIN, « Ornat », in *LÄ* IV, 1982, col. 615; T.A.H. WILKINSON, *Early Dynastic Egypt*, New York, 1999, p. 190-191; St. HENDRICKX, « Bovines in Egyptian Predynastic and Early Dynastic Iconography », in F.A. Hassan (ed.), *Droughts, Food and Culture: Ecological Change and Food Security in Africa's Later Prehistory*, New York, 2002, p. 298.

[40] For discussion of the royal ground-breaking ritual that appears on the Scorpion Macehead, see references collected *supra*, n. 18.

[41] Depictions of Den wearing a bull's tail while performing a ceremonial hippopotamus hunt appear on a pair of labels, for which see G. GODRON, *Études sur l'Horus Den et quelques problèmes de l'Égypte archaïque*, *CahOr* 19, 1990, pl. 10, n^{o} 19; G. DREYER, U. HARTUNG, Th. HIKADE, E.Chr. KÖHLER, V. MÜLLER, Fr. PUMPENMEIER, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 9./10. Vorbericht », *MDAIK* 54, 1998, pl. 12d.

[42] The earliest depiction of the Egyptian ruler wearing a bull's tail while performing the *Königslauf* appears on a seal impression of Djer (W. DECKER, M. HERB, *Bildatlas zum Sport im Alten Ägypten: Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*, *HdO* 14, 1994, p. 31, cat. n^{o} A2). Another Early Dynastic depiction of the ruler wearing a bull's tail during the performance the *Königslauf* appears on a label of Den from Abydos (G. DREYER, J. BOESSNECK, A. VON DEN DRIESCH, St. KLUG, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 3./4. Vorbericht », *MDAIK* 46, 1990, pl. 26c; G. DREYER, R. HARTMANN, U. HARTUNG, Th. HIKADE, H. KÖPP, Cl. LACHER, V. MÜLLER, A. NERLICH, A. ZINK, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 13./14./15. Vorbericht », *MDAIK* 59, 2003, pl. 18g).

[43] For a depiction of Den wearing a bull's tail while simultaneously running and pulling a fowling net, see G. DREYER, U. HARTUNG, Th. HIKADE, E.Chr. KÖHLER, V. MÜLLER, Fr. PUMPENMEIER, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 9./10. Vorbericht », *MDAIK* 54, 1998, pl. 12f.

[44] Depictions of the Egyptian ruler wearing a bull's tail while performing the royal smiting ritual appear on the recto of the Narmer Palette (Cairo JE 14716, CG 32169), a label of Den from Abydos (London BM EA 55586), in a pair of rock inscriptions of Den from the Wadi el-Humur in Southern Sinai (M. RESK IBRAHIM, P. TALLET,

on the battlefield [45], and the ritual shooting of arrows [46]. In the context of these Early Egyptian royal scenes, the ceremonial bull's tail symbolically imbues the Egyptian ruler with the potency and strength of an aggressive wild bull; in several Early Egyptian royal scenes, the Egyptian ruler completely transforms into a bull while performing physically strenuous rituals, such as the trampling of enemies and the *Königslauf* [47].

In several passages from the Pyramid Texts, the word *sd*, "tail," is clearly associated with a powerful and aggressive bull. In Pyramid Texts Spell 336, the solar deity himself appears as a powerful bull ascending the sky; by grasping the "tail" (*sd*) of this ascendant solar bull, the deceased Egyptian ruler is able to travel through the sky with the solar deity and effect his own rejuvenation and rebirth [48]. In Pyramid Texts Spell 538, Horus, Isis, and Atum are able to protect the deceased Egyptian ruler from an inimical bull by grasping its "head" (*tp*), "tail" (*sd*), and "horns" (*wp.t*) [49]. Pyramid Texts Spell 580 describes the ritual slaughter of a violent wild ox that is responsible for the death of the deceased Egyptian ruler; in order to render this wild bull impotent, the god Horus removes its "head" (*tp*), "tail" (*sd*), "arm" (*ꜥ*), and "legs" (*rd.wy*) [50]. Thus, in these passages, the bull represents the vitality and power of the ascendant solar deity with whom the deceased Egyptian ruler hopes to associate himself in the netherworld; however, the bull also represents the aggressiveness and violence of the deceased Egyptian ruler's enemies whom he hopes to overcome and conquer. By removing the tail of the bull, the Egyptian ruler symbolically absorbs the strength of his enemies and becomes rejuvenated and powerful like the rising morning sun [51].

After its introduction in the Protodynastic Period, the bull's tail quickly became a standard component of ceremonial royal garb and remained in continuous use throughout all of ancient Egyptian history. As the previously discussed passages from the Pyramid Texts suggest, the bull's tail functioned as a symbol of the potency and strength of large wild fauna; when properly channeled through the person of the Egyptian ruler, this zoomorphic power had the ability to impose order and suppress chaos in the cosmos. In this regard, the use of the bull's tail as an element of royal costume very likely derives from traditional Predynastic Egyptian

---

« Trois bas-reliefs de l'époque thinite au Ouadi el-Humur: Aux origines de l'exploitation du Sud-Sinaï par les Égyptiens », *RdE* 59, 2008, p. 162, fig. 6), and in a rock inscription of Semerkhet from the Wadi el-Humur in Southern Sinai (M. RESK IBRAHIM, P. TALLET, « Trois bas-reliefs de l'époque thinite au Ouadi el-Humur: Aux origines de l'exploitation du Sud-Sinaï par les Égyptiens », *RdE* 59, 2008, p. 170, fig. 12).

[45] A depiction of the Egyptian ruler wearing a bull's tail while inspecting defeated enemy combatants on the battlefield appears on the verso of the Narmer Palette (Cairo JE 14716, CG 32169).

[46] A depiction of an unknown 1st Dynasty Egyptian ruler wearing a bull's tail while performing an arrow-shooting ritual appears in a fragmentary relief from Gebelein (L.D. MORENZ, « Zur Dekoration der frühzeitlichen Tempel am Beispiel zweier Fragmente des archaischen Tempels von Gebelein », in R. Gundlach, M. Rochholz (eds.), *Ägyptische Tempel: Struktur, Funktion und Programm: Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992*, *HÄB* 37, 1994, p. 236, fig. 1).

[47] The Egyptian ruler appears as a wild bull trampling defeated enemy combatants on the Bull Palette (Louvre E 11255) and the Narmer Palette (Cairo JE 14716, CG 32169). On an ebony label of Aha, the Egyptian ruler appears as a bull during the performance of the *Königslauf* (Philadelphia, University Museum E9396).

[48] Cf. § 547a-548b [PT 336]; J.P. ALLEN, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, *WAW* 23, 2005, p. 70, Spell T21. For discussion of this Pyramid Texts passage in connection with the etymology of the word *sd* in the term *ḥb-sd*, see W. SPIEGELBERG, « Der Name des ägyptischen Regierungsjubiläums », *OLZ* 4, 1901, p. 9-10; Fr.W.Fr. VON BISSING, H. KEES, *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures* I, *ABAW* 32/I, 1922, p. 96-97.

[49] Cf. § 1302a-c [PT 538]; J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 169, Spell P485.

[50] Cf. § 1543a-1550b [PT 329-331]; J.P. ALLEN, *op. cit.*, p. 185, Spell P522.

[51] In the same way, the king absorbs the ritual power of gods by ingesting them in the Cannibal Hymn; see Chr. EYRE, *The Cannibal Hymn: A Cultural and Literary Study*, Liverpool, 2002, p. 137-152 *et passim*.

hunting and military garb, which typically consisted of a feathered headdress (or cap), a belted penis sheath (or short kilt), and a wild hunting dog's tail attached to the back of the waist [52].

The tail of the wild hunting dog also has a special ritual function related to the control of zoomorphic and anthropomorphic forces of chaos during the Predynastic and Protodynastic periods. The outfits worn by the hunters who pursue lions and other desert game animals in the ritualistic hunting scene on the Hunters Palette, for example, consist of a feathered headdress, a short kilt, and the tail of a wild hunting dog (*Lycaon pictus*) [53]. The animal's tail worn by the penis sheath-clad hunter who pursues a group of hippopotami in the hippopotamus-hunting scene on a C-Ware bowl in collection of the Metropolitan Museum of Art is probably also the tail of a wild hunting dog [54]. Very similar tails also form part of the costume worn by the Predynastic Upper Egyptian rulers who perform the royal smiting ritual on a pair of C-Ware vessels from Cemetery U at Abydos [55]. In the bottom left corner of the recto of the Two Dogs Palette, a man playing a flute and wearing a dog mask and tail appears to exert control over a large group of desert fauna, which includes both real animals and fantastic hybrid-animals [56]. The offering bearer who carries a wild hunting dog's tail in a

---

[52] For discussion of Predynastic hunting and military garb and its influence on ancient Egyptian royal costume, see primarily W. HELCK, « Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes », *Anthropos* 49, 1954, p. 964-972; H. ALTENMÜLLER, « Jagdtracht », in *LÄ* III, 1980, cols. 233-235; E. STAEHELIN, « Ornat », in *LÄ* IV, 1982, col. 615; W. HELCK, « Tierschwanz », in *LÄ* VI, 1986, col. 591; W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 6-21; E.Chr. KÖHLER, « History or Ideology?: New Reflections on the Narmer Palette and the Nature of Foreign Relations in Pre- and Early Dynastic Egypt », in E.C.M. van den Brink, Th.Ev. Levy (eds.), *Egypt and the Levant: Interrelations from the 4th through the Early 3rd Millennium BCE*, London, 2002, p. 508; J.C. DARNELL, « Opening the Narrow Doors of the Desert: Discoveries of the Theban Desert Road Survey », in R. Friedman (ed.), *Egypt and Nubia: Gifts of the Desert*, London, 2002, pp. 145-146; St. HENDRICKX, « The Dog, the *Lycaon pictus* and Order over Chaos in Predynastic Egypt », in K. Kroeper, M. Chlodnicki, M. Kobusiewicz (eds.), *Archaeology of Early Northeastern Africa: In Memory of Lech Krzyzaniak*, *SAA* 9, 2006, p. 740-742; J.C. DARNELL, « Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert », *Archéo-Nil* 19, 2009, p. 86, 88.

[53] For discussion of the wild hunting dog's tails as an element of hunting garb on the Hunters Palette (British Museum 20790, 20792 and Louvre E11254), see primarily W. HELCK, « Herkunft und Deutung einiger Züge des frühägyptischen Königsbildes », *Anthropos* 49, 1954, p. 965; E. STAEHELIN, « Ornat », in *LÄ* IV, 1982, col. 618, n. 34; W. HELCK, « Tierschwanz », in *LÄ* VI, 1986, col. 591; St. HENDRICKX, « The Dog, the *Lycaon pictus* and Order over Chaos in Predynastic Egypt », in K. Kroeper, M. Chlodnicki, M. Kobusiewicz (eds.), *Archaeology of Early Northeastern Africa: In Memory of Lech Krzyzaniak*, *SAA* 9, 2006, p. 740-742; J.C. DARNELL, « Iconographic Attraction, Iconographic Syntax, and Tableaux of Royal Ritual Power in the Pre- and Proto-Dynastic Rock Inscriptions of the Theban Western Desert », *Archéo-Nil* 19, 2009, p. 88.

[54] For discussion of the animal's tail worn by the hippopotamus hunter on a C-Ware bowl in the collection of the Metropolitan Museum of Art (MMA 12.182.15), see primarily St. HENDRICKX, « The Dog, the *Lycaon pictus* and Order over Chaos in Predynastic Egypt », in K. Kroeper, M. Chlodnicki, M. Kobusiewicz (eds.), *Archaeology of Early Northeastern Africa: In Memory of Lech Krzyzaniak*, *SAA* 9, 2006, p. 742.

[55] For discussion of the animal's tails worn by the Predynastic Upper Egyptian rulers who perform the royal smiting ritual on a C-Ware vessel from Tomb U-239 at Abydos (G. DREYER, Ul. HARTUNG, Th. HIKADE, E.Chr. KÖHLER, V. MÜLLER, Fr. PUMPENMEIER, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 9./10. Vorbericht », *MDAIK* 54, 1998, p. 114, fig. 13) and a C-Ware vessel from Tomb U-415 at Abydos (G. DREYER, R. HARTMANN, U. HARTUNG, Th. HIKADE, H. KÖPP, Cl. LACHER, V. MÜLLER, A. NERLICH, A. ZINK, « Umm el-Qaab: Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof: 13./14./15. Vorbericht », *MDAIK* 59, 2003, p. 81, fig. 5), see primarily St. HENDRICKX, « The Dog, the *Lycaon pictus* and Order over Chaos in Predynastic Egypt », in K. Kroeper, M. Chlodnicki, M. Kobusiewicz (eds.), *Archaeology of Early Northeastern Africa: In Memory of Lech Krzyzaniak*, *SAA* 9, 2006, p. 742.

[56] For discussion of the masked man on the recto of the Two Dogs Palette (Ashmolean Museum E 3924), see primarily Kr.M. CIALOWICZ, *La naissance d'un royaume: L'Égypte de la période prédynastique à la fin de la*

fragmentary Protodynastic scene on the so-called Bearers Macehead from Hierakonpolis is probably preparing to present this ritually significant object to the Egyptian ruler [57]. Thus, the use of the wild hunting dog's tail as a component of ritual garb in the Predynastic and Protodynastic periods has a similar symbolic significance to the use of the bull's tail as a component of royal garb during the ritual performances of the Sed Festival; both the bull's tail and wild hunting dog's tail imbue their wearer with an zoomorphic power and a special ability to suppress chaotic elements of the cosmos.

The widely supported theory that the term *ḥb-sd* derives etymologically from the word *sd*, "tail," has many merits; however, the tail worn by the Egyptian ruler during the celebration of the Sed Festival is not unambiguously identified as a *sd*-tail in any extant Sed Festival reliefs. On the contrary, the tail worn by the king during the Sed Festival is twice identified as a *wꜥ.t.t*-tail (*Wb* I, 279, 10) in the depiction of the *Königslauf* in the Sed Festival reliefs of Niuserre from Abu Gurob [58]. The word *sd.t*, which appears as part of the phrase *sd.t ꜥȝ.t* in a relief from Niuserre's *Königslauf* sequence, does not contain a determinative; thus, a definitive interpretation of the phrase *sd.t ꜥȝ.t* in this context is not possible [59]. The phrase *sd.t ꜥȝ.t* most likely refers to the "great tail" worn by Niuserre during the *Königslauf*; however, the phrase could also possibly refer to the "great (standard of the god) Sed" that is carried in front of the king during the performance of the *Königslauf* [60].

Conclusion

The zoomorphic transformation of the king, which played such a prominent role in Early Egyptian depictions of royal military victory rituals, became embedded in the costume of the ancient Egyptian king—namely, in the ceremonial bull's tail worn at the back of the king's waist—during the celebration the Sed Festival, the foremost ritual expression of kingship in Egypt, and at other ritual celebrations throughout all of antiquity. The lengthy span of time during which the bull's tail served as a component of royal costume in ancient Egypt is a testament not only to cultural continuity in Egypt, but also to the potency of zoomorphic transformation as a symbol of royalty.

Ière dynastie, Kraków, 2001, p. 191-194, fig. 32; L.D. MORENZ, « Schamanismus in der Frühzeit Ägyptens », *Archiv für Religionsgeschichte* 5, 2003, p. 212-226, figs. 4, 6. According to L.D. MORENZ, *loc. cit.*, this scene on the recto of the Two Dogs Palette provides evidence for the practice of shamanism in Protodynastic Egypt.

[57] For discussion of the offering bearer who carries a wild hunting dog's tail on the Bearers Macehead (UCL 14898A), see primarily J.E. QUIBELL, W.M.Fl. PETRIE, *Hierakonpolis* I, *ERA* 4, 1900, p. 8, pl. 26a; Kr.M. CIALOWICZ, *Les têtes de massues des périodes Prédynastique et Archaïque dans la Vallée du Nil*, Warszawa, 1987, p. 43-45, fig. 6; *id.*, « Deux fragments en relief de Hiérakonpolis », *EtudTrav* 18, 1999, p. 36-38, fig. 2. For an imaginative discussion of the image of a man carrying a pot on the Bearers Macehead as a cryptographic writing of the word *ibȝ*, "to dance," see with caution L.D. MORENZ, « Der (akrobatische) *jbȝ*-Tanz: Ein Bild-/Schriftspiel auf einer frühdynastischen Prunkkeule », *LingAeg* 6, 1999, p. 99-103.

[58] For the reliefs of Niuserre from Abu Gurob in which the ceremonial tail worn by the king is identified as the *wꜥ.t.t*-tail, see Fr.W.Fr. von BISSING, H. KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures)* II: *Die kleine Festdarstellung*, Leipzig, 1923, nos. 33b, 34.

[59] For the relief fragment containing the phrase *sd.t ꜥȝ.t*, see Fr.W.Fr. von BISSING, H. KEES, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re (Rathures)* II: *Die kleine Festdarstellung*, Leipzig, 1923, n° 34. For discussion this phrase and the ambiguity of its meaning in the context of the *Königslauf* sequence of Niuserre, see H. KEES, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, 1912, p. 194.

[60] W. HELCK, *Untersuchungen zur Thinitenzeit*, *ÄgAbh* 45, 1987, p. 9, n° 6, sees no ambiguity in the meaning of the phrase *sd.t ꜥȝ.t*; he interprets the phrase as a designation for the ceremonial tail that Niuserre wears during the *Königslauf*.

Des serpents entrelacés et des éléphants.
Enquête sur des motifs prédynastiques.*

Magali Massiera

LABEX Archimede – UMR 5140, Université Paul-Valéry - Montpellier 3

DIFFÉRENTS SITES PRÉDYNASTIQUES [1] ont livré du mobilier archéologique qui présente des motifs iconographiques variés et habituellement considérés comme spécifiques à ces hautes époques. Certains objets peuvent être regroupés en fonction de leurs figurations communes et notamment du motif des *serpents entrelacés*. Présent durant les périodes Nagada II et III, celui-ci disparaît par la suite. Plusieurs questions se posent : peut-on identifier ces serpents ? Pourquoi sont-ils figurés dans cette posture ? S'agit-il d'une représentation ayant pour origine une observation naturaliste ou bien un thème mythologique/religieux, l'un n'excluant pas nécessairement l'autre ?

Parallèlement, ces objets présentent également des images d'éléphants « marchant » ou « piétinant » ces mêmes serpents entremêlés ou bien, parfois, un seul serpent. Par quel biais ce rapprochement, voire cette fusion, entre les deux motifs iconographiques de l'éléphant et des *serpents entrelacés*, a-t-il été possible ?

Le mobilier archéologique présentant les serpents entrelacés

Les manches de couteaux prédynastiques ou protodynastiques illustrés des *serpents entrelacés* sont taillés dans de l'ivoire et/ou recouvert d'or [2]. Le manche de couteau du musée de Berlin [3] [fig. 1] et le manche dit du « Gebel-Tarif » [4] [fig. 2] ont une iconographie très similaire. Celui conservé à l'University College [fig. 3], quant à lui, présente une nouveauté

* Cet article s'insère dans le programme technologique VEgA du Labex ARCHIMEDE (« Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01). Les résultats obtenus, notamment ceux de l'enquête lexicographique, seront utilisés dans le projet.

[1] Principalement en Haute et Moyenne-Égypte, entre autres à Abou Zeidan, Hiéraconpolis, Seyala, Abydos ou encore Lisht.

[2] Voir Annexe. Tableau du mobilier égyptien présentant les motifs des serpents entrelacés et des serpents avec des éléphants. Pour l'identification des matériaux constituant ce mobilier, se référer à la bibliographie fournie dans l'annexe. Voir également Fr. POPLIN, M. RAHIMIFAR, « L'ivoire de rhinocéros et les ivoires du Proche-Orient ancien », *CRAIBL* 150/2, 2006, p. 1124-1126 qui offre de nouvelles perspectives.

[3] Berlin Ägypisches Museum 15137 ; voir A. SCHARFF, *Die Altertümer de Vor- und Frühzeit Ägyptens* II, Berlin, 1931, p. 82 et pl. 22 ; H. ASSELBERGHS, *Chaos en Beheersing: Documenten uit Ænolithisch Egypte*, *DMOA* 8, 1961, pl. 36, fig. 51-52 ; *Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin, 1967, p. 17, n°148.

[4] Musée du Caire CG 14265, voir J.E. QUIBELL, *Archaic Objects* I, *CGC* (n° 11001-12000 et 14001-14754), 1905, p. 237 et pl. 49.

dans la figuration de ce thème, par la spécification des serpents, qui sont certainement des cérastes (*Cerastes cerastes* L) [5].

Sur ces trois objets se trouve également une rosace. Certains auteurs pensent que cet ornement représente une figure d'autorité, généralement cristallisée dans la personne de pharaon [6]. Pourtant, comme H.S. Smith le souligne, ce motif peut être également associé à des animaux dominants [7]. Dans son article, il met en évidence les similitudes existant entre les représentations trouvées en Égypte et d'autres, datant de la même période, mais provenant de Sumer et Suze [8]. Si les liens entre ces deux civilisations sont établis, il est pourtant peu probable que de simples échanges commerciaux aient abouti à un tel « transfert d'idées » dans ces deux sociétés [9]. Il est intéressant de noter qu'aux mêmes époques, au quatrième millénaire av. J.-C., ce motif ophidien apparaît également, sur différents supports, dans ces régions [fig. 4-6] :

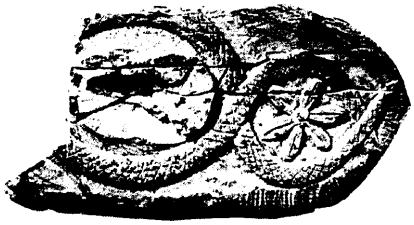


Fig. 1. Berlin Ägypisches Museum 15137 (d'après H. ASSELBERGHS, *Chaos en Beheersing : Documente nuit Aenolithisch Egypte*, *DMOA* 8, 1961, pl. 36, fig. 52).

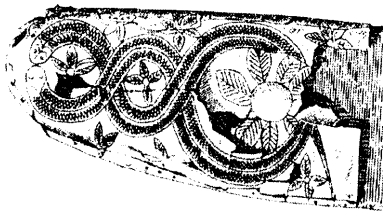


Fig. 2. Le Caire, Musée égyptien, CG 14265 (d'après M. QUIBELL, *Archaic Objects* I, *CGC*, 1905, p. 237).



Fig. 3. Londres, Petrie Museum, UC 16294 (d'après H. ASSELBERGHS, *Chaos en Beheersing : Documente nuit Aenolithisch Egypte*, *DMOA* 8, 1961, pl. 35, fig. 50).

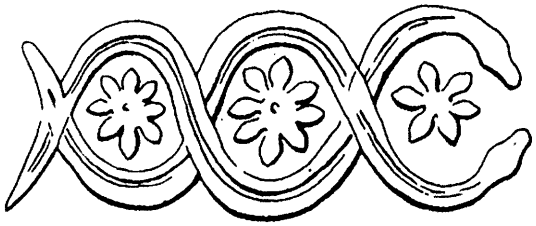


Fig. 4. Paris, Louvre S^b 1967. Empreinte de sceau provenant de la Suse archaïque, entre 3800 et 3100 av. J.-C. (d'après P. AMIET, « La glyptique susienne archaïque », *RevArch* 51/3, 1957, p. 127, fig. 8).

[5] Londres UC 16294, voir H. ASSELBERGHS, *op. cit.*, pl. 35, fig. 49-50 et H.S. SMITH, « The making of Egypt: A review of the influence of Susa and Sumer on Upper Egypt and Lower Nubia in the 4th millenium B.C. », dans R. Friedman, B. Adams (éd.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, *ESAP* 2, 1992, p. 243 et fig. 37.

[6] Voir H.S. SMITH, op. cit., p. 242 et 244.

[7] *Ibid.*, p. 241.

[8] *Ibid.*, p. 235-246.

[9] *Ibid.*, p. 245. Voir également P. AMIET, « Glyptique susienne archaïque », *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 51/3, 1957, p. 126-129 qui développe déjà ces idées.



Fig. 5. Paris, Louvre AO 29142. Fragment de plaque à anse, vers 2700-2300 av. J.-C. © RMN Grand Palais (Musée du Louvre)/ H. Lewandowski.

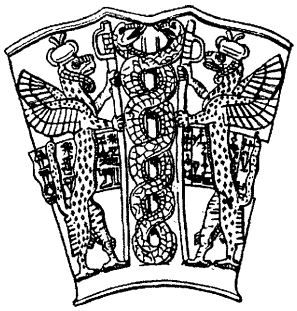


Fig. 6. Paris, Louvre AO 190. Goblet à libation vers 2120 av. J.-C. (d'après A.L. FROTHINGHAM, « Babylonian Origin of Hermes the Snake-God, and the Caduceus I », *AJA* 20/2, 1916, p. 181, fig. 3).

Une recherche élargie permet donc de constater la présence simultanée des *serpents entrelacés* à différents endroits, au Proche-Orient. Les premiers exemples sont considérés comme étant issus de Mésopotamie [10]. Il serait alors tentant de postuler que ce motif véhicule des symboliques communes aux deux cultures – égyptienne et mésopotamienne – et que ces représentations, pour pouvoir être déchiffrées par les deux cultures, doivent également s'appuyer sur des réalités « naturalistes » observables dans les deux écosystèmes.

Le motif des *serpents entrelacés* n'est plus attesté durant l'Ancien Empire, mais les représentations des « ivoires magiques » se rapprochent fortement de ces figurations archaïques [11]. Ces objets, attestés principalement au Moyen Empire, présentent une iconographie spécifique. Parmi les animaux réels (lions, hippopotames, chats) ou mythologiques (griffons), se trouvent sur certains ivoires le motif qui nous occupe ici :



Fig. 7. Londres, BM EA 24425 (d'après F. LEGGE, « The magic ivories of the Middle Empire », *PSBA* 27, 1905, pl. II, fig. 2) [12].



Fig. 8. Londres, Petrie Museum, UC 16379 (d'après W.M.Fl. PETRIE, *Objects of Daily Use*, *PECE* 6, 1974, pl. 36, 7).

[10] C'est la conclusion à laquelle arrive notamment H.S. Smith (*op. cit.*, p. 245).
[11] Je tiens à remercier Mme H. Rodriguez de m'avoir donner accès à ses travaux et Fr. Rouffet de m'avoir fourni des compléments bibliographiques sur le sujet.
[12] Voir également W.M.Fl. PETRIE, *Objets of daily Use*, *PECE* 6, 1974, pl. XXXVII.

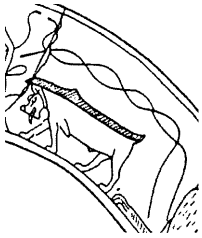


Fig. 9. New York, MMA 22.1.79b (d'après W.C. HAYES, *The Sceptre of Egypt* I, New York, 1953, p. 249, fig. 159).

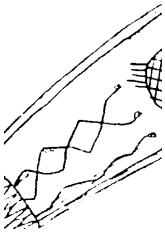


Fig. 10. Paris, Louvre AF 6447 (d'après F. LEGGE, *PSBA* 27, pl. IX, fig. 15).

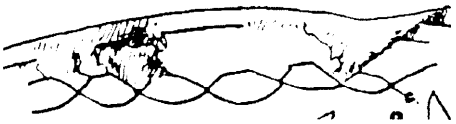


Fig. 11. Paris, Louvre N 1489 (d'après H. ALTENMÜLLER, « Ein Zaubermesser aus Tübingen », *WDO* 14, 1984, p. 30-45, p. 31, fig. 5).

Les ivoires conservés au British Museum [fig. 7] et au Metropolitan Museum [fig. 9] ne laissent aucun doute possible sur l'assimilation de ce motif à celui des *serpents entrelacés*. On peut légitimement se demander si la même symbolique que celle des manches de couteaux prédynastiques n'est pas à l'origine de la présence de ce motif sur les ivoires magiques du Moyen Empire.

Enquête lexicographique

Les dictionnaires, quant à eux, recensent un ensemble de termes qui pourraient décrire cette réalité. Ces vocables semblent être formés sur le verbe *ꜥnn* « tresser, se lover » [13] : *ꜥnn* « serpent » [14], *ꜥnn.wy* « les deux entrelacés » [15], *ꜥnn.w* « circonvolutions, spirales » [16] et *ꜥnn.t* « corde » [17].

Les différentes entrées de cette famille ne désignent pas directement des serpents. Le seul terme traduit par « serpent, serpentement » est  , *ꜥnn*. Pourtant, l'unique occurrence des Textes des Sarcophages, *CT* VII, 214j [TS 997] qui est très lacunaire, ne permet pas de déterminer de manière certaine le contexte d'utilisation du terme. Pourtant, le terme fait bel et bien référence à une réalité ophidienne, puisque le déterminatif employé est  (I14).

[13] *Wb* I, 192, 9 ; D. MEEKS, *AnLex* 77.0662 ; R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionnary of Egyptian Coffin Texts*, p. 73 (abrégé par la suite R. VAN DER MOLEN, *HDECT*) ; R. HANNIG, *Ägyptisches Wörterbuch* I, p. 271-272 {5316} (abrégé par la suite R. HANNIG, *ÄWb*) ; R. HANNIG, *ÄWb* II/1, 507 {5316} ; J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *Coffin Texts Word Index*, p. 53 (abrégé par la suite J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *CTWI*) ; TLA n° 38420.

[14] R. VAN DER MOLEN, *HDECT*, 73 ; J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *CTWI*, 53 ; Chr. LEITZ *et al.*, *LGG* I, 131b.

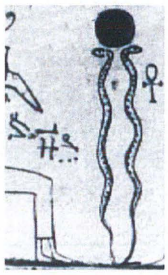
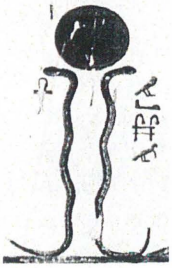
[15] *Wb* I, 192, 10 et TLA n° 38460. Voir également le site du VÉgA, 400 (bientôt accessible en ligne).

[16] D. MEEKS, *AnLex* 78.0730 ; R. VAN DER MOLEN, *HDECT*, 73 ; R. HANNIG, *ÄWb* II/1, 507 {5317} ; J.Fr. BORGHOUTS, D. VAN DER PLAS, *CTWI*, 53 ; TLA n° 38450.

[17] D. MEEKS, *AnLex* 77.0663 ; TLA n° 38480.

Il faut donc envisager que le seul terme qui puisse faire référence à la représentation des serpents entrelacés est *ꜥnn.wy* [18], attesté dans la dixième heure de l'Amdouat. Le catalogue des divinités présent chez Thoutmosis III apporte également des informations concernant cette divinité, appelée *(m)ꜥnn.wy* :

- catalogue des divinités, Thoutmosis III :  *mꜥnn.wy*, « Les Deux (Serpents) Entrelacés »,
- graphies et représentations dans la 10e heure [19] :

graphie dans le texte					
représentation					
	Amenhotep II	Thoutmosis III	Séthi Ier	Ramsès VI	Vizir Ouser-Amon

Il semblerait, de prime abord, que la divinité soit nommée *mꜥnn.wy* alors que le texte fait état d'un terme *ꜥnn.wy*. L'iconographie des serpents, quant à elle, n'a que peu d'aspects communs avec celle du prédynastique.

L'entrée du *Wörterbuch* ne concerne pas la figuration et le nom de la divinité mais bien le texte accompagnant la représentation. Le *Wb* possède d'ailleurs une entrée propre à cette divinité : *mꜥnn.wy* [20]. *ꜥnn.wy* est effectivement présent dans le texte, mais comme le montre la dénomination des dieux sur la scène et dans le catalogue des divinités de Thoutmosis III, le nom des dieux est à lire *mꜥnn.wy*. La graphie *ꜥnn.wy* est très certainement due à une haplographie du *m*, dans le syntagme *pr=s m (m)ꜥnn.wy*.

Le *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* [21] renvoie, dans sa notice *ꜥnn,* à un terme *mꜥnn*, pourtant il n'existe aucune notice pour ce terme dans le *LGG*. Les entrées sont

[18] *Wb* I, 192, 10 et TLA n°38460 ; VÉgA, 400.
[19] Pour les tombes d'Amenhotep II et Thoutmosis III, voir P. BUCHET, *Les textes des tombes du Thoutmosis III et d'Aménophis II*, *MIFAO* 60, 1932, pl. 9 et 37. Pour la tombe de Séthy Ier, voir E. HORNUNG, *Das Grab Sethos' I. Fotos H. Burton*, 1999, pl. 84, p. 124. Pour la tombe de Ramsès VI, voir A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramses VI*, *BollSer XL* 1, pl. 93. Pour la tombe du Vizir Ouser-Amon, voir E. DZIOBEK, *Die Gräber des Vezirs User-Amun, Theben Nr. 61 und 131*, *ArchVer* 84, 1994, pl. 14 et 31a.
[20] *Wb* II, 47, 8.
[21] Chr. LEITZ *et al.*, *LGG* I, 131b.

alors faites respectivement à *mˁnnwy* [22], *Jry-qɜb-m-mˁnnwy* [23] et *ḫryw-mˁnnwy-prr-wnwwt-jm=f* [24].

Les divinités récolées par le *LGG* sont issues du Livre des Portes, à la sixième division (scène 36) [25] :

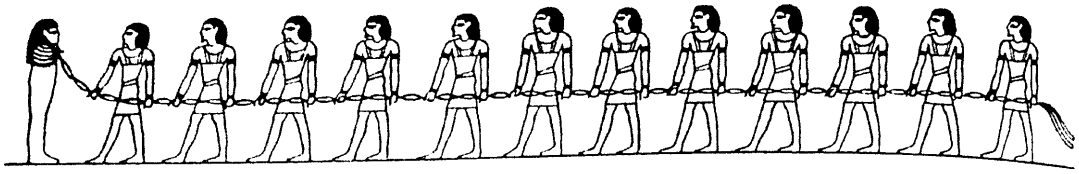


Fig. 12. Scène 36 de la sixième division du LdP (d'après E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches* I, *AegHel* 8, 1980, p. 158).

Le texte accompagnant la vignette apporte des indications concernant ces dieux et la corde qu'ils soutiennent :

> *Ḫrw.w mˁnn.w prrw wnw.wt jm=f. ˁqn.* « Ceux qui portent les *mânenou* desquels sortent les heures. Âqen ».
> *Nḏrw n=ṯn mˁnn.w, šdw n=ṯn m rɜ ˁqn* (…), « Saisissez donc les *mânenou*, sortez donc de la bouche d'Âqen » (…).
> *Ḥtpw wnw.wt r ḫr.t=ṯn ˁq mˁnn.w m r(ɜ) ˁqn,* « Que les heures se posent dans vos possessions, qu'entrent les *mânenou* dans la bouche d'Âqen ».
> *Pr qɜb.w, ḫpr wnw.t, ḏwj Rˁ ḥtp=s s.t=s, ˁm ~ ḫr ˁqn mˁnn.w,* « Que sorte un repli (signifie) qu'une heure s'écoule, Rê demande qu'elle prenne sa place, et Âqen avalera les *mânenou* » (…).
> *Jw mˁnn.w n ˁqn, jw wnw.wt n nṯr ˁɜ,* « les *mânenou* appartiennent à Âqen et les heures au grand dieu » (…).
> *Jw wdn(w) n=sn tp-tɜ m jrj qɜb.w m (m)ˁnn.w,* « Celui qui leur fait offrande sur terre est un préposé aux replis des *mânenou* ».

Le texte permet de comprendre la fonction de cette « double corde », *mânenou*, dont les replis semblent être à l'origine des heures [26]. L'ensemble des termes traduit ici appartiennent à la même famille, formée sur un radical *ˁn* qui désigne, de manière concrète, le fait d'enrouler quelque chose, comme une corde, ou bien plus métaphoriquement le fait d'être enroulé sur soi-même, ou encore l'un sur l'autre, dans le cas des *mânenou.*

---

[22] *Wb* II, 47, 8-9 ; Chr. LEITZ *et al.*, *LGG* III, 245b.
[23] *id.*, *LGG* I, 412c.
[24] *id.*, *LGG* VI, 42a.
[25] Voir E. HORNUNG, *Das Buch von den Pforten des Jenseits nach den Versionen des Neuen Reiches* I, *AegHel* 7, 1979, p. 215-220 ; *ibid.* II, *AegHel* 8, 1980, p. 158-160 et J. ZEIDLER, *Pfortenbuchstudien*, *GOF* 36/2, 1999, p. 166-169.
[26] Le même terme est repris dans la huitième division du LdP (scène 48), chez Ramsès VI (voir E. HORNUNG, *AegHel* 7, 1979, p. 276 ; *id.*, *AegHel* 8, 1980, p. 192-194 et J. ZEIDLER, *GOF* 36/2, p. 220-223). L'identité entre les différentes entités représentées dans ces scènes est sujette à débat (voir notamment E. HORNUNG, *AegHel* 8, 1980, p. 160 et J. ZEIDLER, *op. cit.*, p. 167, n. 2).

Mobilier archéologique présentant les serpents entrelacés et les éléphants

Revenons aux figurations prédynastiques, le même motif des serpents entrelacés présente une variation ; on lui a joint un éléphant [fig. 12-17] [27] :

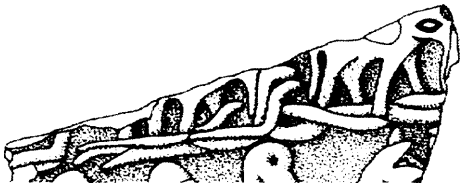


Fig. 13. Abydos, K 1262b (d'après G. DREYER, « Motive und Datierung der dekorierten prädynastischen Messergriffe », dans Chr. Ziegler (éd.), *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, Paris, 1999, p. 219, fig. 7).

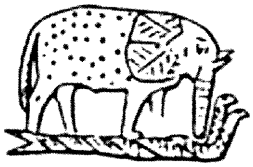


Fig. 14. Le Caire, Musée égyptien JE 43883 (d'après C.M. FIRTH, *The archeological survey of Nubia. Report 1910-1911*, Le Caire, 1927, p. 255, fig. 8).

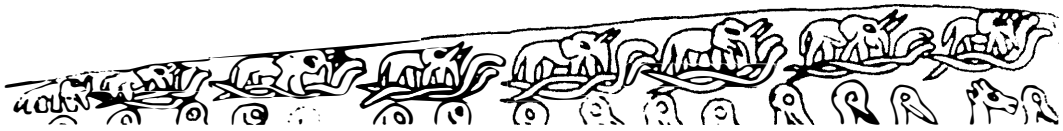


Fig. 15. New York, Brooklyn Museum 09.889.118 (d'après C.S. CHURCHER, « Zoological Study of the Ivory Knife Handle from Abu Zaidan », dans W. Needler (éd.), *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, Brooklyn Museum, 1995, p. 154).



Fig. 16. New York, MMA 26.7.1281 (voir http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/547387).

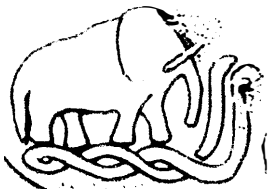


Fig. 17. Oxford, Ashmolean Museum E 4975 (d'après H. WITHEHOUSE, « A decorated knife handle form the 'Main Deposit' at Hierakonpolis », *MDAIK* 58, 2002, fig. 1).

Ce groupe iconographique peut être inclus dans une suite d'individus ou présenté seul. De la même manière, les supports sont variés, tant au niveau du matériau que de la forme puisqu'il est gravé sur des ivoires ou sur de l'or, et présent sur des manches de couteau ou de massue. L'évolution du motif conduit également à la représentation d'un éléphant ne marchant plus que sur un seul serpent [fig. 18-19] :

[27] La littérature égyptologique regroupe une bonne partie des objets présentant ce motif. Voir entre autres : L. KEIMER, *Histoire des serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, *MIE* 50, 1947, p. 27-28 ; I. HOFMANN, « Zur Kombination von Elefant und Riesenschlange im Altertum », *Anthropos* 65, 1970, p. 619-630 ; S. JOHNSON, *The cobra goddess of Ancient Egypt*, *StudEg*, KPI, 1990, p. 227 et particulièrement H. WITHEHOUSE, « A decorated knife handle form the 'Main Deposit' at Hierakonpolis », *MDAIK* 58, 2002, p. 444-445 qui présente l'ensemble des manches en ivoire datant de cette période.



Fig. 18. New York, MMA 30.8.224, premiers registres recto et verso (http://www.metmuseum.org/collection/the-collection-online/search/544067).

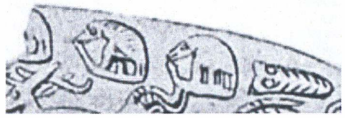


Fig. 19. Londres, British Museum EA 68512
(d'après W.M.Fl. PETRIE, J.E. QUIBELL, *Naqada and Ballas*, *BSAE ERA* 1, 1896, pl. 77).

Il est également possible qu'il s'agisse d'un autre motif iconographique déjà attesté aux époques antérieures qui a été par la suite fondu avec le motif des *serpents entrelacés*. Cette hypothèse s'appuie sur l'interprétation de la palette du musée de Bruxelles (MRAH E.7062) qui présente un éléphant à côté d'un symbole en forme de Z pouvant être assimilé à un serpent [28]. Dans un cas comme dans l'autre, pourquoi avoir effectué une fusion entre ces deux motifs ? Quelles sont les raisons qui permettaient un tel rapprochement ? On peut d'ores et déjà postuler que leurs significations et les thèmes qu'ils véhiculent doivent être proches voire identiques.

Origine naturaliste possible du motif

Tout d'abord, concernant le motif des *serpents entrelacés*, cette représentation est-elle due à une observation naturaliste ou bien à un thème mythologique ? Pour répondre à cette interrogation, il faut se tourner vers l'herpétologie. En étudiant les mœurs ophidiennes, il apparaît clairement que certaines phases de leur cycle de reproduction pourraient être à l'origine de cette illustration :



Fig. 20. Photographie de deux serpents entrelacés (d'après Cl. SCHAEFFNER, M. GAETANI, J. LORGEOUX, *Encyclopédie de la Nature* 11, *L'Homme et sa planète. Reptiles et mammifères*, Turin, 1981-1989, p. 181) [29].

[28] Voir S. JOHNSON, *The cobra goddess of Ancient Egypt*, *StudEg*, KPI, 1990, p. 209 et R.F. FRIEDMAN, « Elephants at Hierakonpolis », dans St. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (éd.), *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, *OLA* 138, 2004, p. 156, fig. 16.

[29] Voir également les vidéos sur internet : https://www.youtube.com/watch?v=Y6DPXJ6iejE et https://www.youtube.com/watch?v=FqO0MvNkg2w (mars 2015).

Si la légende accompagnant la photographie, dans la publication d'origine, indique qu'il s'agit de « deux serpents s'accouplant », un doute est permis. Pour être plus précis, en période d'accouplement bon nombre d'espèces ophidiennes se livrent à des luttes pour déterminer qui, parmi les mâles, aura la préséance. Certaines espèces se rassemblent dans des boules et le « vainqueur » sera celui qui arrivera à sortir du nœud de serpent et rejoindra la femelle, mais les luttes qui nous intéressent au premier chef, sont celles qui impliquent deux mâles, et qui sont qualifiées alors de « ritualisées ». En effet, peu d'espèces se livrent à des combats réellement violents. La plus grande partie des ophidiens se contente de déterminer lequel des deux assaillants parvient à maîtriser l'autre. Pour ce faire, les deux serpents s'enroulent l'un sur l'autre. Quelques différences sont à noter dans ces luttes [fig. 21-22], selon les espèces :

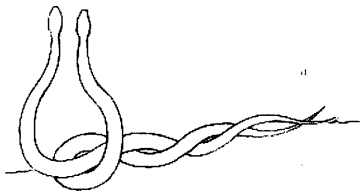


Fig. 21. Combat rituel chez le serpent fouet des Balkans (*Coluber gemonensis* Henle).

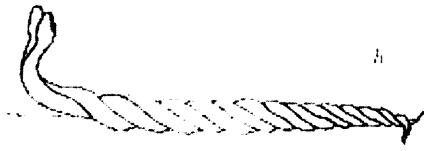


Fig. 22. Combat rituel chez le *Coluber mucosus* L.



Fig. 23. Accouplement chez le *Coluber v. carbonarius* Henle.

(d'après D.D. DAVIS, « Courtship and mating behavior in snakes », *Zoological Series of Field Museum of Natural History* XX/ 22, 1936, p. 263, fig. 28).

Ainsi, les combats prénuptiaux ou les scènes d'accouplement auraient pu donner naissance au motif des serpents entrelacés. Chez certaines espèces, il semblerait que ces combats entre mâles se déroulent également pour la défense du territoire [30]. Il n'en reste pas moins qu'il est difficile de distinguer entre ces deux phases de la reproduction ophidienne sur les représentations du mobilier présenté jusqu'ici. Mais, dans un cas comme dans l'autre, combat prénuptial ou accouplement, ce thème trouve tout naturellement sa place sur les ivoires magiques destinés à la protection de la mère et de l'enfant. Il est probable pourtant qu'il faille donner la préférence au combat rituel des serpents, dans le cas de leur représentation combinée à celle des éléphants (voir *infra*).

Origine géographique des animaux représentés

La question de la présence de ces derniers, de type *Loxodonta africana* (Blumenbach), dans l'iconographie et de leur présence réelle dans des cimetières, notamment à Hiéraconpolis,

[30] Ch.H. LOWE, « Territorial Behavior in Snakes and the So-Called Courtship Dance », *Herpetologica* 4, 1948, p. 129-135.

alors qu'ils sont manifestement absents de l'environnement naturel des Égyptiens, a été soulevée [31].

De nombreuses théories ont été avancées, dont celle de l'importation par des voies commerciales ou de l'envoi en tant que cadeaux, diplomatiques certainement, depuis l'Afrique [32]. Ces éléphants ont également pu être capturés encore jeunes, lors de chasses, et élevés ensuite en captivité [33].

Quant aux serpents, il est difficile d'identifier la ou les espèces représentées, il doit s'agir pourtant d'un ophidien assez puissant pour rivaliser avec un éléphant. Ce thème du serpent comme animal puissant et dominant est certainement confirmé par la présence de la rosace, symbole lié à ces animaux, sur les objets prédynastiques. Les spécimens « dominants » sont naturellement ceux considérés comme les plus dangereux et les plus puissants. Ils appartiennent alors à deux espèces : les élapidés et les pythonidés. Le peu de données biologiques, du fait de la difficulté d'observation des mœurs de ces grands serpents dans leur environnement naturel, ne permet ni de confirmer ni d'infirmer cette dernière hypothèse.

La présence en elle-même de serpents géants (type pythonidé) en Égypte au prédynastique fait pourtant débat [34] ; cependant leur origine pourrait être identique à celle des éléphants. Rien n'empêche d'envisager des pratiques d'élevage, similaires à celles concernant d'autres animaux, et plus particulièrement les éléphants, concernant les serpents (pratiques connues plus tardivement dans l'industrie des momies animales). Enfin, il ne faut pas oublier également le rôle qu'aurait pu jouer la découverte de restes fossiles [35] sur l'imaginaire égyptien et la construction de certains mythes [36].

Il est alors intéressant de noter que non seulement la valeur métaphorique du serpent et de l'éléphant doit être similaire, pour valider leur rapprochement iconographique, mais que leur origine pourrait l'être également, si l'on admet que les éléphants et les pythons ne sont plus présents en Égypte déjà à l'époque prédynastique.

Idées véhiculées par ces motifs iconographiques

Le motif des *serpents entrelacés* a été compris comme la représentation de la puissance d'une classe sociale. Mais il doit également être lu comme un message de fécondité, lié à l'accouplement de deux entités ophidiennes. C'est également le cas des représentations issues du Proche-Orient, comme le pensait déjà A.L. Frothingham [37]. Le vase Louvre AO 190 [fig. 5] est d'ailleurs décrit comme suit [38] :

---

[31] Voir, entre autres, Fr. VÁHALA, « Der Elefant in Ägypten und Nubien », *ZÄS* 98, 1970, p. 81-83 ; A.I. NAVAJAS, « Bos primigenis / Loxodonta africana », *ChronEg* LXXXIV/167, 2009, p. 55 et n. 30 ainsi que p. 79-80.

[32] R.F. FRIEDMAN, « Elephants at Hierakonpolis », dans St. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Cialowicz, M. Chlodnicki (éd.), *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, *OLA* 138, 2004, p. 158 et 163.

[33] *Ibid.*, p. 156-159.

[34] Voir notamment A.M. BLACKMANN, H.W. FAIRMAN, « The Significance of the Ceremony *ḥwt bḥsw* in the temple of Horus at Edfu », *JEA* 36, 1950, p. 64 ; P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 292.

[35] Voir Ch.W. ANDREWS, *A descriptive catalogue of the Tertiary Vertebrata of the Fayûm, Egypt*, Londres, 1906, p. V, XVII-XVIII, XXV, 130 et 306-307.

[36] J. TRINQUIER, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », *Pallas* 78, 2008, p. 229.

[37] « Babylonian origin of Hermes the snake-god, and the caduceus », *AJA* 20/2, 1916, p. 192.

[38] E.D. VAN BUREN, « Entwined serpents », *AOF* 10, 1935-1936, p. 65.

> « two “lion-birds” act as divine attendants who are wardens of the gate; they open the doors of the sanctuary to disclose the mystery within, the entwined serpents embodying the male and female principle, portending the blessing of procreation, of fertility for man and beast ».

Et si les animaux représentés sur les objets prédynastiques sont également ceux chassés, ils sont liés à l'approvisionnement, donc à l'abondance ; des thèmes également véhiculés par les figurations ophidiennes et leur lien à la fertilité.

Au Moyen Empire, les ivoires magiques sont utilisés pour la protection de la mère et de l'enfant. Ils regroupent alors sur leurs faces des motifs iconographiques ayant des vertus apotropaïques mais également représentant des valeurs liées à la fertilité et à la fécondité. Dans ce contexte, le motif des *serpents entrelacés* trouve parfaitement sa place. Il représente à lui seul la puissance, via les combats rituels des serpents mâles cherchant à déterminer le dominant, et la fécondité de l'accouplement lui-même. Au-delà des considérations naturalistes, le serpent est reconnu dans de nombreuses religions pour son rôle fécondateur et son symbolisme phallique [39].

Si l'on admet que les serpents de la 10e heure de l'Amdouat ont la même valeur iconographique que ceux plus anciens, figurés au Prédynastique et au Moyen Empire, on peut formuler l'hypothèse que cette iconographie fait référence à l'astre responsable de la fertilité sur le pays, représenté par les déesses tutélaires du nord et du sud, portant les couronnes respectives et encadrant la scène.

Les seules représentations qui diffèrent, dans le corpus rassemblé ici, sont celles du Livre des Portes présentant deux cordes qui forment une spirale plutôt que des serpents. Pourtant ces deux thèmes se rejoignent dans le symbolisme sélénien [40]. Pour M. Éliade, le serpent est un animal lunaire : « le même symbolisme relie entre eux la Lune, les Eaux, la Pluie, la fécondité des femmes, celle des animaux, le végétation, le destin de l'homme après la mort et les cérémonies d'initiation » [41]. De même, pour lui, « il n'existe aucun symbole qui n'implique la totalité des valeurs séléniques déjà révélées à l'époque considérée. Dans n'importe quel fragment, l'ensemble est présent. La spirale, par exemple, dont le symbolisme lunaire était déjà connu à l'époque glaciaire, se réfère aux phases de la lune, mais comprend également les prestiges érotiques dérivés de l'analogie vulve-coquillage, ainsi que des prestiges aquatiques (lune = coquillage) et ceux de la fertilité (double volute, cornes, etc.) » [42]. C'est le cas lors de la représentation du LdP où la spirale formée par les deux cordes est à l'origine des heures. Pourtant dans l'Amdouat à la 10e heure, même heure que celle présentant les divinités *mˁnn.wy*, c'est un serpent qui est à l'origine de ces mêmes heures. L'association entre le serpent et la lune peut donc être reconnue dans cet extrait de l'Amdouat. Ces deux représentations sont alors porteuses des mêmes conceptions en Égypte.

Mais, dans le cas de l'éléphant marchant sur un serpent comme dans celui des *serpents entrelacés*, il est également question de domination et par là-même de puissance. En ce qui concerne les éléphants piétinant des serpents seuls, la représentation de la puissance est peut-être la symbolique principale du motif. Dépourvu des *serpents entrelacés*, le lien avec la fécondité s'en trouve diminué. La raison maîtresse de l'évolution de ce motif pourrait également être l'absence de ces animaux dans le paysage naturel des Anciens Égyptiens.

---

[39] M. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, p. 151-152.
[40] *Ibid.*, p. 142-143 et 150-152.
[41] *Ibid.*, p. 143.
[42] *Ibid.*, p. 142.

Quelle que soit la raison de cette variation iconographique, il s'agit clairement ici de la thématisation de la puissance d'une élite par la mise en relation de deux animaux par le biais de leurs qualités intrinsèques (puissance physique) et extrinsèques (emblème de pouvoir et valeur commerciale).

Survivance du thème chez les auteurs classiques

Cette relation établie entre serpents et éléphants est également décrite par les auteurs classiques. Ces derniers relatent, dans un thème littéraire fréquent [43] la haine et le combat que se livrent ces deux animaux. Le terme employé alors pour parler du serpent n'est pas anodin. Ce n'est pas le terme générique (ὄφις), ni même le terme désignant les cobras (ἀσπίς) auquel il est opposé d'ailleurs [44] :

> ἔχθιστον δὲ ἄρα ἐλέφας καὶ δράκων ἦν, καὶ πρὸς ἀσπίδα ὁ ἰχνεύμων,
> « l'éléphant et le dragon sont les pires ennemis, comme la mangouste est le pire ennemi du cobra ».

Bien loin d'être un terme générique, selon J. Trinquier, δράκων désigne, chez les auteurs classiques et dans un contexte nilotique, les grands serpents constricteurs [45]. Il est intéressant de noter qu'Élien relate également l'importation répétée de serpents depuis l'Éthiopie [46] :

> ἐν Ἰνδοῖς κατὰ τὴν Αλεξάνδρου τοῦ παιδὸς Φιλίππου ἀνάβασιν γενέσθαι δράκοντας δύο (...)
> ἐπὶ τοῦ Φιλαδέλφου ἐξ Αἰθιοπίας ἐς τὴν Ἀλεξάνδρου πόλιν κομισθῆναι δράκοντας δύο ζῶντας (...) ἐπί γε μὴν τοῦ Εὐεργέτου τρεῖς κομισθῆναι (...) καὶ γε ἐν Ἀσκληπιοῦ σὺν πολλῇ τῇ κομιδῇ αὐτοὺς Αἰγύπτιοί φασι. καὶ ἀσπίδας δὲ τετραπήχεις γίνεσθαι πολλάκις οἱ αὐτοὶ λέγουαι.
>
> « du temps de l'expédition d'Alexandre, fils de Philippe, deux dragons qui étaient élevés par l'indien Abisarès : l'un mesurait cent quarante coudées et l'autre quatre-vingt. Il déclare qu'Alexandre manifesta le vif désir de les contempler. D'autre part, des récits égyptiens disent que sous le règne de Ptolémée Philadelphe deux dragons vivants furent importés d'Éthiopie à Alexandrie : l'un avait quatorze coudées et l'autre treize. Trois autres dragons furent importés sous le règne de Ptolémée Évergète : le premier avait neuf coudées, le second sept et le troisième une de moins ; les Égyptiens disent qu'ils étaient élevés avec le plus grand soin dans le temple d'Asclépios. Ces derniers disent encore qu'on trouve fréquemment des cobras de quatre coudées ».

Les dimensions des premiers animaux mentionnés sont extravagantes : environ [47] 73 m et 42 m. Pourtant, plus on se rapproche de la rédaction des écrits d'Élien et plus les dimensions

---

[43] Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* III, 10 et 37, 9 ; Philon d'Alexandrie, *De aeternitate mundi*, 128-129 ; Pomponius Mela, *Description de la terre*, Livre III, VII ; Pline, *Histoire naturelle*, Livre VIII, 11-12 ; Apulée, *Florida*, Livre VI ; Lucain, *La guerre civile (La Pharsale)*, Livre IX, 725-733 (732) et Élien, *La personnalité des animaux,* Livre II, 21 ; V, 48 ; VIII, 32-33 ; XXXIII, 116 ; XXXV, 50.

[44] Élien, V, 48. Voir ÆLIAN, *On the Characteristics of Animals* I (traduit par A.F. Scholfiled), *LCL* 446, 1958 (réimpr. 1971), p. 346 (texte grec) et Élien, *La personnalité des animaux* I (traduit par A. Zucker), *La roue à Livres*, *Les Belles Lettres*, Paris, 2004, p. 135 (traduction française).

[45] J. TRINQUIER, « La fabrique du serpent *draco* : quelques serpents mythiques chez les poètes latins », *Pallas* 78, 2008, p. 234. Voir également L. BODSON, *Les grecs et leurs serpents. Premiers résultats de l'étude taxonomique des sources anciennes*, *L'antiquité classique* 50, 1981, p. 64.

[46] Élien, XVI, 39. Voir ÆLIAN, *On the Characteristics of Animals* III (traduit par A.F. Scholfiled), *LCL* 449, 1958 (réimpr. 1971), p. 314-316 (texte grec) et Élien, *La personnalité des animaux* II (traduit par A. Zucker), *La roue à Livres*, *Les Belles Lettres*, Paris, 2004, p. 178 (traduction française).

[47] Calculs sur la base d'une coudée de 52,5 cm.

diminuent : 7,3 m et 6,8 m, puis environ 4,7 m, 3,6 m et enfin 3,1 m. Est-ce un effet de l'appauvrissement des régions dont est issu l'approvisionnement ou plutôt le reflet que les premiers animaux font déjà partie intégrante d'une légende ? La comparaison entre ces tailles improbables et les données concernant les cobras, tout à fait réelles, est d'ailleurs troublante [48].

Ce fait historique (semble-t-il) se retrouve également chez Agatharchide de Cnide et Diodore, qui relatent qu'après une chasse, un python (très probablement) est apporté à la cour de Ptolémée Philadelphe [49] :

> « il continua à entretenir le serpent apprivoisé, le présentant aussi aux étrangers qui abordaient dans son royaume comme le spectacle le plus considérable et le plus extraordinaire ».

Outre les mentions textuelles, de nouvelles représentations apparaissent :



Fig. 24. Figuration du combat entre un éléphant et un serpent sur le papyrus Artémidore (d'après R. KINZELBACH, *Tierbilder aus dem ersten Jahrundert. Ein zoologischer Kommentar zum Artemidore-Papyrus*, *APF* 28, p. 47).

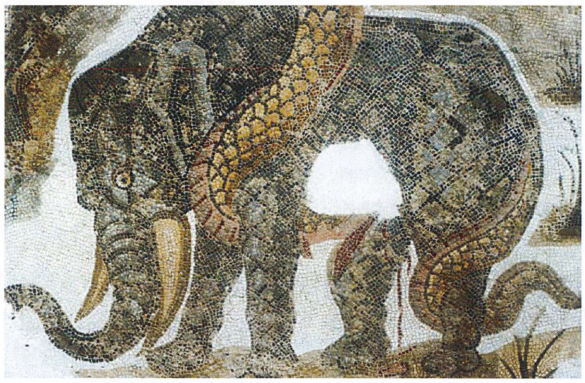


Fig. 25. Figuration du combat entre un éléphant et un serpent sur la mosaïque de Dermech (d'après J. TRINQUIER, « Cinnabaris et "sang-dragon" : le "cinabre" des Anciens entre minéral, végétal et animal », *RevArch* 56, 2013, p. 333).

De nouveau, des éléphants et des pythons sont importés en Égypte et de nouveau le thème et le motif iconographique du serpent et de l'éléphant réapparaît ; il semblerait alors que les mêmes causes produisent les mêmes effets…

Ce motif de l'éléphant marchant sur un serpent se retrouve enfin sur un denier frappé sous César. Il s'agit d'un denier en argent présentant sur l'avers des motifs pontificaux (*culullus*, *aspergilum*, *axe* et *apex*) et sur le revers un éléphant marchant sur un serpent avec l'inscription CAESAR en exergue [50] :

---

[48] Ces données pourraient également confirmer le fonctionnement de l'importation des éléphants à l'époque prédynastique : de jeunes animaux (moins agressifs) étaient apportés en Égypte dans le but d'être élevés sur place. Peut-être cette évolution dans les tailles des serpents importés dénote-t-elle également un changement de mode opératoire concernant l'importation et l'élevage de ces animaux.

[49] Agatharcide de Cnide 80b = Diodore de Sicile II, 36-37. Voir également Chr. THIERS, « Ptolémée Philadelphe et la chasse à l'éléphant », *Égypte, Afrique & Orient* 24, 2001, p. 10.

[50] V. TOURNEUR, « César, Hirtius et un bronze des Trévires », dans Miscellanea Philologica Historica et archaelogia in honorem *Hvberti Van De Weerd*, *AntClass* 17/1, 1948, p. 553-555.



Fig. 26. Denier en argent frappé par César
(d'après http://catalogue.drouot.com/ref-drouot/lot-ventes-aux-encheres-drouot.jsp?id=1009164 [mars 2015])

Les auteurs divergent sur la datation, l'origine et les raisons d'une telle représentation. Ce denier a certainement été frappé entre 54 et 48 av. J.-C. [51]. L'explication généralement fournie concernant le motif du revers est lié à l'idée que l'éléphant représente ici César car ce nom était être proche phonétiquement de *cesai*, un terme désignant l'éléphant dans l'Afrique du Nord, voire plus précisément à Carthage [52]. Les interprétations quant au serpent sont divergentes pour certains, il pourrait s'agir de la représentation du peuple Trévires par son étendard [53], ou d'un *carnyx* (trompette gauloise) en forme de dragon [54]. La datation permet d'envisager que César avait déjà visité l'Égypte, et qu'il avait trouvé dans ce motif une résonance particulière, une réinterprétation qui l'aurait conduit à l'adopter pour sa propre monnaie. Toujours est-il qu'on ne peut nier l'instruction dont avait bénéficiée César, qui aura très certainement était au fait de cette haine légendaire entre éléphant et serpent [55] et qui aura donc pu s'inspirer de ce thème littéraire pour créer un motif iconographique. Pourtant la ressemblance entre la représentation de la monnaie romaine et celles des ivoires prédynastiques est frappante.

Enfin, ce thème de l'antagoniste du serpent et de l'éléphant se retrouve dans la pensée chrétienne où l'éléphant est lié à la pureté [56] tandis que le serpent tient le rôle bien connu du tentateur.

---

[51] A. NICE, L. FÉDI, « La nécropole mérovingienne de Goudelancourt-lès-Pierrepont (Aisne) », *Revue Archéologique de Picardie* 25, 2008, p. 207.

[52] Voir V. TOURNEUR, *loc. cit.*, p. 554.

[53] E. BABELON, *Description historique et chronologique des monnaies de la République Romaine*, Paris, 1885, p. 10.

[54] J. BAYET, « Prodrome sacerdotaux de la divinisation impériale », dans *La regalità sacra. The sacral Kingship, contributions to the central theme of the VIII[th] International Congress for the history of religions. Rome. April 1955*, *Studies in the History of Religion* 4, 1959, p. 423.

[55] Sa culture peut transparaître dans ses propos lorsque César répond à un sénateur après avoir reçu la Gaule Cisalpine, Transalpine et l'Illyrie et si, bien sûr, ce que rapporte Suétone est exact (Suétone, *Vie des Douze César*, César, XXII) : « comme un sénateur, pour l'outrager, déclarait que cela ne serait pas facile à une femme, il répondit, en ayant l'air de plaisanter : " que déjà Sémiramis avait régné en Syrie, et que les Amazones avaient dominé jadis une grande partie de l'Asie " ».

[56] Et le baptême, notamment car la femelle est supposée mettre bas dans l'eau. Voir les représentations de l'animal dans les églises romanes, entre autres, celles de Aulnay-de-Saintonge, Montierneuf, Poitiers, Saint Benoît sur Loire, Vézelay (J.-R. Gaborit, *La sculpture romane*, Paris, 2010, p. 72-76).

*

* *

Conclusion

Présent en Égypte et en Mésopotamie, le motif des *serpents entrelacés* est associé très tôt à celui de l'éléphant. L'origine de la première représentation peut être trouvée dans une observation naturaliste des mœurs ophidiennes. Toutes les notions mises en avant par M. Éliade, dans son *Traité des religions*, par le recoupement des données fournies par différentes religions et idéologies, se retrouvent également dans ce symbole des *serpents entrelacés* : la fécondité, la fertilité, la renaissance, mais également le temps. Tous ces aspects, réunis dans une même représentation, peuvent être expliqués par le symbolisme sélénien, auquel le serpent est lié. Cependant, ce motif, et davantage celui combinant serpents et éléphants, peut également être considéré comme l'ambassadeur de la puissance d'une classe sociale, pour qui était réalisé le mobilier archéologique portant ces représentations. Cette puissance s'exprime alors, comme chez les animaux dépeints, par la notion de défense du territoire, octroyant par là-même à ces motifs un message politique fort.

Annexe. Tableau du mobilier égyptien présentant les motifs des serpents entrelacés et des serpents avec des éléphants

Localisation & n° inv.	Datation	Provenance	matériau	Description / motif	Bibliographie sélective
Abydos, K 1262b	Non daté	Abydos cimetière U	ivoire	Fragment d'un manche de couteau. Sur la première rangée suite d'éléphants sur des serpents entrelacés.	G. Dreyer, « Motive und Datierung der dekorierten prädynastischen Messergriffe », dans Chr. Ziegler (éd.), *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, Colloque Louvre 1998, Paris, 1999, p. 203-204 et p. 219, fig. 7.
Berlin, Ägyptisches Museum, 15137	Nagada IIIa	inconnue	ivoire	Manche de couteau. Recto : un(e) lion(nne) et une antilope. Verso : deux serpents entrelacés et une fleur.	A. Scharff, *Die Altertümer de Vor- und Frühzeit Ägyptens* II, Berlin, 1931, p. 82 et pl. 22 ; H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing: Documenten uit Aenolithisch Egypte*, Leyde, 1961, pl. 36, fig. 51-52 ; *Ägyptisches Museum Berlin*, Berlin, 1967, p. 17, n°148.
Le Caire, Musée égyptien, CG 14265	Non daté	Gebel Tarif	or	Manche de couteau. Recto: serpents entrelacés avec fleurs. Verso : animaux sauvages. Dit du « Gebel Tarif ».	J. Vandier, *Manuel* I, fig. 366 ; B. Mundkur, *The cult of the serpent : an interdisciplinary Survey*, 1983 (sexual symbol) ; H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, p. 276, pl. 33, fig. 46 ; R.M. Boehmer, « Orientalische Einflüsse auf verzierten Messergriffe aus dem prädynastichen Ägypten », *AMI* 7, 1974, p. 24-25 ; K.M. Cialowicz, « La composition, le sens et la symbolique des scènes zoomorphes prédynastiques », dans R. Friedman, B. Adams (éd.), *Followers of Horus*, 1992, p. 256-257 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p.199, 202 et 211 ; N.P. Brix, *Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne*, 2 vol., Strasbourg, 2006, p. 71-73.
Le Caire, Musée égyptien, JE 43883	Nagada III-IIIa	Seyala, Cimetière 137	marbre recouvert d'or	Manche de massue pyriforme. Plusieurs animaux sauvages dont girafe, grue, lion et éléphant piétinant des serpents entrelacés. Disparue du musée en 1920.	C.M. Firth, *Archeological Survey of Nubia* IV, Report 1910-1911, Le Caire, 1917, p. 205, fig. 8 ; R.M. Boehmer, *AMI* 7, 1974, p.18-19 ; H.S. Smith, « The Making of Egypt », dans R. Friedman, B. Adams (éd.), *Followers of Horus*, 1992, p. 244 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p. 201-202.
Londres, British Museum, EA 24425	milieu XIIe dynastie	Inconnue	ivoire d'hippopotame	Ivoire magique. Sur la droite deux serpents entrelacés.	F. Legge, « The magic ivories of the Middle Empire », *PSBA* 27, 1905,p. 133-134, pl. II, fig. 2 ; W.M.Fl. Petrie, *Objects of daily use*, *PECE* 6, 1974, p. 40 et pl. 37.
Londres, British Museum, EA 68512	Nagada II	Sohag, Sheikh Hamadeh	ivoire	Manche de couteau. Recto : plusieurs registres d'animaux sauvages dont une rangée d'éléphant piétinant des serpents (en haut). Dit « Pitt-rivers ».	W.M.Fl. Petrie, *Naqada and Ballas*, p. 51, pl. 77 ; H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, p. 276, pl. 31, fig. 41-42 ; K.M. Cialowicz, dans *Followers of Horus*, 1992, p. 249-250, fig. 3-4 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p.198, 202.
Londres, Petrie Museum, UC 16294	Non daté	inconnue	ivoire	Manche de couteau. Recto : un(e) lion(nne) et un éléphant. Verso : deux serpents entrelacés (cérastes?) et une fleur.	H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, pl. 35, fig. 49-50 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p.199.
Londres, Petrie Museum, UC 16379	début XIIe dynastie	inconnue	ivoire d'éléphant	Ivoire magique. Sur la gauche, deux serpents entrelacés.	F. Legge, *PSBA* 27, 1905, pl. XIII, fig. 26 ; W.M.Fl. Petrie, *Objects of daily use*, *PECE* 6, 1974, pl. 36, 7.

New York, Brooklyn Museum, 09.889.118	Nagada IId2-IIIa	Tombe 32 d'Abou Zeidan	ivoire d'éléphant	Manche de couteau. Recto : plusieurs registres d'animaux, sur le premier une suite d'éléphants africains piétinnant des pythons entrelacés. Dit « Abou Zeidan ».	H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, p. 276, pl. 29, fig. 39 ; C.S. Churcher, « Zoological Study of the Ivory Knife Handle from Abu Zaidan », dans W. Needler, *Predynastic and Archaic Egypt in the Brooklyn Museum*, Brooklyn Museum, 1995, p. 153-155 ; K.M. Cialowicz, dans *Followers of Horus*, p. 248-249.
New York, Metropolitan Museum, 22.1.79b	milieu XIIe dynastie	Lisht Nord, cemetière sud pyramide sous la maison A 1:4, Pit 391	ivoire d'hippopotame	Ivoire magique fragmentaire. Sur la droite deux serpents entrelacés.	W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in The Metropolitan Museum of Art* I. *From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*, New York, 1953, p. 248-249, fig. 159;
New York, Metropolitan Museum, 26.7.1281	fin Nagada III	Haute-Égypte, probablement Qaou	ivoire	Manche de couteau. Sur une face, plusieurs animaux dangereux et une fois le motif des serpents entrelacés piétinés par un éléphant africain. Dit « Carnavon ».	G. Bénédite, *JEA* 5, 1918, pl. 1-2. ; H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, pl. 32, fig. 43-45 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p. 198.
New York, Metropolitan Museum, 30.8.224	fin Nagada III	Inconnue	ivoire	Peigne. Sur une face, plusieurs registres d'animaux dont grues, canidés. Premier registre, suite d'éléphants piétinants des serpents. Dit « Davis ».	J. Capart, *L'art primitif en Égypt*e, 1905 ; W.C. Hayes, *The Scepter of Egypt* I, New York, 1953, p. 28 ; H. Asselberghs, *Chaos en Beheersing*, Leyde, 1961, pl. 28, fig. 37-38 ; I. Hofmann, « Zür Kombination von elephant und Riesenschlange in Altertum », *Anthropos* 65, 1970, p. 621, Abb. 2 ; K.M. Cialowicz, dans *Followers of Horus*, 1992, p. 253 ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p. 202.
Oxford, Ashmolean Museum, E 4975	Non daté	Hiéraconpolis	ivoire d'hippopotame	Manche de couteau. Éléphant (africain) piétinant des serpents entrelacés et une tente/chapelle. Sur l'autre face des prisonniers asiatiques et nubiens.	H. Whitehouse, « A decorated knife handle form the 'Main Deposit' at Hierakonpolis », *MDAIK* 58, p. 425-446, fig. 1, pl. 46 a-b ; G. Dreyer, dans *L'art de l'Ancien Empire égyptien*, 1999, p. 200.
Paris, Louvre, N 1489	début XIIe dynastie	inconnue	ivoire	Ivoire magique. En haut, deux serpents entrelacés.	F. Legge, *PSBA* 27, 1905, pl. VIII, fig. 22.
Paris, Louvre, AF 6447	Moyen Empire	inconnue	ivoire	Ivoire magique. Sur la gauche, deux serpents entrelacés.	F. Legge, *PSBA* 27, 1905, pl. IX, fig. 15 ; M. Étienne, *Heka. Magie et envoutement dans l'Égypte ancienne*, RMN, Paris, 2000, p. 109, cat. 164.

Chacals et milans, pâturages et marécages, ou le monde selon Henqou

Bernard Mathieu

Équipe ENiM, Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140
Université Paul-Valéry Montpellier 3, CNRS, MCC, Montpellier, France

DANS L'AUTOBIOGRAPHIE GRAVÉE dans sa tombe de Deir al-Gebraoui, le vizir et nomarque Henqou (II), qui officia probablement au début de la Première Période intermédiaire [1], se targue d'avoir rétabli la prospérité de la province dont il avait la charge, le XII^e^ nome de Haute-Égypte, ou « nome d'Atfet » [2].

Connu depuis le début du XX^e^ siècle par l'édition de Davies [3] [fig. 1], récemment republié par N. Kanawati [4], ce texte a trouvé sa juste place dans différentes anthologies [5] et suscité l'attention de plusieurs commentateurs [6]. Pourtant, sa profonde originalité, qui explique en partie sa difficulté, mérite une analyse plus approfondie. S'il est impossible d'évaluer précisément, comme toujours, la part personnelle que prit le propriétaire de la tombe dans la composition de son texte, il reste que le rédacteur, particulièrement inspiré, y a fait preuve d'un réel talent, à mettre au compte, bien sûr, non d'une ambition purement esthétique, mais d'un souci de plus grande efficacité.

---

[1] Cf. N. KLOTH, *Die (auto-)biographischen Inschriften des ägyptischen Alten Reiches : Untersuchungen zu Phraseologie und Entwicklung*, *SAK Beiheft* 8, 2002, p. 44. Une datation plus haute, comme le propose N. Kanawati (cf. *infra*, n. 4), est peu plausible étant donné le contenu du texte.

[2] Sur le nome et ses divinités, voir notamment E. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, *AnOr* 34-39, 1955-1964, p. 92 (§ 208) ; W. HELCK, *LÄ* III, 1980, col. 389 ; E. GRAEFE, *Studien zu den Göttern und Kulten im 12. und 10. oberägyptischen Gau*, Friburg, 1980, p. 8 et n. 22 ; É. DORET, *The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian*, Cahiers d'Orientalisme XII, Genève, 1986, p. 156, n. 1867 ; M. BROZE, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, *OLA* 76, 1996, p. 52-53.

[3] N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir el-Gebrâwi* II, *ASEg* 11, London, 1902, pl. XXIV-XXV. L'autobiographie figure dans K. SETHE, *Urkunden des Alten Reichs* I, 2^e^ éd., Leipzig, 1932, 76-79.

[4] N. KANAWATI, *Deir el-Gebrawi. Vol. I, The Northern Cliff*, *ACER* 23, Sydney, 2005, p. 72-73 et pl. 66. Recension par J. C. MORENO GARCIA, *ChronEg* LXXXIII/165, 2008, p. 169-173. La paroi s'étant notablement dégradée depuis l'édition *princeps*, N. Kanawati reproduit le fac-similé de Davies.

[5] J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt*, I, Chicago, 1906, p. 126-127 (281) ; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Autobiographies Chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology*, *OBO* 84, 1988, p. 23-24. Bien que récente, la traduction de N.C. STRUDWICK, *Texts from the Pyramid Age*, Society of Biblical Literature, Leiden, 2005, p. 366-368 (n° 269) est souvent fautive.

[6] Chronologiquement : W. SCHENKEL, *Memphis, Herakleopolis, Theben, die epigraphischen Zeugnisse der 7.-11. Dynastie Âgyptens*, *ÄgAbh* 12, 1965, p. 41-44 ; H.G. FISCHER, *Dendara in the Third Millenium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968, p. 148 ; *id.*, « Notes, Mostly Textual, on Davies' Deir el Gebrâwi », *JARCE* 13, 1976, p. 9-20, en part. p. 17-18 ; É. DORET, *op. cit.*, p. 190 (index) ; L. COULON, « Véracité et rhétorique dans les autobiographies égyptiennes de la Première Période intermédiaire », *BIFAO* 97, 1997, p. 109-138, en part. p. 112-113 et 134-135 ; St. GRUNERT, « Nur für Erwachsene — *political correctness* auf Altägyptisch? Neue Lesungen und Interpretationen der biographischen Inschrift des Gaufürsten Henqu », *SAK* 37, 2008, p. 131-146 (remplacer, p. 131, « Lower Egypt » par « Upper Egypt » !). Ajouter J. SWINTON, *The Management of Estates and their Resources in the Egyptian Old Kingdom*, *BAR-IS* 2392, 2012, p. 136-137, qui se contente de reprendre la traduction de N. Kanawati.

On illustrera le haut degré d'élaboration de cette autobiographie, en examinant ici trois extraits :

> 1. *J'ai empli ses rives de gros bétail et ses prairies de petit bétail ; j'ai rassasié chacals de la montagne et milans du ciel avec les dépouilles du petit bétail* (col. 12-15).
>
> 2. *Ayant trouvé* (le nome) *à l'état de pâturages de bêtes et de marécages de pêcheurs-oiseleurs, j'ai remis en ordre toutes ses buttes, — moi, le révéré Henqou —, avec hommes et gros bétail ainsi que petit bétail, en vérité* (col. 23-24).
>
> 3. *J'ai remis en ordre les cités devenues inertes selon moi dans ce nome avec des vaches tachetées et des hommes d'autres nomes* (col. 18).

1. *Chacals de la montagne et milans du ciel* (col. 14).

Henqou débute ainsi, en parlant de son nome, la section « événementielle » de son autobiographie [7] :

> *Jw gr(.t) mḥ ~ n(=j) wḏb.w=s m mnmn.t mḫr.w=s m ꜥw.t jw gr(.t) ssꜣ ~ n(=j) wnš.w n(y).w ḏw.t ḏr.wt n(y.w)t p.t m ḫꜣw n(y) ꜥw.t*
>
> *J'ai empli ses rives de gros bétail et ses prairies de petit bétail ; j'ai rassasié chacals de la montagne et milans du ciel avec les dépouilles du petit bétail* (col. 12-15).

On ne s'attardera guère sur le couple usuel *mnmn.t / ꜥw.t*. Malgré la position de St. Grunert [8], qui adopte *jḥ*, ou celle de J.C. Moreno Garcia [9], qui translittère avec indécision *kꜣw / jḥw*, la lecture mnmn.t s'impose ici, car elle est précisément induite par la présence du couple lexical. C'est du reste ainsi que lisent, à bon droit, L. Coulon [10] et N. Kanawati [11].

Il a été argumenté dernièrement par D. Meeks que la distinction principale entre mnmn.t et cw.t relevait davantage de la gestion économique propre à chacune des deux catégories que d'une différenciation d'espèces, même si cette dernière se vérifie assez souvent (gros bétail *vs* petit bétail ; bovins *vs* ovins / caprins) : « *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 » [12]. Notre texte enrichit cette opposition d'une distinction géographique : les mnmn.t paissent sur les rives du Nil tandis que les *ꜥw.t* broutent les prairies, plus éloignées du fleuve.

---

[7] Pour la distinction entre biographie idéale et biographie événementielle, héritée des analyses de J. Assmann, voir J. STAUDER-PORCHET, « Les autobiographies événementielles de la V^e^ dynastie : premier ensemble de textes continus en Égypte », dans M. Bárta, F. Coppens, J. Krejcí (éd.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010-2011*, Prague, 2011, p. 747-766.

[8] *Op. cit.*, p. 135.

[9] J.C. MORENO GARCÍA, « La gestion des aires marginales : *pḫw*, *gs*, *ṯnw*, *sḫt* au III^e^ millénaire », dans A. Woods, A. McFarlane, S. Binder (éd.), *Egyptian Culture and Society. Studies in Honor of N. Kanawati*, vol. II, *ASAE Suppl.* 38, Le Caire, 2010, p. 49 et 61.

[10] *Op. cit.*, p. 112.

[11] *Op. cit.*, p. 72, n. 312.

[12] « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne », dans A. Gasse *et al.* (éd.), Et in Ægypto et ad Ægyptum. *Recueil d'études dédiées à J.-Cl. Grenier*, *CENiM* 5/3, 2012, p. 523-529 ; le passage cité figure p. 528. Voir déjà J.C. MORENO GARCÍA, *op. cit.*, p. 57. L'étude récente de S. MASTROPAOLO, *Lexique animalier égyptien. Les caprins, les ovins et les bovins*, *BAR-IS* 2484, 2013, p. 7, qui fourmille d'approximations, n'apporte rien de nouveau sur l'opposition *mnmn.t vs ꜥw.t*.

La suite confirme cette logique topographique avec la mention des « chacals de la montagne et milans du ciel » [13]. Le lexique employé révèle même l'existence d'un arrangement délibéré, depuis le Nil jusqu'au désert : d'une part le terrain plat de la vallée, comprenant à la fois les zones situées en bordure du fleuve (*jdb.w* / *wḏb.w*) [14] et les terres situées au-delà (*mḫr.w* / *mḫr.w*) [15], d'autre part les limites extérieures de la vallée, caractérisées par la présence d'un relief (*ḏw* / *ḏw.t*) [16].

Il s'agit là, à n'en pas douter, d'une nomenclature administrative et cadastrale. Car c'est une vision proprement gestionnaire qui s'affirme ici, comme il est attendu de la part du haut responsable qu'est Henqou. Une vision, surtout, qui *hiérarchise* la topographie en fonction de sa vocation économique : parmi les bêtes d'élevage, le gros bétail s'engraisse sur les meilleures terres et le petit bétail sur les zones plus éloignées du fleuve, jugées secondaires, tandis que les prédateurs évoluent dans les territoires situés à la frontière du désert. On se demandera, sans pouvoir trancher, si cette hiérarchisation ne serait pas l'explication de la graphie insolite de *mnmn.t* au moyen de *quatre* bovinés, celle de *ꜥw.t* ne comportant, comme il est régulier pour l'expression d'un pluriel ou d'un collectif, que *trois* caprinés [fig. 2].

C'est aux abords du désert, comme on sait, que sont généralement implantées les nécropoles, et l'on comprend dès lors que le rédacteur ait associé à la « montagne » *ḏw* les chacals (*wnš.w*), emblématiques des cimetières, à l'origine de l'iconographie des dieux funéraires comme le « Chacal du Sud » (*Sꜣb Šmꜥw*), Oupouaout, ou encore Anubis (*tpy ḏw=f*, « sur sa montagne ») [17]. Le passage, de fait, présente un intérêt supplémentaire. On aura remarqué la disposition formelle spécifique, la « mise en page » adoptée par le graveur [18], à la faveur de laquelle « chacals de la montagne » et « milans du ciel » se retrouvent côte à côte, également nourris par les dépouilles de la civilisation [fig. 3].

Si les *ḏw.w* / *ḏw.wt* constituent bien le biotope commun des chacals et des milans, le rédacteur aurait pu toutefois associer aux chacals de simples oiseaux, comme c'est le cas dans l'*Enseignement d'Aménémopé* 7, 5 : *les chacals sont rassasiés et les oiseaux en fête* [19]. Ou mieux encore des faucons (bjk.w), tout aussi à leur aise dans ce biotope, et dont la mention,

---

[13] Je conserve ici par convention la traduction « chacal » pour *wnš*, mais de récentes analyses semblent montrer que le *Canis aureus lupaster* désigne en réalité un « loup gris » ; cf. E.K. RUENESS *et al.*, « The Cryptic African Wolf: Canis aureus lupaster Is Not a Golden Jackal and Is Not Endemic to Egypt », *PLosONE* 6/1, 2011 : <http://www.plosone.org/article/info:doi/10.1371/journal.pone.0016385>

[14] Les Textes des Pyramides offrent trois graphies différentes de ce qui paraît être le même mot : *jdb* (§ 273b, c [TP 252], version W), *jḏb* (§ 1554a [TP 581], version P), *wḏb* (§ 1392b [TP 559], version M). Les textes tardifs semblent toutefois indiquer l'existence de deux vocables distincts ; voir D. MEEKS, « Dictionnaires et lexicographie de l'égyptien ancien. Méthodes et résultats », *BiOr* LVI/5-6, 1999, p. 576.

[15] *Wb* II, 132, 8 et 134, 9.

[16] Sur la variante féminine *ꜥw.t*, cf. *Wb* V, 545, 2-5. Ajouter, dans la pyramide de Pépy I^{er}, TP 1066 [P/V/E 56] : C. BERGER-EL NAGGAR, J. LECLANT, B. MATHIEU, I. PIERRE-CROISIAU, *Les textes de la pyramide de Pépy I^{er}. Édition. Description et analyse*, *MIFAO* 118/1, 2^{e} éd., 2011, pl. XXII.

[17] Sur l'association thématique entre la lisière entre terre et désert où vit le chacal (*sꜣb*) et l'espace liminaire à la porte des temples où le dignitaire (*sꜣb*) rend la justice, voir B. MENU, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'Ancienne Égypte* II, *BiEtud* 122, 1998, p. 240.

[18] On remarquera, entre autres, que le graveur a recouru à sept reprises (col. 4, 5, 6, 13, 18, 29, 30) à des déterminatifs triplés, en fin de colonne, afin de pouvoir débuter une nouvelle séquence au début de la colonne suivante

[19] *Nꜣ wnš.w sꜣ=w nꜣ ꜣpd.w m ḥb* ; cf. P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, 2^{e} éd., « Thesaurus » Actes Sud, 2010, p. 402 (« Les loups sont rassasiés, les oiseaux en fêtes ») ; P.-M. LAISNEY, *L'Enseignement d'Aménémopé*, *Studia Pohl* 19, 2007, p. 79 et 333. Le passage est commenté par H. Buchberger dans L. Gestermann, H. Sternberg - El Hotabi (éd.), *Per aspera ad astra, Fs. W. Schenkel*, 1995, p. 23-24.

de surcroît, aurait suggéré l'iconographie des Baou de Pé, hiéracocéphales, et des Baou de Nékhen, lycocéphales.

Mais l'égyptologue se gardera bien de l'outrecuidance qui consisterait à reprocher à l'Égyptien d'avoir manqué d'à-propos. En effet, cette iconographie différenciée des Baou de Pé et des Baou de Nékhen ne constituait peut-être pas pour Henqou et son milieu culturel une référence immédiate ni nécessairement adéquate. Le sous-entendu est autrement plus pertinent : celui du milan noir (*ḏrj.t*, *Milvus migrans*), sous l'apparence duquel, selon les textes funéraires contemporains, le mort peut s'arracher à la condition humaine :

> *Pyr.* § 1484a-d [TP 573] : *Il s'envolera, il s'envolera loin de vous, hommes, comme les canards, il s'éloignera de vous à tire-d'aile comme un faucon, ayant soustrait de vous son corps* djet *à la façon d'un milan, ce N étant préservé de l'opposant de la terre, ce N étant libéré de l'opposition* [20].

C'est sous la forme de milans, aussi et surtout, qu'Isis et Nephthys, perpétuant des pratiques antérieures à la diffusion du mythe osirien, prennent soin de leur frère agressé par Seth [21].

Le chacal embaumeur se voit ainsi rejoint par le milan pleureur, pour former avec lui un couple rituellement signifiant. Tout en affirmant avoir rassasié leurs hypostases animales durant sa vie [22], Henqou évoque discrètement les bons offices d'Anubis et des pleureuses. Le panorama terrestre, du Nil à la montagne s'achève donc sur une envolée céleste, la logique économique cédant le pas, comme il se doit dans une chapelle de culte funéraire, devant les préoccupations eschatologiques. Le monde selon Henqou combine ainsi la vision du gestionnaire, qui présente un territoire structuré et hiérarchisé en fonction de son rapport, et celle du défunt glorifié qui ne conserve de son univers quotidien que ce qui est susceptible de concourir, par un jeu de références textuelles, à l'accomplissement heureux de sa destinée [fig. 4].

Était nécessairement bannie de cette ménagerie, faut-il le souligner, la faune de la *ḫȝs.t*, savane et contrée désertique, dont la mention eût été sans doute topographiquement congruente, à la suite de la montagne *ḏw.t*, mais contextuellement aberrante, tant pour l'ancien gestionnaire de la vallée que pour le défunt nouvellement transfiguré.

---

[20] *J.pȝ=f j.pȝ=f m-ˁ=ṯn rmṯ m ȝpd.w nḥm=f ˁ.wj=f m-ˁ=ṯn m bjk jṯ ~ n=f ḏ.t=f m-ˁ=ṯn m ḏrj.t nḥm N pn m-ˁ jmj-rd jm tȝ sfḫ N pn m-ˁ jmj-ˁ.wj.*

[21] *Pyr.* § 230b [TP 230], § 308e [TP 258], § 312e [TP 259], § 1254a [TP 531], § 1255d [TP 532], § 1280b [TP 535]. Voir notamment A. KUCHAREK, « Isis und Nephthys als ert-Vögel », *GöttMisz* 218, 2008, p. 57-61, et sur les pleureuses ery.t : H.G. FISCHER, « Representations of Eryt-mourners in the Old Kingdom », dans *Varia*, *Egyptian Studies* I, MMA, New York, 1976, p. 39-50.

[22] On abandonnera l'hypothèse — anachronique — que Henqou aurait nourri les animaux sacrés de son nome. Les deux divinités qu'il cite lui-même, au début de son autobiographie, sont « Maïtit dame de Iakemtet » et « Nemti [qui réside (?)] dans les domaines de Mâm » (l. 2), une déesse léonine et un dieu faucon qui ne correspondent guère, par ailleurs, au chacal et au milan. La même interprétation est plus plausible, en revanche, dans le cas de l'autobiographie saïte de Padi-Horpakhéred : *jr=j t n ḥḳrw mw n jb ḥbs.w n ḥȝy rd ~ n=j ḫrw n hb bjk mjw wnš*, *j'ai fait du pain pour l'affamé, de l'eau pour l'assoiffé, des vêtements pour celui qui était nu, j'ai donné de la nourriture à l'ibis, au faucon, au chat et au chacal* ; cf. E. von BERGMANN, *Hieroglyphische Inschriften*, Wien, 1879, p. 8 et pl. VI, l. 9-10.

2. *Pâturages de bêtes et marécages de pêcheurs-oiseleurs* (col. 23).

gm ~ n(=j) s(.y) m sꜣ.w-pr.w n(y).w mnmn.t grg.wt n(y.w)t wḥꜥw.w jw grg ~ n=j jꜣ.wt=s nb.(w)t jmꜣḫw Hnqw m rmṯ mnmn.t r ꜥw.t m bw-mꜣꜥ

Ayant trouvé (le nome) à l'état de pâturages de bêtes et de marécages de pêcheurs-oiseleurs, j'ai remis en ordre toutes ses buttes, — moi, le révéré Henqou —, avec hommes et gros bétail ainsi que [23] *petit bétail, en vérité* (col. 23-24).

Et Henqou d'ajouter, pour compléter la colonne et la séquence : *n ḏd(=j) grg jm* 2-*sp*, *Je n'ai pas dit là de mensonge (bis)*, une « protestation de véracité » — pour adopter la terminologie de L. Coulon [24] —, qui souligne la dimension *événementielle* du texte et la part personnelle que le nomarque se flatte d'avoir prise dans cette réorganisation.

Malgré la forme du hiéroglyphe  , celui de l'ibis *ꜣḫ* (*Geronticus eremita*), la lecture *gm ~ n(=j)* a déjà été établie avec certitude par H.G. Fischer [25]. L'interprétation de St. Grunert, outre qu'elle aboutit à un contre-sens sur la signification d'ensemble du passage, n'est donc pas recevable : *ꜣḫ=j n=s m sꜣ.w-pr.w ny.w jḥ.w*, « Ich war für jhn (= den Gau) wirkungsvoll mit Stallungen für Rinder » [26]. On est ici en présence d'un système protase-apodose, dans un cliché autobiographique, déjà bien attesté à l'Ancien Empire, et similaire notamment à celui de la stèle OIC 12105 : *gm ~ n(=j) s(.y) ḫbꜣ=t(j) grg ~ n(=j) s(.y)*, *l'ayant trouvée en ruine, je l'ai remise en ordre* [27].

Le nomarque évoque donc son action refondatrice à partir d'un constat : celui d'un territoire qu'il trouve laissé à l'abandon, presque à l'état de nature. Les bêtes errent dans les pâturages (*sꜣ.w-pr.w*) [28], et l'activité des hommes, limitée aux zones marécageuses (*grg.wt*) [29], ne va donc pas au-delà de celle qui s'exerce en marge du monde *civilisé*, et que stigmatisera plus tard l'*Enseignement de Khéty* — ou *Satire des Métiers* — dans les deux stances dédiées respectivement à l'oiseleur (*wḥꜥw ꜣpd.w*) et au pêcheur (*wḥꜥw rm.w*) :

L'oiseleur, il est totalement épuisé à guetter les habitants du ciel.
Si passe un vol de gibier devant lui, il ne sait dire que : "Ah si j'avais un filet !"
Mais le dieu ne permet pas que cela lui échoit en se montrant dédaigneux de son sort. [30]

---

[23] Sur cet emploi de la préposition r, cf. H.G. FISCHER, *JARCE* 13, 1976, p. 17-18.
[24] *BIFAO* 97, 1997, p. 112-113.
[25] *Dendara in the Third Millenium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968, p. 148 et n. 650.
[26] *Op. cit.*, p. 141.
[27] Cf. J.C. MORENO GARCÍA, « *J'ai rempli les pâturages de vaches tachetées*... Bétail, économie royale et idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire », *RdE* 50, 1999, p. 245, n. 14 (mais qui ne rend pas compte du sytème protase-apodose).
[28] Sur ce composé, cf. *ibid.*, p. 244, n. 13.
[29] Il s'agit précisément d'un espace marginal, situé entre l'eau du fleuve et les terres cultivées et habitées, que l'homme doit s'efforcer d'investir ; cf. J.C. MORENO GARCÍA, « Administration territoriale et organisation de l'espace en Égypte au troisième millénaire avant J.-C. : *grgt* et le titre *ꜥ(n)ḏ-mr grgt* », *ZÄS* 123, 1996, p. 116-138 ; *id.*, *Hwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire. Économie, administration et organisation territoriale,* Paris, 1999, p. 134-135.
[30] P. Sallier VIII, 6-7 ; cf. St. JÄGER, *Altägyptische Berufstypologien*, *LingAeg*, *Studia monographica* 4, Göttingen, 2004, p. 101-102, 180, LXVIII-LXX.

Je vais te parler tout autant du pêcheur : il est plus épuisant que tous les autres métiers :
n'est-ce pas dans le fleuve que se situe son labeur, mêlé à la compagnie des crocodiles ?
Quand lui échoit la somme de ce qu'on lui compte, il n'a plus qu'à se lamenter.
Il est incapable de dire : "Les crocodiles sont là", car la crainte qu'il éprouve l'a aveuglé.
Et s'il sort des eaux furieuses, alors il tombe comme (frappé) par le pouvoir du dieu. [31]

On rappellera que ces stances se situent à la toute fin de l'énumération des métiers de l'*Enseignement*, ce qui signifie, étant donné la logique présidant à l'ordonnancement des professions dans cette composition [32], que l'activité des pêcheurs-oiseleurs — équivalents idéologiques, *mutatis mutandis*, de nos « chasseurs-cueilleurs » — était considérée par le milieu scribal égyptien comme la plus dépréciée, la plus éloignée de son idéal, et relevant d'un état quasi « pré-culturel ».

Henqou se vante d'avoir mis un terme à cet état de nature à peine issu de l'incréé, à cette situation littéralement *anarchique*, par une action civilisatrice ; « (re)fonder toutes les buttes » (*grg jꜣ.wt nb.wt*) [33], c'est remplacer les terres désolées par des zones urbanisées et des terrains agricoles, c'est restaurer les bornages et le quadrillage cadastral indissociables de la notion de nome, et dont rend compte, précisément, le signe hiéroglyphique 𓏞. L'administrateur ne s'est pas contenté de pourvoir sa province, il a fait œuvre créatrice dans le microcosme placé sous son autorité, en le dotant d'« hommes, gros bétail ainsi que petit bétail ».

Là encore, une « mise en page » réfléchie [fig. 5] a pour fonction de transposer graphiquement la mise en ordre hiérarchisée à laquelle procède Henqou, tout en reprenant la partition topographique des col. 12-13 : hommes et gros bétail (*rmṯ mnmn.t*) sont cités *en parallèle* parce que sédentarisés théoriquement sur les bords du Nil (*wḏb.w*), le petit bétail (*ʿw.t*) fermant la marche parce qu'évoluant dans les praieries (*mḫr.w*), ces territoires intermédiaires compris entre ces zones urbanisées et les montagnes.

3. *J'ai remis en ordre les cités devenues inertes selon moi* (col. 18).

jw gr(.t) grg ~ n(=j) njw.wt bꜣgb(=w) r(=j) m spꜣ.t tn m sꜣb.wt rmṯ n(y).w k(y.w)t spꜣ.wt
J'ai remis en ordre les cités devenues inertes selon moi dans ce nome avec des vaches tachetées et des hommes d'autres nomes (col. 18).

Occupant la totalité de la col. 18, ce passage a été diversement compris. Le contexte idéologique dans lequel il se situe permet toutefois d'en proposer une interprétation plus précise.

---

[31] P. Sallier VIII, 8 - IX, 1 ; cf. St. JÄGER, *op. cit.*, p. 102-104, 180-181, LXX-LXIV.

[32] Cf. B. MATHIEU, « La Satire des Métiers (2) », *GRAFMA Newsletter* 3-4, 2001, p. 65-73 ; *id.*, « Techniques, culture et idéologie. Deux exemples égyptiens : les navires de Kaïemânkh et la toise du foulon », dans *L'apport de l'Égypte à l'histoire des techniques*, *BiEtud* 142, 2006, p. 162.

[33] Sur l'opposition jæ.wt *vs* njw.t, voir J.C. MORENO GARCIA, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire. Économie, administration et organisation territoriale,* Paris, 1999, p. 146-148.

Étant donné la disposition des signes, le groupe  peut difficilement être lu autrement que *bзgb*, c'est-à-dire, très probablement, un dérivé par réduplication partielle, de type ABCA(BC), de la forme simple *bзg* [34]. Quant au *r* qui suit, je ne vois guère d'autre possibilité que *r*(=*j*), litt. « en ce qui me concerne ».

La dernière séquence doit être comprise *m sзb.wt rmṯ n*(*y*).*w k*(*y.w*)*t spз.wt* ; une lecture *rs.w*, « veilleurs », ne convient pas au sens [35] ; les « vaches tachetées » *sзb.wt*, en revanche, apparaissent précisément dans ce même contexte autobiographique : *mḥ* ~ *n*(=*j*) *mḫr.w* (*?*) *ḫr sзb.wt*, *j'ai empli les prairies* (?) *de vaches tachetées* [36]. On notera enfin que la formulation « avec des vaches tachetées et des hommes d'autres nomes » annonce celle de la col. 24 : « avec hommes et gros bétail ainsi que petit bétail » (avec chiasme).

La graphie de *n*(*y*).*w* est confirmée par la séquence identique de la l. 1 :  *n*(*y*).*w k*(*y.w*)*t spз.wt*, « des autres nomes ». La fin de cette colonne 18 peut donc être restituée avec une probabilité suffisante [fig. 6].

Selon Henqou, les cités de sa province étaient devenues « inertes », ou, mieux, « totalement inertes », pour rendre compte de la valeur intensive de la forme réduplicative [37]. Or le terme *bзg* est fortement connoté dans la culture égyptienne, à partir de la fin de l'Ancien Empire, puisqu'il s'applique presque systématiquement dans la littérature sacrée au corps d'Osiris, « l'Inerte » par excellence, en attente de régénération. Pour ne citer que quelques exemples :

> *Pyr.* § 2092a-2093b [TP ^{N}690 A] : *De même qu'Osiris s'éveille, que le dieu inerte s'éveille, que le dieu se lève, que le dieu dispose de son corps* djet, *ce N s'éveillera, le dieu inerte s'éveillera, le dieu se lèvera, le dieu disposera de son corps* djet [38].
>
> *Pyr.* § 721d [TP 412], § 1500c [TP 576] : *son abomination, c'est le sommeil, ce qu'il déteste, c'est l'inertie* [39].

Ce même terme *bзg* est utilisé par le défunt roi de l'*Enseignement d'Amenemhat* pour caractériser son état physique avant l'attentat mortel qui allait le frapper : *C'était après le dîner, le soir venu, tandis que j'étais allé prendre une heure de répit, couché sur mon lit, car*

---

[34] Cf. H.G. FISCHER, *Dendara in the Third Millenium*, p. 148 ; R.A. CAMINOS, *A Tale of Woe*, Oxford, 1977, p. 34-35 (« move wearily ») ; J. OSING, *JEA* 69, 1983, p. 178.

[35] Malgré St. GRUNERT, *op. cit.*, p. 139. On écartera l'interprétation de ce dernier : *jw gr*(.*t*) *grg* ~ *n*(=*j*) *njw.wt bз*(*w.wt*) *gbj*(*w.wt*) *r*(=*j*) *m spз.t tn m rs* [*ny*].*w k*(*y.w*)*t spз.wt*, « Ferner stattete ich die zerstörten und mir bedürftigen Dörfer in diesem Gau mit Wachleuten aus anderen Gauen aus ».

[36] Cf. H. BRUNNER, *Die Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit von Siut*, *ÄgForsch* 5, 1937, p. 65-66 (= Siout V, 11), cité par J.C. MORENO GARCÍA, *RdE* 50, 1999, p. 244. Sur *sзb.wt* dans les titres : H.G. FISCHER, « A Scribe of the Army in a Saqqara Mastaba of the Early Fifth Dynasty », *JNES* 18, 1959, p. 257-258 ; D. JONES, *Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, *BAR-IS* 866, 2000, p. 434-435 (n° 1598), 715 (n° 2610), 853 (n° 3116).

[37] Rapprocher dans une autobiographie contemporaine : *gm* ~ *n*(=*j njw.t*(=*j*) *wr*[*ḏ*=*t*(*j*)], *j'ai trouvé ma cité fatiguée*, cité par H.G. FISCHER, *Dendara in the Third Millenium*, p. 148.

[38] *Rs Wsjr nhs nṯr j.bзgj ḥr nṯr sḫm nṯr m ḏ.t*=*f rs N pn nhs nṯr j.bзg*=*j ḥr nṯr sḫm nṯr m ḏ.t*=*f.*

[39] *Bw.t*=*f ḳdd msḏ*=*f bзgj.*

j'étais las [40]. L'emploi de *bɜg* n'a d'autre fonction, me semble-t-il, que de faire référence à la figure d'Osiris. On a déjà suffisamment souligné, sans qu'il soit besoin d'y insister, combien cette œuvre littéraire exploitait délibérément le mythe osirien à des fins politiques [41].

En évoquant l'état d'abandon dans lequel se trouvaient les cités du nome, la formulation de Henqou illustre le motif idéologique du haut dignitaire redonnant vie et prospérité à sa province désolée [42], dont l'un des plus beaux exemples est sans doute ce passage de l'autobiographie du nomarque Ânkhtyfy :

> *Horus* (= le roi) *m'a amené au nome d'Edfou (en vie, santé, force) pour le remettre en ordre, ce que j'ai fait* (?). *Horus, en effet, désirait y rétablir l'ordre puisqu'il m'y avait amené pour le remettre en ordre. J'ai découvert la Maison de Khouou* (= son prédécesseur) *inondée comme un marécage, laissée à l'abandon par celui qui en avait la responsabilité effective, plongée dans la confusion sous la direction d'un misérable !* [43]

Mais le rapprochement des deux textes — celui de Henqou étant très certainement antérieur à celui d'Ânkhtyfy — permet d'aller au-delà du simple constat d'un *topos* autobiographique annonciateur des développements littéraires de l'Égypte livrée au chaos dans les temps troublés, comme celui des *Lamentations d'Ipouour* 4, 5 = 5, 13 : *le pays est laissé à sa torpeur comme du lin arraché* [44]. Le vocabulaire utilisé par Henqou (*bɜgb=w*, « inertes »), comme celui d'Ânkhtyfy (*ḫnn=w*, « plongée dans la confusion » [45] ; *ḥwrw*, « gueux », « misérable » [46]), fait en effet référence à la perturbation séthienne. Pour mettre fin à cette confusion et rétablir la marche du monde civilisé, c'est à la manière d'Horus accomplissant le rituel destiné à rendre la vie à son père Osiris [47] que le nomarque Henqou régénère le tissu urbain de sa province, n'hésitant pas, pour ce faire, à mobiliser des forces vives exogènes.

*

* *

---

[40] *R-sɜ msy.t pw ḫɜwy ḫpr(=w) šsp ~ n=j m wnw.t n(y).t nfr-jb sḏr=kw ḥr ḥnky.t=j bɜg ~ n=j* (P. Mill. 1, 12) ; F. ADROM, *Die Lehre des Amenemhet*, *BiAeg* XIX, 2006, p. 35-38.

[41] Notamment Cl. OBSOMER, « Littérature et politique sous le règne de Sésostris I[er] », *Égypte. Afrique & Orient* 37, mars 2005, p. 33-64.

[42] Cf. J.C. MORENO GARCÍA, « La gestion des aires marginales… », p. 50.

[43] *Jw jn ~ n w(j) Ḥr r Wṯs-Ḥr* (ᶜ. *w. s.*) *r grg=s jr ~ n(=j). Ḥr wn Ḥr ḥr mr.t grg=s jn ~ n=f w(j) r=s r grg=s. gm ~ n(=j) Pr Ḫww ttf(=w) mj grg.t mkḫɜ(=w) n jr(w)=f m s.t-ś ḫnn=w ḫr sḫrw n(y) ḥwrw* (Inscr. n° 2, I a 2-3) ; cf. J. VANDIER, *Moᶜalla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhoptep*, *BiEtud* 18, 1950, p. 163-171.

[44] *Tɜ sp(=w) n gnw.t=f mj wḫɜ mḥw* ; cf. R. ENMARCH, *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Griffith Institute Publications, Oxford, 2005, p. 31 et 35 ; *id.*, *A World Upturned. Commentary on and Analysis of The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*, Griffith Institute Publications, Oxford, 2008, p. 97.

[45] Sur Ènnw comme terme caractéristique de la perturbation séthienne dans les Textes des Pyramides, voir § 229b [TP 229], § 306c [TP 257], § 319a [TP 260], § 1040c [TP 486], § 1227c [TP 522], § 1463d [TP [N]570 B], TP 1060.

[46] Cf. R. ENMARCH, *A World Upturned*, p. 120.

[47] Le ritualiste des Textes des Pyramides, s'adressant à Osiris, définit ainsi la fonction du défunt assumant la fonction de son fils Horus : *j ~ n=f r=k wᶜb=f ṯw s(w)ᶜb=f ṯw sᶜnḫ=f ṯw jnḳ=f n=k ḳs.w=k sɜq=f n=k nb.t=k jnḳ=f n=k dmɜ.wt=k n N js pw Ḥr nḏ jt=f*, *Il est venu vers toi pour te purifier, te rendre pur et te faire vivre, pour réunir tes os, agréger ton corps-flottant, réunir ton corps-démembré, car c'est N, Horus qui a protégé son père* (*Pyr.* § 1684a-1685b [TP 606]).

Ainsi, de même qu'il avait savamment suggéré la présence des figures d'Anubis et des pleureuses dans sa description gestionnaire d'un territoire réorganisé, Henqou reprend ici à son compte le modèle horien de la mythologie osirienne pour évoquer le dynamisme retrouvé d'une province engourdie. Il n'est guère étonnant qu'il ait tenu à ce que la postérité, dans une formulation originale située précisément *au centre* de son autobiographie [48], reçoive et transmette le souvenir de son passage sur terre : *Quant à toi, parmi vous, qui serais trop jeune (pour lire) ce discours, ton père te (le) transmettra et c'est lui qui te (l')expliquera* (col. 17) [49].

[48] C'est la recherche de cette position centrale qui a probablement conduit le graveur à surcharger la partie inférieure de la col. 16.

[49] La lecture *wḥm-ꜥ {k}* de St. GRUNERT, *SAK* 37, p. 138 (« Wiederhole es deinem Vater »), n'est guère satisfaisante pour le sens, mais étant donné la paléographie l'interprétation *wḥm <n>=k jt=k* est en effet nettement préférable à nma. En comprenant *nmꜥ=k jt=k swt ḏd=f n=k*, « Range-toi à l'avis de ton père, c'est lui qui te dira », L. COULON, *BIFAO* 97, p. 135, n. 137, est gêné par le sens de l'hypothétique *nmꜥ=k* (« on peut conserver le sens de "être partisan de, suivre l'avis de" qui est le sens attesté par ailleurs, bien que presque toujours porteur d'une connotation péjorative »), qu'il traduit à tort par un impératif.

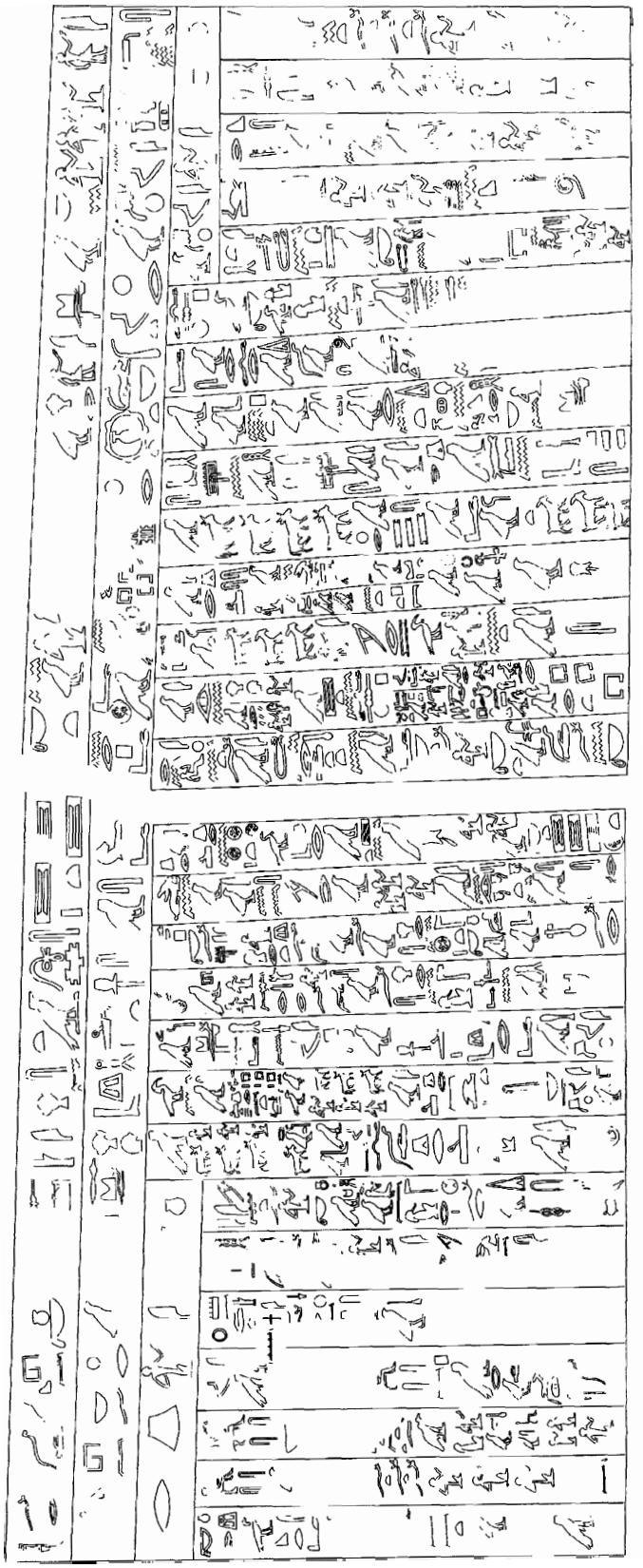


Fig. 1. Autobiographie de Henqou (II)
(d'après N. de G. DAVIES, *The Rock Tombs of Deir el-Gebrâwi* II, pl. XXIV-XXV)



Fig. 2. Autobiographie de Henqou (II), col. 13



Fig. 3. Autobiographie de Henqou (II), col. 14

<table>
<tr><td colspan="3">*tɜ*
terre</td><td></td><td>*p.t*
ciel</td></tr>
<tr><td colspan="3">*Km.t* Égypte
spɜ.wt nomes</td><td rowspan="2">[*ḫɜs.t*
désert]</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>1
jdb.w rives</td><td>2
mḫr.w prairies</td><td>3
ḏw.t, montagne</td></tr>
<tr><td>*rmṯ* hommes
mnmn.t
gros bétail</td><td>*ʿw.t*
petit bétail</td><td>*wnš.w*
chacals</td><td>[animaux séthiens]</td><td>*ḏr.wt*
milans</td></tr>
</table>

Fig. 4. Le monde selon Henqou.



Fig. 5. Autobiographie de Henqou (II), col. 24



Fig. 6. Autobiographie de Henqou (II)
Restitution proposée de la fin de la col. 18

Aspects du symbolisme animal dans l'Égypte du IV^e millénaire

Bernadette Menu

Directeur de recherche honoraire au CNRS

Devant le chat qui me regarde nu,
aurais-je honte comme *une bête qui n'a plus le sens de sa nudité ?*
Ou au contraire honte comme *un homme qui garde le sens de la nudité ?*
Qui suis-je alors ? Qui est-ce que je suis ? À qui le demander sinon à l'autre ?
Et peut-être au chat lui-même ? [1]

CE JEU DE MIROIRS, cette mise en abyme vertigineuse que Derrida explore avec tant d'acuité et nous restitue avec tant de brio, toujours sur la crête de la limite [2] entre l'homme et l'animal, entre l'animal et l'homme, sera le fil conducteur de mon propos.

L'animal raconte l'homme, ce dont l'homme rend compte et qu'il prend en compte pour, à son tour, raconter l'animal. L'animal renvoie l'homme à son animalité tout en lui faisant prendre une conscience aiguë de son humanité. Confronté à l'animal sauvage, l'homme qui vit dans et par la nature évalue ses facultés propres. Des sentiments contraires vont l'animer. Il va reconnaître à l'animal des aptitudes spécifiques qu'il ne possède pas et qu'il envie – il n'a pas la vue perçante ni le champ de vision étendu du faucon, il ne court pas aussi vite que l'autruche, il n'a pas la force combative du taureau, etc. – ou qu'il craint – la nuisance de l'hippopotame, la cruauté du crocodile, etc. Avec certains animaux tels que le chien, compagnon de chasse, ou la vache nourricière, il établira une relation d'étroite complémentarité. Son désir de posséder et de s'attribuer des capacités qu'il n'a pas, de repousser les forces dangereuses, de s'assurer le concours des animaux domestiqués va agir sur son imaginaire. Dans une perspective dynamique en ce qui concerne son destin, il va convier les pouvoirs supranaturels qui résident en l'animal pour s'approprier ce qui lui manque, pour dominer l'agressivité et la violence qui mettent son existence en péril, pour faire concourir les espèces utiles au maintien et à l'entretien de sa vie.

Le IV^e millénaire égyptien présente un intérêt exceptionnel pour l'approche de la relation homme/animal, à l'apogée d'une évolution qui s'étend sur les millénaires précédents et qui aboutit à une grande maîtrise de l'homme dans les domaines de la chasse et de la domestication des espèces ; pourtant certains processus lui échappent dans la compréhension des phénomènes vitaux, ce qui justifie croyances et rituels.

Les représentations animales du IV^e millénaire suscitent des investigations de plus en plus poussées de la part des chercheurs pour plusieurs raisons dont les enjeux sont une meilleure connaissance de cette période cruciale dans la genèse des structures étatiques, une tentative

[1] J. DERRIDA, *L'animal que donc je suis*, Paris, 2006, p. 20.
[2] *Ibid.*, p. 50-54.

d'explication de l'intérêt prodigieux/religieux manifesté à l'égard des animaux par la civilisation pharaonique depuis le début jusqu'à la fin de son histoire, enfin une recherche passionnée ayant pour objet l'apparition de l'écriture hiéroglyphique. En revanche, peu de chercheurs se lancent dans le décryptage du symbolisme animal [3] et de l'étude des différents *totems*, mot devenu en quelque sorte abusivement tabou depuis le célèbre ouvrage de Claude Lévi-Strauss [4].

Les Égyptiens de la Haute Antiquité ont respecté l'animal et lui ont, de plus, attribué des facultés supranaturelles, ce qui les distingue dès une époque très reculée des héritiers d'une tradition biblique prônant l'assujettissement des bêtes par l'homme [5] et rejetant dans l'idolâtrie toute image et tout intérêt autre qu'utilitaire concernant l'animal. Les représentations animales dans l'Égypte du IV^e^ millénaire sont très nombreuses et très diversifiées ; elles utilisent des supports extrêmement variés exploitant des matières fort différentes (principalement pierres et métaux précieux ou non, argile, os et ivoire) ; comme à Sumer elles peuvent être réalistes, schématisées, imaginaires – hybrides, chimères [6] – ou simplement évocatrices de l'animal lorsqu'une partie seulement en a été retenue – tête, queue, plumes, etc. L'intention décorative et l'intention sémiotique, voire sémantique, peuvent être confondues mais ne le sont pas forcément. Le bestiaire nous renseigne en outre sur la faune, la flore et les biotopes au IV^e^ millénaire dans la vallée du Nil et les savanes environnantes. Les populations nilotiques nous racontent beaucoup d'elles-mêmes à travers le dessin animalier (cf. Derrida encore, les rencontres de Cerisy et « l'animal autobiographique »).

Les Égyptiens de l'Antiquité ont été des éthologues hors pair, ceci dès les époques les plus anciennes. Leur connaissance de la morphologie, des mœurs et des comportements des animaux, quel que soit leur habitat, est remarquable. Très observateurs, ils ont su dessiner, graver ou sculpter les animaux de manière naturaliste mais ils les ont aussi stylisés afin de s'en servir comme symboles.

Dans l'espace réduit qui m'est imparti, je vais tenter de porter un regard socio-anthropologique sur cette question de la place de l'animal dans l'imaginaire des Égyptiens du IV^e^ millénaire et son évolution en me cantonnant aux cas où la représentation d'un animal est

---

[3] On se reportera principalement à l'article de St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, « Visual representation and state development in Egypt », *Archeo-Nil* 22, 2012, p. 23-72 ; voir dans ce sens les travaux de G. GRAFF cités dans cet article.

[4] Cl. LÉVI-STRAUSS, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962, 9^e^ éd., 2002. Lévi-Strauss ne nie pas l'existence des totems, il réfute le totémisme en tant que système défendu notamment par des savants comme Frazer ou Durkheim (début XX^e^ s.) influencés par l'évolutionnisme de leur époque. Lévi-Strauss inverse radicalement la perspective. Les phénomènes dits totémiques ne traduisent pas, selon lui, l'interpénétration de la nature et de la culture, « mais au contraire une césure entre ces deux ordres, ce qui permet leur interprétation. L'identification nominale ou rituelle […] résulte d'un double mouvement de l'intellect : percevoir la différenciation des espèces dans l'ordre de la nature et se servir des écarts perçus pour rendre compte d'une différenciation au sein de l'ordre social. » (E. DÉSVEAUX, dans P. Bonte, M. Izard (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 1991, 3^e^ éd., 2004, p. 710). Nous verrons plus bas que les tentatives de classification des espèces ont été une préoccupation majeure des élites des périodes Nagada II/Nagada III, ainsi qu'en témoignent les « défilés d'animaux » (*infra* et n. 35). Voici la définition minimale et provisoire que je propose du totem (animal, plante ou n'importe quel objet) : « le totem est la métaphore d'un groupe social déterminé dont il est l'emblème et/ou l'esprit gardien ; il a des fonctions sociales et rituelles ».

[5] J. DERRIDA, *op. cit.*, consacre des développements très pertinents aux prises de position plus ou moins favorables (le plus souvent plus ou moins défavorables) de nombreux philosophes vis-à-vis de l'animal. Voir aussi : C. ROCHE, J.J. BARRÈRE, *Le bestiaire des philosophes*, Paris, 2001.

[6] Cf. L. BACHELOT, F. JOANNÈS, C. MICHEL, *Dictionnaire de la civilisation mésopotamienne*, Paris, 2001 ; A. PARROT, *Sumer. La naissance de l'Histoire*, *L'univers des formes*, Paris, 1960 ; J. READE, *Mesopotamia*, Londres, 1991. La comparaison de l'iconographie animale en Égypte et à Sumer s'avère très fructueuse.

clairement utilisée comme un symbole, c'est-à-dire un signe chargé de sens qui, seul et/ou associé à d'autres, rend compréhensible ce qui est, devient ou est devenu invisible. S. Hendrickx et M. Eyckerman ont montré [7] combien la représentation visuelle a été utilisée aux moments de la formation de l'État [8]. Notons d'emblée que si un totem est un symbole, tout symbole animal n'est pas un totem.

Parmi les animaux du bestiaire prédynastique, certains seront sacralisés voire divinisés à l'époque dynastique, d'autres ne figureront pas au panthéon mais seront très présents dans l'iconographie [9], d'autres enfin seront conservés dans la mémoire collective uniquement en tant que signes de l'écriture hiéroglyphique, les modèles vivants ayant disparu du paysage pour des raisons climatiques, la savane cédant peu à peu la place au désert – par exemple **l'autruche** et **la girafe** [10] –, ou bien les totems ayant été abandonnés au moment des prémices de la formation de l'État – par exemple **l'étoile de mer** et **le siluriforme** [11] – pour être remplacés par des symboles royaux. Ces quatre animaux ont été retenus pour évoquer quelques aspects différents du symbolisme animal dans l'Égypte du IV^{e} millénaire (Nagada II/Nagada III). Ce choix très limité est dicté par les contraintes inhérentes à l'édition de tout ouvrage collectif, d'où aussi son caractère arbitraire [12].

Trois situations seront évoquées :

1 - L'homme tente de s'approprier une ou des capacités spécifiques possédées par tel ou tel animal. L'animal devient le symbole de ces qualités enviables. Il fait l'objet d'un rite quasi chamanique. L'homme utilise un rituel pour s'attribuer des pouvoirs que ne possèdent pas ses semblables (ex. **l'autruche**).

2 - L'animal constitue aussi, du fait d'une morphologie et/ou d'une propriété singulières, l'élément d'un discours structurant dans les domaines politique, religieux

---

[7] Cf. *supra*, n. 3.

[8] À une confédération de chefferies a succédé la fédération de provinces plus ou moins indépendantes, c'est-à-dire l'État fédéral sous la férule d'un roi unique (dynastie « 0 »), puis l'État centralisé avec le « Corpus constitutionnel de Nârmer » : voir B. MENU, « La mise en place des structures étatiques dans l'Égypte du IV^{e} millénaire », *BIFAO* 103, 2003, p. 297-326 et *ead.*, « Le faucon et le triangle. Politique et environnement dans l'Égypte du IV^{e} millénaire », dans N. Grimal, A. Kamel, C. May-Sheikholeslami, *Hommages à Fayza Haikal*, *BiEtud* 138, p. 195-207, articles non référencés dans la bibliographie de l'article de Hendrickx et Eyckerman cité ci-dessus n. 3 ; voir aussi, pour mémoire : B. MENU, « Naissance du pouvoir pharaonique », *Méditerranées* 6/7, 1996, p. 17-59 (= *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte* II, *BiEtud* 122, 1998, p. 65-98) ; *ead., Égypte pharaonique. Nouvelles recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, 2004, p. 17-84.

[9] Voir par exemple I. RÉGEN, « Un animal "bien aimé" des Anciens Égyptiens : la hyène rayée », *Égypte Afrique & Orient* 68, 2012, p. 53-62.

[10] G. ROQUET, « Avant le désert, savanes, véneries et caravanes. Réflexions sur une inscription d'Ancien Empire », dans Fr. Geus, F. Thill (éd.), *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris, 1985, p. 291-311. Cela suppose à mon avis qu'un répertoire de signes ait été sciemment réuni *avant* même l'élaboration de l'écriture et qu'il ait précocement servi à la pratique d'un langage visuel reposant sur des symboles et une ébauche de syntaxe (J. VERCOUTTER, *L'Égypte et la vallée du Nil* I. *Des origines à la fin de l'Ancien Empire*, Paris, 1992, p. 111 et 171, souligne en ce sens que la massue à tête discoïde héritée du Badarien (VI^{e}-V^{e} millénaires), bien que disparue et remplacée par la massue à tête piriforme autour de 3600 av. J.-C., a été conservée comme signe d'écriture). Les étiquettes de la tombe U-j d'Abydos (G. DREYER, *Umm el-Qaab I. Das prädynastische Königsgrab U-j und seine frühe Schriftzeugnisse*, Mayence, 1998) témoignent de cette double volonté.

[11] La nature totémique du siluriforme ressurgira sous forme de tabou alimentaire : voir les références, *infra*, n. 53.

[12] Le thème du symbolisme animal au IV^{e} millénaire sera abordé dans le premier chapitre du premier volume de mon ouvrage, *Histoire économique et sociale de l'Ancienne Égypte* (*HESAE* I – à paraître).

ou économique (ex. la **girafe** et sa variante symbolique, la gazelle girafe *Litocranius walleri*).

3 - Lors du passage de l'État fédéral à l'État centralisé (dynastie « 0 »), l'homme utilise l'animal comme un symbole de son pouvoir. Cette période est marquée par l'abandon de certains totems dominants (ex. **l'étoile de mer** et son avatar, la « rosette », d'une part et, d'autre part, le **siluriforme**) au profit d'un emblème qui recueille l'adhésion générale : le faucon qui, par l'acuité de sa vue et l'étendue de son champ de vision, contient en quelque sorte en lui-même le monde nilotique sur toute sa longueur et toute sa largeur [13]. L'homme, en l'occurrence le roi, instaure alors autour de sa propre personne un rituel qui guidera sa politique. Les grands cycles de la mythologie vont se mettre en place. Comme Horus qui a recomposé de ses propres mains son œil endommagé par Seth, le roi a reconstitué un territoire déchiré et l'a érigé en royaume. En contrepartie de la protection et de la nourriture qu'il leur prodigue, il exige de ses sujets travail et obéissance [14]. Dès le règne de Nârmer la notion de *maât*, concept dénué de tout support animal, fait son apparition implicite dans l'iconographie du « Corpus constitutionnel » que promulgue le fondateur de la royauté pharaonique. La palette de Nârmer illustre déjà la dialectique *dr Jsf.t / jnj M3ʿ.t*, « repousser le désordre, amener l'ordre juste » [15]. Néanmoins l'autorité unique n'exclut pas les pouvoirs locaux ni les entités supranaturelles représentés les uns comme les autres par des symboles principalement animaux – voir, par exemple, les enseignes sur la tête de massue dite du roi Scorpion [16].

De l'idéologie politique aux phénomènes religieux et vice-versa, l'animal sacré va accompagner brillamment et durablement le destin de l'Égypte dynastique. Reprenons chacun des trois points énoncés plus haut.

1) L'homme tend à s'approprier une qualité enviable de l'animal

L'homme-autruche (Nagada II)

L'autruche africaine (*Struthio camelus*) est le plus gros oiseau vivant et la femelle pond l'œuf le plus volumineux qui soit, mais l'autruche est surtout dotée d'une capacité spécifique exceptionnelle : elle est l'animal qui court le plus vite, faisant des enjambées pouvant atteindre quatre mètres jusqu'à 70 km/h. Une telle vélocité qui permet de fuir ou de rattraper sa proie est forcément très enviable dans un monde de chasseurs tel que celui de Nagada II/Nagada III. L'autruche possède d'autres qualités désirables : prudence, vigilance,

---

[13] Voir : S.H. AUFRÈRE, « Au Pays de l'Œil d'Horus ou l'Égypte comme regard du faucon divin » (1re partie dans le présent volume, 2e partie à paraître). Le faucon, présent dès le début de Nagada II, succède à l'autruche comme oiseau le plus représenté à partir du début du Nagada III (cf. St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit.*, p. 40-43). La fauconnerie s'est peut-être développée dès le IVe millénaire mais nous n'en possédons pas de témoignage. L'étiquette d'Abydos U-j no 51 (*supra*, n. 10 *in fine*) montrant un homme barbu et brandissant un bâton, précédé d'un faucon surmontant un triangle (le faucon, symbole royal, dominant la Vallée : B. MENU, dans *Hommages à Fayza Haikal*, *op. cit. supra*, n. 8), pourrait hériter de cette tradition tout en inaugurant les premiers pas de la geste royale horienne.

[14] Ce que j'ai appelé le « Pacte des Pyramides » (R.O. FAULKNER, *The Ancient Egyptian Pyramids Texts*, Oxford, 1969, § 1587-1606) dans plusieurs de mes ouvrages.

[15] B. MENU, *Maât, l'ordre juste du monde*, Le bien commun, Paris, 2005, réimpr. 2010, p. 15-20.

[16] Pour moi le roi représenté est Nârmer, fondateur de la Ire dynastie, de la lignée du roi Scorpion (par filiation ou par alliance), le fondateur de la dynastie « 0 » (*BIFAO* 103, 2003, p. 297-326).

agressivité. Représentée abondamment sur la poterie « Decorated » [17], on retrouve l'autruche sur au moins trois palettes célèbres : la palette de la Chasse (British Museum EA 20790+20792 et Louvre E 11254), où elle figure parmi les animaux chasseurs/chassés, la palette d'Hiérakonpolis (Oxford AM E 3924) où elle se tient sous les têtes affrontées de deux « serpopards », et surtout la palette aux Autruches (Manchester Mus. 5476).





Fig. 1 et 2. La partie supérieure de la palette de Manchester et un détail (photo J. Bodsworth).

Ce document remarquable montre une particularité, non relevée par les commentateurs, qui mérite d'être mise en lumière : le soin avec lequel la position des bras, des mains et des doigts du personnage a été rendue par le sculpteur. Sous une bordure sculptée et découpée qui évoque probablement la *khaset*, c'est-à-dire l'habitat de l'autruche, la scène qui occupe le haut de la palette doit en effet faire l'objet de la plus grande attention. Outre le fait que le déguisement est une technique de chasse, elle me semble décrire un rite d'appropriation par l'homme d'une qualité animale considérée comme supranaturelle. La scène est constituée d'un groupe de trois autruches [18] suivi par un personnage qui porte un masque d'autruche et un étui pénien. L'homme est désarmé, il se tient juste derrière la troisième autruche, dans la position de la marche. Ses bras, légèrement décollés par rapport au torse, sont ramenés vers les épaules. La position des mains et des doigts est très précisément rendue. La main droite de l'homme est tournée vers l'autruche qui le précède ; les doigts sont repliés comme pour retenir quelque chose, tout près de l'animal mais sans le toucher [19]. Sa main gauche se trouve sur son épaule gauche qu'il touche seulement du bout de ses doigts. Mon interprétation,

[17] St. HENDRICKX, « Autruches et flamants – les oiseaux représentés sur la céramique prédynastique de la catégorie *Decorated* », *CCdE* 1, 2000, p. 21-52. La question de l'influence sumérienne ne doit pas être évincée ; voir en comparaison des rangées d'autruches et de girafes stylisées sur des tessons de poterie T. Halal (VI[e] millénaire) : A. PARROT, *Sumer. La naissance de l'Histoire*, coll. L'univers des formes, Paris, 1960, p. 50.

[18] Peut-être déjà l'expression d'un pluriel : A. ANSELIN, « Histoires de pluriels. Essai d'archéologie du nombre en égyptien ancien », *CCdE* 6, 2004, p. 145-181, spécialement p. 162.

[19] Il semblerait que le pouce et l'index soient levés et recourbés en forme de pince, ce qui renforcerait mon interprétation mais il s'agit peut-être de traces fortuites.

conforme à de nombreuses observations anthropologiques [20], est la suivante : le personnage (chasseur/chamane ou simple ritualiste) capte de sa main droite les propriétés spécifiques enviables et supranaturelles de l'autruche et, de la main gauche, il se les approprie.

Il existe dans l'art rupestre saharien des scènes tout à fait comparables dans lesquelles l'homme s'approche, désarmé, d'une autruche non piégée jusqu'à la toucher, ceci d'une manière totalement invraisemblable, l'autruche étant un oiseau très farouche, très difficile à approcher à l'état sauvage [21]. Qui plus est : « D'autres indices tendent à montrer qu'une confusion volontaire était recherchée entre l'homme et l'autruche dans le Sahara oriental » [22].





Fig 3 et 4 : à gauche, J. D'HUY, *op. cit.,* p. 82, fig. 2 (le personnage fait le lien entre deux autruches qui se suivent [23]) ; à droite, *ibid.* (photo J.-L. Le Quellec).

L'œuf d'autruche fut certainement apprécié pour ses qualités nutritives. Décoré ou non, il pourrait avoir une signification rituelle comme objet intermédiaire entre l'homme et l'animal, de même que les fragments de coquilles taillés en pointes de flèches, mais la coquille fut travaillée aussi à des fins utilitaires ou funéraires – bouteilles, outils, objets de parure. La ou les plumes d'autruche arborées sur la tête des guerriers et spécialement des archers participent explicitement de la symbolique liée à l'agressivité de l'animal. Préfigurant l'emblème de Maât, la plume d'autruche a aussi une valeur religieuse, peut-être par confusion de l'autruche avec le flamant qui est désigné par le même mot que la couleur rouge associée à une fête probablement prédynastique [24], peut-être simplement par l'harmonie que révèle l'observation d'une grande plume d'autruche, en tout cas sûrement en raison de la symbolique solaire attachée à l'autruche dès la préhistoire.

Les palettes thériomorphes, plus anciennes que la palette de Manchester, eurent probablement un rôle rituel : broyage des pigments pour la décoration corporelle en vue d'une cérémonie

[20] Lors d'une récente conférence (2 juillet 2013, en marge de l'exposition « Chasses magiques » au château de Vogüé), Yves Le Fur, directeur du patrimoine et des collections du musée du Quai Branly, me confirmait la fréquence et la banalité de telles pratiques dans toutes sortes de contextes ethnographiques (dans le même ordre d'idées, les parures destinées à capter l'esprit de l'animal chassé).

[21] J. D'HUY, « Une volonté de s'approprier symboliquement les qualités de l'autruche serait à l'origine de certains jeux graphiques dans l'art rupestre du Sahara oriental », *Les Cahiers de l'AARS* 13, 2009, p. 81-84.

[22] *Ibid.*, avec des reproductions et des arguments convaincants.

[23] À ne pas confondre avec la figure du « maître de animaux », d'inspiration mésopotamienne, que l'on trouve sur le manche de couteau du Gebel el-Arak et sur une paroi de la tombe 100 d'Hiérakonpolis.

[24] St. HENDRICKX, *op. cit.*, n. 17 *supra.*

d'appropriation des aptitudes spécifiques de l'animal (rites liés à la chasse, principalement) ou bien d'appartenance sociale à un groupe sous la protection du totem [25]. Elles représenteraient alors l'animal-totem qui relève du sacré.

2) Le pouvoir politique et la dialectique *dr Jsf.t / jnj Mȝʿ.t*

Le mammifère au long cou (girafe ou gerenuk), symbole étalon de la valeur économique du palmier-dattier (Nagada III)

La qualité retenue par les Anciens Égyptiens pour caractériser la girafe est la possibilité de voir le danger arriver de très loin et de donner l'alerte, d'où son emploi comme déterminatif dans des mots tels que « prévoir », « annoncer » [26]. Cependant, sur les palettes historiées et particulièrement au verso de la palette des Quatre chiens [27] et au verso de la palette du Champ de bataille ou palette aux Vautours [28], c'est l'aspect purement morphologique du quadrupède qui est mis en exergue : la longueur exagérée du cou qui permet d'atteindre la nourriture dans les arbres ou les arbustes. Dans ces deux exemples, un palmier-dattier occupe l'espace médian de bas en haut et deux girafes se font face de chaque côté de l'arbre. Dans le premier cas (verso de la palette Louvre E 11052), la cime du palmier dépasse la tête des girafes ; dans le second, l'animal – il s'agit en fait du gerenuk (femelle) ou gazelle girafe, *Litocranius walleri* [29] – se trouve au niveau des fruits qu'il se prépare à brouter. Outre l'intérêt esthétique d'une telle composition, sa signification symbolique est très intéressante à rechercher. Dans le contexte de la formation de l'État, la raison d'être de cette scène me semble correspondre à un message politique et plus particulièrement économique.

Il se pourrait en effet que nous ayons affaire à l'illustration d'un phénomène nouveau, à savoir la maîtrise par l'homme de la pollinisation artificielle [30] et de la culture du palmier-dattier, étape importante dans le domaine économique puisqu'un palmier-dattier mâle peut féconder jusqu'à cent palmiers femelles. Les Égyptiens de l'époque ont très certainement remarqué et apprécié les qualités de la datte, aliment à la fois délicieux et nourrissant qui a peut-être fait très tôt l'objet d'un monopole d'État ainsi qu'il en fut à l'époque dynastique [31].

La palette biface est par elle-même un symbole : il s'agit d'utiliser l'avers et le revers du même objet pour installer une dialectique, ainsi qu'il en est sur la palette de Nârmer,

---

[25] Le totem, gardien et justicier, a le pouvoir de protéger le groupe et d'en faciliter la vie. Voir R. LAFARGUE, « La spiritualité Océanienne/kanak : le « lien » à la Terre comme expression du refus d'un pur "monde-objet" », dans : R. Verdier, N. Kalnoky, S. Kerneis (éd.), *Les Justices de l'Invisible, Actes du colloque « Puissances de la Nature, Justices de l'Invisible : du maléfice à l'ordalie, de la magie à sa sanction » (Université Paris-Ouest, 2 et 3 décembre 2010)*, *Droits et Cultures*, Paris, 2013, p. 421- 436.

[26] Chr. CANNUYER, *La girafe dans l'Égypte ancienne et le verbe* ser. *Étude de lexicographie et de symbolique animalière*, Bruxelles, 2010 (ouvrage exhaustif consacré à l'animal).

[27] Louvre E 11052 (J. VANDIER, *Manuel d'Archéologie égyptienne* I, Paris, 1952, p. 583).

[28] Brit. Mus. 20791 + Oxford AM 1892.1171 + fragment de Lucerne.

[29] Cet animal, plus petit que la girafe (1 m environ contre 4 à 5 m), est plus gracile et il possède de grandes oreilles ; il ne peut s'agir d'un girafon, le petit de la girafe ayant en outre dès la naissance ses appendices crâniens en cartilage (futurs ossicônes).

[30] Voir St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit.*, p. 44-49 ; je me range à l'idée d'une évolution iconographique/chronologique entre la « plante de Nagada » à l'état sauvage, principalement sur la poterie « Decorated » (Nagada II), et le palmier-dattier cultivé représenté sur les documents postérieurs (Nagada III).

[31] B. MENU, « Le rôle économique des dattes dans l'Égypte du Nouvel Empire », dans Z. Csabai (éd.), *Studies in Economic and Social History of the Ancient Near East. Papers Dedicated to the Memory of Péter Vargyas*, *Ancient Near Eastern and Mediterranean Studies* 2, Budapest, 2014, p. 199-215.

document abouti [32]. Au recto figure une scène de désordre : sur la palette du Louvre c'est l'anarchie ou l'antagonisme symbolique du monde sauvage (sous un ibis, un lion est placé aux antipodes d'un « serpopard »), toutefois encadré aux quatre confins par des chiens (*Lycaon pictus*), symboles d'autorité [33] et, sur la palette aux Vautours, une scène de bataille particulièrement violente dominée par le lion qui incarne le pouvoir royal. Au verso de chaque palette, on assiste à la même scène irénique du palmier encadré par les girafes ou les gazelles girafes ; l'ensemble dégage une impression de paix, de bonheur bucolique. La signification est claire. Au recto, le pouvoir royal contient (palette du Louvre) ou repousse (palette aux Vautours) le désordre, qu'il soit environnemental ou social (*dr Jsf.t*). Au verso, il montre sa capacité d'instaurer l'harmonie (*jnj Mɜʿ.t*) d'une manière durable. C'est alors le palmier qui est un symbole royal. Les animaux (girafe et gerenuk) représentent les populations désormais pacifiées et gouvernées qui trouvent leur nourriture grâce à l'initiative royale, pourvu qu'elles s'en donnent la peine. La symbolique solaire de la girafe [34] s'accorde en outre parfaitement avec celle de la datte.

La girafe est présente dans les défilés d'animaux [35] qui figurent notamment sur le manche de couteau d'Abou Zeidan (Brookl. Mus. 09.889.118), sur le peigne Davis (MMA 30. 8. 24), et sur le manche de couteau Carnarvon (MMA 26.247.1) [36], en deuxième position dans une rangée de jabirus, ceux-ci suivis par un héron et une aigrette sur le manche de couteau Carnarvon et celui d'Abou Zeidan, par le héron seul sur le peigne Davis. Grâce à sa vigilance, la girafe y annonce le danger représenté par le serpent et prévient le jabiru qui se prépare à le dévorer. Elle confirme ainsi la symbolique non violente qui lui est attachée depuis la nuit des temps et qui apparaît au verso et en bas de la palette d'Hiérakonpolis (Oxford AM E 3924) : derrière une girafe apparaît un homme portant un masque et une queue de chacal, jouant de la flûte.

---

[32] Cf. *supra*, n. 15.

[33] Dernièrement : St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit.*, p. 60-62.

[34] Dès le VII^e^ millénaire, ainsi que l'attestent les dessins rupestres du Sahara. Voir Chr. CANNUYER, *op. cit.* à la n. 26 *supra*.

[35] Les séquences de files ou rangées d'animaux figurant sur des objets en ivoire (manches de couteaux cérémoniels principalement mais aussi objets de parure), tous approximativement de même époque (au tournant de Nagada II/Nagada III), ont été analysées par L. BAQUÈ-MANZANO dans sa thèse inédite : *Los colosos del dios Min en el templo de Coptos : etiología conceptual de una gran figura divina (iconografía, iconología y mitología)*, Barcelone, 1998, p. 282-297. Fr. RAFFAELE, « Animal Rows and Ceremonial Processions in Late Predynastic Egypt », dans Fr. Raffaele, M. Nuzzolo, I. Incordino (éd.), *Recent Discoveries and Latest Researches in Egyptology*, Wiesbaden, 2010, p. 245-285, y voit, en s'appuyant sur l'existence de sépultures d'animaux à la même époque, des rituels magico-religieux et sacrificiels au service du prestige des chefs propriétaires de ces *powerfacts* (également : D.V. FLORES, « Funerary Sacrifices of Animals in the Egyptian Predynastic Period », dans St. Hendrickx, R.F. Friedman, K.M. Cialowicz, M. Chlodonicki, *Egypt at its Origins. Studies in Memory of Barbara Adams*, *OLA* 138, 2004, p. 731-763). À mon avis la raison d'être des défilés d'animaux est à rechercher aussi et peut-être surtout dans les essais de classifications (voir *supra*, n. 4) – à la fois naturalistes, symboliques, rituelles et sociales – qui accompagnèrent les tout premiers pas d'une évolution politique en direction de la formation de l'État : la métonymie complète désormais la métaphore et conduit vers l'organisation de la société.

[36] Voir les figures 22a et 22b, p. 51, de l'article de St. HENDRICKX et M. EYCKERMAN cité à la n. 3 *supra*.

3) Du totem au symbole constitutif de l'idéologie d'État

Deux totems prédynastiques – l'un disparu de l'idéologie mise en place lors de la constitution de l'État centralisé, l'autre maintenu seulement dans le nom du Fondateur [37] – nous retiendront brièvement : l'étoile de mer et le siluriforme. Tous deux résident sur des fonds aquatiques, à quelque profondeur que ce soit, la première en milieu marin (mer Rouge) et le second en eau douce, son habitat naturel étant le Nil. Le premier est un prédateur redoutable dont une caractéristique est sa capacité de reconstituer un de ses membres. Le second est quant à lui remarquable par ses qualités de résistance et par sa vocation de nourrir une population nombreuse.

L'étoile de mer, l'étoile céleste et la « rosette »

Les étoiles de mer, de la classe des Astéridés (embranchement des Échinodermes) possèdent cinq bras [38] partant en étoile d'un disque central au milieu duquel se trouve l'orifice buccal sur la face orale/ventrale et l'orifice anal sur la face anale/dorsale. Outre leur intérêt esthétique dû à leur harmonie géométrique, elles possèdent une qualité rare : «Une caractéristique extraordinaire de l'étoile de mer est de pouvoir reconstituer un de ses bras lorsque celui-ci a été arraché à la suite d'un accident. En effet lorsqu'un bras tombe, elle est capable de le faire repousser en moins d'un mois. Il a même été observé que le bras arraché pouvait reconstruire l'étoile de mer » (http://2et2.net/les_étoiles_de_mer.htm). Cette faculté ne peut paraître qu'enviable au chasseur ou au guerrier qui risque à tout moment de perdre un membre, ce qui a pu destiner l'étoile de mer à être promue au rang de totem. L'étoile de mer figure sur au moins deux documents importants : le manche de couteau d'Abou Zeidan et le peigne Davis. Elle y joue le rôle d'élément « de contrôle » [39], à l'instar du chien, du poisson [40], de l'oiseau, du siluriforme (manche de couteau du Musée de Pitt Rivers) derrière une file d'animaux appartenant à une même espèce différente. Dans les deux cas l'étoile de mer « contrôle » une seule rangée tout en bas de l'énumération, tandis qu'en général le chien « contrôle » plusieurs rangées, à moins que cette place ne soit réservée à l'étoile de mer pour indiquer en quelque sorte une fonction récapitulative montrant une autorité supérieure à celle du chien (symbole d'ordre et d'autorité) et des autres éléments de « contrôle » (même chose pour le siluriforme sur le manche de couteau de Pitt-Rivers). Les représentations qui figurent sur ces documents étant exclusivement animales, il serait vraiment très étonnant que nous ayons affaire à un élément végétal, la « rosette ». Sur la palette de la tombe 59 de Gerzeh (Caire 34173 = JE 43103) [41] (Nagada II) l'étoile de mer, encore reconnaissable grâce à son petit cercle central, évolue peut-être vers le motif de l'étoile céleste [42], attribut par exemple

---

[37] Rappelons seulement que Nârmer est le dernier roi de la dynastie « 0 » et le premier souverain de la I^re^ dynastie ; la littérature là-dessus est très abondante. Voir aussi la n. 52, *infra*, sur une importante représentation du silure sous le règne de Djer.

[38] En général. Selon les espèces il peut y en avoir moins ou plus. De même la « rosette » (voir *infra*) possède-t-elle quatre, cinq, six ou sept pétales sur les documents de Nagada II/Nagada III.

[39] Dernièrement : St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit.* à la n. 3 *supra*, avec les références.

[40] Le lépidote (« l'écailleux »), *Barbus bynni*, une sorte de carpe du Nil (communication personnelle de Mme. Erroux-Morfin).

[41] Palette dite « d'Hathor », puis « de Bat » (H. FISCHER, *JARCE* 1, 1962, p. 7-23). Sous la I^re^ dynastie, Bat, pourvue de cinq étoiles (cornes, oreilles, front), figure sur le rebord d'un vase en diorite provenant d'Hiérakonpolis (A.J. ARKELL, *JEA* 44, 1958, p. 5-11 et pl. 8-9) ; la symbolique est à la fois rituelle et funéraire et probablement déjà liée à l'idée de justice.

[42] Voir : N. BEAUX, « Étoile et étoile de mer : une tentative d'identification du signe [N14] », *RdE* 39, 1988, p. 197-204.

des divinités sumériennes, avant de se transformer en « rosette », quel que soit le modèle botanique [43], peut-être sous l'influence de l'iconographie mésopotamienne où l'étoile et les motifs floraux tiennent une place importante [44]. Sur cette palette la figure bovine s'apparente à une silhouette féminine (cornes en guise de bras levés terminés par des mains-étoiles [45] ; tête représentée par une étoile médiane ; étoiles latérales évoquant les seins ; le bas du corps suggérerait peut-être une analogie symbolique avec un tronc d'arbre [46]). La comparaison avec une empreinte de sceau [fig. 7] provenant de la tombe U-310 d'Abydos laisse assez peu de doute à ce sujet ; la silhouette bovine/humaine (féminine) reproduite deux fois sur cet objet est là encore transmutée grâce à la présence des mêmes cinq étoiles à cinq branches (ou bras de l'étoile de mer) et elle côtoie l'image du « faucon sur le triangle » [47], symbole éminemment signifiant lors de l'affirmation du pouvoir royal au cours de la dynastie « 0 ».

La « rosette », dérivée de l'étoile de mer, est fortement attachée à la notion d'autorité, de royauté (manche(s) de couteau(x) et de sceptre(s), objets de parure, puis documents fondateurs de Nârmer). Les étoiles – de la mer, de la terre et du ciel – tissent des constellations à l'image de la complexité de l'univers, de la nature et des hommes que relient des forces invisibles incarnées en des formes tangibles.

Le passage des structures confédérales – portées par l'organisation clanique/tribale sous la férule des totems – à un pouvoir unique (dynastie « 0 ») expliquerait ces glissements de sens successifs ou concomitants, parallèlement à une nouvelle maîtrise économique (voir *supra* à propos du palmier-dattier, par exemple) et bien entendu politique.

---

[43] Un palmier vu du dessus, selon St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit. supra*, n. 3, p. 49-50.

[44] « La 'rosette' fait tout de suite penser au motif archiprésent du même dessin dans tout l'art mésopotamien, notamment la décoration des édifices, sans, d'ailleurs, qu'on en connaisse trop le sens et bien que la plupart y voie sa parenté avec une étoile, Ishtar, la « reine » sumérienne originelle, maîtresse des animaux (lions, caprinés), celle qui légitime le souverain, guerrière et surtout stellaire : Vénus, capable d'associer des contraires et figurant toujours sur les *kudurrus* (bornes témoins de donations de terres royales, mais seulement du milieu du II^{e} millénaire) entre le soleil et la lune. Mais la rosette architecturale omniprésente, et depuis le IV^{e} millénaire, est nettement végétale, prophylactique ; elle ne se confond pas rapidement avec l'étoile d'Ishtar » (communication personnelle de F. Smyth-Florentin). Voir aussi, par exemple, l'article de H.S. SMITH, « The Making of Egypt : A Review of the Influence of Susa and Sumer on Upper Egypt and Lower Nubia in the 4th millennium B. C. », dans R. Friedman, B. Adams (éd.), *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxford, 1992, p. 235-246 ; on remarquera à la p. 242 la figure 36 représentant deux serpents trois fois entrelacés pour enserrer trois fois le motif de la « rosette » ; cette empreinte de sceau offre une saisissante ressemblance avec le motif du dessus du manche de couteau du Gebel el-Tarif (Caire, CG 14 265).

[45] La symbolique du nombre renvoie peut-être aussi aux cinq doigts de la main.

[46] St. HENDRICKX, M. EYCKERMAN, *op. cit. supra*, n. 3, p. 44-51.

[47] B. MENU, dans *Hommages à Fayza Haikal, op. cit.*, n. 8 *supra*.

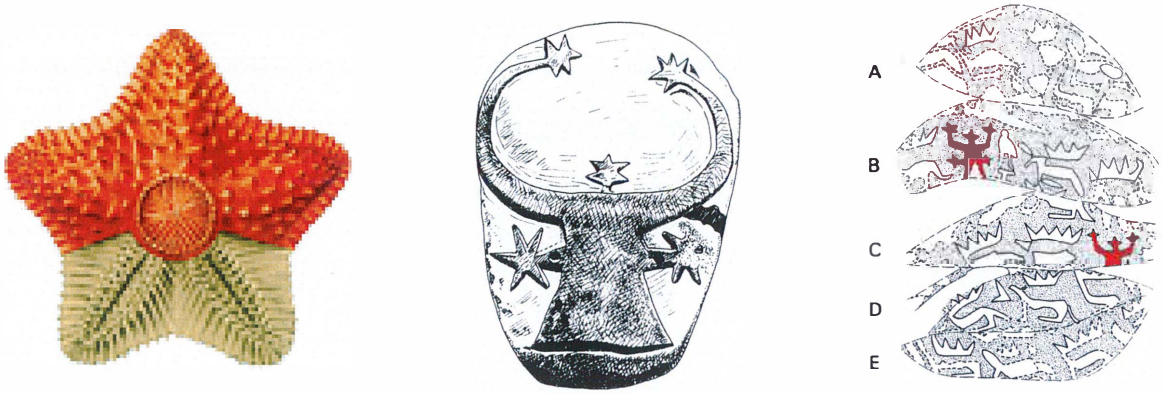


Fig. 5, 6 et 7 : à gauche, étoile de mer en partie écorchée, laissant voir l'endosquelette calcaire qui peut évoquer une structure proche de la « rosette » végétale ; au centre : palette de Bat (Caire 34173 = JE 43103, J. VERCOUTTER, *L'Égypte et la vallée du Nil* I, p. 184) ; à droite, empreinte de sceau (U. HARTUNG, *MDAIK* 54, 1998, p. 201 en haut) ; la figure commentée plus haut est coloriée et se trouve au niveau des repères B et C).

Le siluriforme

Cette désignation large englobe plusieurs espèces [48] de poissons-chats et de silures qui pourraient être identifiées au poisson-*nᶜr*. Celui-ci est connu surtout pour faire partie – en association avec le burin *mr* – du nom de Nârmer, le fondateur de l'Etat centralisé, représenté sous sa forme animale menaçant de son arme des Libyens tributaires sur deux objets en ivoire [49]. Les *sérekh* au nom de Nârmer sont innombrables (palette(s), tête(s) de massue(s), poteries, petits objets, empreintes de sceaux, etc. [50]). Le siluriforme joue le rôle d'animal de « contrôle » sur le manche de couteau de Pitt-Rivers (*supra*) probablement comme totem bien antérieur à Nârmer et il figure, incisé sur l'un des colosses de Min à Coptos [51] peut-être

[48] Principalement l'*Heterobranchus* et le *Clarias* (dont la tête est représentée de face), également le *Synodontis* (qui nage sur le dos lorsqu'il happe ses proies à la surface de l'eau, son orifice buccal étant ventral), beaucoup moins vraisemblablement le *Malapterurus electricus* qui ne possède pas de nageoire dorsale et dont la tête est normalement représentée de profil : BREWER, FRIEDMAN, *op. cit.* ci-dessous, p. 60-70. Voir : S.H. AUFRÈRE, *Les poissons du Nil*, St Jean du Gard, 1996, et sa bibliographie (citations complètes, *infra*, n. 53). Principales références : Cl. GAILLARD, *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, *MIFAO* 51, 1923, p. 1-136 ; D.J. BREWER, R.F. FRIEDMAN, *Fish and Fishing in Ancient Egypt*, Warminster, 1989 ; I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im alten Ägypten*, *ÄgAbh* 21, 1970 ; GEOFFROY SAINT-HILAIRE, « Histoire naturelle des poissons du Nil », *Description de l'Égypte*, Paris, 1829, t. XXIV, p. 141-400. Le poisson-*nᶜr* offre d'une manière générale dans l'écriture une combinaison de traits anatomiques différents d'un modèle à l'autre (notamment au niveau du nombre, de la disposition et de la dimension des nageoires) qui en fait une composition non réaliste évocatrice d'un siluriforme indéterminé, sauf au recto de la palette Caire JE 14716 où un *Heterobranchus bidorsalis* est clairement représenté dans le nom de Nârmer ; voir, par exemple : BREWER, FRIEDMAN, *op. cit.*, p. 63. Les graphies ultérieures du poisson déterminatif du mot *nᶜr* ne sont guère plus uniformes : *Wb* II, 209, 1.

[49] Sceau-cylindre de Nârmer (*Hierakonpolis* I, XV, 7 = Oxford AM E 3915) et tablette en ivoire de Nârmer (*MDAIK* 54, 1998, p. 139, fig. 29).

[50] Voir une sélection de graphies dans l'article de J.-P. PÄTZNICK, dans I. Régen, F. Servajean (éd.), Verba manent. *Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis, CENIM* 2/II, 2009, p. 321-324.

[51] B. WILLIAMS, « Narmer and the Coptos Colossi », *JARCE* 25, 1988, p. 37-39 et 43 ; j'ai pu moi-même reconnaître le motif, clairement dessiné bien que simplement scarifié, à la faveur d'un éclairage propice lors d'une visite au Musée du Caire en 2001. *Contra* : L. BAQUÉ-MANZANO, thèse inédite, *op. cit. supra* n. 35. p. 271-272, avec réf. à W.S. SMITH, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, Londres, 1949, p. 129.

comme élément de la signature en quelque sorte usurpatoire de Nârmer [52]. Les siluriformes se font remarquer par leur étonnante résistance, leur capacité de vivre hors de l'eau (plusieurs jours en ce qui concerne l'hétérobranche) et leur longévité. Les siluriformes contribuent en outre très largement à l'alimentation protéinée de base des habitants de la vallée du Nil. Ces caractéristiques expliquent que le siluriforme ait été promu très tôt au rang de totem.

L'étoile de mer et le siluriforme, totems qui jouèrent sans doute un grand rôle à l'époque confédérale/fédérale jusqu'à la dynastie « 0 » incluse, disparurent de l'iconographie idéologique suscitée par la centralisation étatique que Nârmer mit en place en instaurant la I^re^ dynastie [53].

Le symbolisme animal est à coup sûr un instrument de premier ordre qui a servi les groupes humains rivaux ou alliés dans leur évolution sociopolitique et religieuse, en partant d'une organisation tribale ou quasi tribale (VII^e^-V^e^ millénaires) pour aller au cours du IV^e^ millénaire vers des structures étatiques confédérales, puis fédérales, et enfin centralisées avec l'avènement de Nârmer et la promulgation de son Corpus constitutionnel (dernier quart du IV^e^ millénaire) [54].

[52] On trouve encore le siluriforme représenté, de la même manière que le jabiru, sur l'étiquette de Djer (Caire JE 70114) dans une cérémonie royale (I^re^ dynastie). Les effigies de chacun de ces deux animaux figurent non pas sur un pavois mais à même les bras de leur porteur respectif, probablement dans une dernière allusion à l'ordre politique qui précéda l'instauration de l'État centralisé. On pourrait avoir affaire à un hommage – assorti d'un sacrifice humain représenté à l'arrière de la scène – rendu à la royauté horienne par ces anciens totems.

[53] Sous réserve du cas mémoriel emblématique de l'étiquette de Djer : voir la n. 52 *supra*. Le poisson-*nâr* conservera néanmoins au cours de l'histoire pharaonique un trait totémique important, celui de tabou alimentaire dans la monographie sacrée du nome hermopolite (Ibis) telle qu'elle est conservée en particulier à Edfou ; voir : P. MONTET, « Le fruit défendu », *Kêmi* 11, 1950, p. 85-116, notamment p. 99, et surtout les articles plus complets de S.H. AUFRÈRE, « Les interdits religieux des nomes dans les monographies en Égypte », dans J.M. Marconot, S.H. Aufrère (éd.), *L'interdit et le sacré dans les religions de la Bible et de l'Égypte*, Montpellier, 1998, p. 69-113, spécialement p. 95 (2^e^ édition augmentée en préparation), et *Poissons du Nil, coquillages de la mer Rouge et fossiles marins dans la pensée de l'Égypte ancienne*, Saint Jean du Gard, 1996, en particulier p. 19 ; selon une légende mythologique populaire reprise dans le papyrus d'Orbiney, le poisson-*nʿr* aurait avalé le sexe de Bata (une forme du dieu Seth : J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, 2007, p. 81).

[54] B. MENU, « La mise en place des structures étatiques dans l'Égypte du IV^e^ millénaire », cf. *supra*, n. 8.

Ab Hor, le « Désiré d'Horus », et le poisson silure électrique tacheté.



Jean-Pierre Pätznick

DANS UN RÉCENT ARTICLE [1], le nom de l'Horus « Nâr-mer » a pu, à la suite de Wilkinson [2] être remis en cause épigraphiquement puisque reposant de toute évidence sur une lecture erronée.

En effet, l'étude consacrée à la lecture de ce nom d'Horus montre que le signe bilitère  le composant a de fortes chances, à ces époques reculées, de devoir être lu *ꜣb* plutôt que *mr*. La représentation du poisson-chat au-dessus même de ce signe bilitère servant plus vraisemblablement de sémogramme ou de déterminatif que de logogramme phonétique, les deux signes hiéroglyphiques composant ce nom royal horien ne sont donc pas à lire séparément.

Tous deux forment plutôt une unité lexicale constituée d'un signe bilitère *ꜣb*  , suivi de son sémogramme ou déterminatif, celui du poisson-chat/silure, entraînant une nouvelle lecture *ꜣb*(*w*) *Ḥrw,* « Horus *Ab* », ou plus exactement *Ab Hor*, de ce nom royal lu jusqu'à présent « Nâr-mer » [3].

À la différence de Wilkinson qui reconnaît une forme causative *sꜣbw* – laquelle apparaît beaucoup plus tard –, il a été alors proposé de transcrire et lire ce nom *ꜣb*(*w*) *Ḥrw*, « *Ab Hor* », « Celui qu'Horus a marqué / imprégné, le Marqué d'Horus, l'Imprégné d'Horus » [4] ou dans un sens plus large « le Désiré d'Horus / Celui qu'Horus a désiré » comme le montrent d'autres exemples de théonymes de formation analogue de la I^re^ dynastie tels que *ꜣb*(*w*) *N.t* ou *ꜣb*(*w*) *Ḥnm*(*w*) [5] avec antéposition du nom de la divinité tout comme dans le nom horien.

Il s'agirait ainsi de la plus ancienne attestation d'un participe passif perfectif, dès la fin de la dynastie 0.

On notera que c'est aussi ce même système logographique qui semble avoir été utilisé pour écrire le nom du souverain nommé Horus « Crocodile » à Tarkhan [6] où le signe bilitère *šn* est

---

[1] 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 et Fr. Servajean (éd.), *Verba manent, Recueil d'études dédiées à D. Meeks*, *CENiM* 2, 2009, p. 307-324.

[2] T.A.H. WILKINSON, «What a King is This ? : Narmer and the concept of the Ruler », *JEA* 86, 2000, p. 23-32.

[3] Voir fig. 1.

[4] J.-P. PÄTZNICK, *op. cit.*, p. 313.

[5] W.M.Fl. PETRIE, *Royal Tombs II*, Londres, 1901, pl. XXVI et XXVIII, fig. 56 ; *id.*, *Royal Tombs I*, Londres, 1900, pl. XXXI et XXXVI, fig. 41.

[6] G. DREYER, « Horus Krokodil, ein Gegenkönig der Dynastie 0 », dans R. Friedman, B. Adams (éd.), *The Followers of Horus, Studies dedicated to M.A. Hoffman*, Oxford, 1992, p. 280.

suivi et donc complété du déterminatif, celui du crocodile  pour translittérer le nom du souverain *šn*(*w*) *Ḥrw,* « celui qu'Horus a entouré (en signe de protection) », « l'entouré d'Horus » [7].

De fait, l'utilisation de la même forme participiale que pour le nom de l'Horus *Ab* / *Ab Hor* permet de mettre en évidence, au plus tard dès la fin de la dynastie 0, un système de transcription logographique complémentaire déjà bien établi où deux éléments principaux, un logogramme phonétique, le plus souvent un signe bilitère, accompagné de son sémogramme, sont susceptibles de pouvoir transcrire un même mot.

Il en résulte que cette structure morphologique pourrait bien avoir été à la base d'un très ancien système de transcription logographique hiéroglyphique qui serait à l'origine de l'écriture dans la Vallée du Nil.

Il semble que l'on ait associé très tôt à la simple représentation picturale proprement dite un élément graphique caractéristique pour mieux en préciser le sens et la lecture, comme on peut l'observer sur les représentations de « vaisseaux nagadéens à longues rames » des vases de la période Nagada II C-D, dont une des deux tours est toujours dominée par le signe *nṯr* en haut du mât de l'enseigne indiquant probablement un espace dédié au sacré comme le montre aussi la présence de ce signe sur les hautes hampes dominant l'édifice du *pr wr*.

De fait, l'image et le dessin étant à la base même de cette réflexion, on peut dès lors imaginer que ce système à complémentarité sémiologique en usage à l'époque de Nagada II C-D ait pu évoluer assez rapidement vers celui d'un système de transcription lexicale utilisant le plus souvent un sémogramme avec son logogramme comme complément phonétique attitré, en l'occurrence un bilitère, à l'époque de Nagada III A2-C1 (dyn. 0 – début I^re^ dyn.).

Cette nouvelle interprétation du nom royal implique donc que le poisson-chat figurant dans ses diverses graphies et qu'on lisait jusqu'à présent *nʿr* se lise *ꜣb*(*w*) avec le sens de « tacheté ».

En ce sens, on doit attirer l'attention sur la transcription originale de ce nom royal au sein d'une liste de plusieurs souverains figurant sur les empreintes du sceau de la nécropole recueillies dans le complexe funéraire de l'Horus *Den* à Abydos, datant du milieu de la I^re^ dynastie. En effet, on peut y constater que le signe habituel du poisson-chat dans la graphie de ce nom royal a été remplacé par un hiéroglyphe représentant une peau de bête, ce qui permet d'établir une équivalence certaine entre le type de poisson-chat représenté, le signe bilitère  *ꜣb* et cette même peau de bête [8]. Placé aussi bien sous celui du poisson-chat que sous celui de la peau de bête, le signe bilitère indique de toute évidence que cette peau d'animal est vraisemblablement à lire *ꜣb* ce qui permet de supposer qu'elle aurait la particularité d'être tachetée.

Cette déduction entraîne donc une réflexion sur le lien sémantique susceptible d'expliquer l'interchangeabilité du signe du poisson-chat et d'une peau de félin dans la graphie de ce nom horien dès le milieu de la I^re^ dynastie.

De fait, l'utilisation d'un dénominateur commun, en l'occurrence celui du signe bilitère  *ꜣb* ne peut logiquement trouver son explication que dans une caractéristique du poisson-chat utilisé pour écrire le nom royal vers la fin de la dynastie 0 et celui de la peau de bête utilisée

[7] On notera avec intérêt *Wb* IV, 497, 5-6 déterminé par un crocodile au ME.
[8] G. DREYER, *MDAIK* 43, 1987, p. 36, fig. 3.

dans la graphie de ce même nom royal, un peu plus tard, sous la reine Méryt-Neith et l'Horus Qâa, au milieu et vers la fin de la I^re^ dynastie [9].

La conclusion logique est que tous deux, le poisson-chat et la bête en question ne pouvaient être que tachetés, portant ainsi des marques ou taches sur leur peau ou pelage permettant de les assimiler, de les permuter, ce qui conduit naturellement à rechercher un poisson-chat à la peau tachetée ayant pu avoir servi à transcrire le nom de l'Horus *Ab* / *Ab Hor*.

Une recherche dans les exemples connus de poissons-chats de la famille des silures et autres *Clarias* ou *Heterobranchus* vivant dans les eaux du Nil montre qu'aucun de ces spécimens n'a un dos ou un ventre particulièrement tacheté qui aurait pu expliquer cet échange de déterminatif entre peau de félin et poisson-chat. Ces candidats ne peuvent donc être pris en considération pour l'identification du poisson-chat figurant dans le *sérekh* de ce nom royal comme ils avaient été acceptés, selon l'*opinio communis*, jusqu'à présent [10].

Une exception à ce constat se doit néanmoins d'être relevée. En effet, il existe une autre catégorie de poissons-chats qui jusqu'à présent a fort peu retenu l'attention. Il s'agit du genre *Malapterurus electricus* [11] qui est connu, même s'il n'est jamais nommé, au plus tard depuis l'Ancien l'Empire dans les scènes de pêche représentées dans les mastabas, comme celui de Ti [12].

Appelé parfois « poisson-chat électrique du Nil » puisque vivant entre autres dans le Bassin du Nil et dans le Lac Tchad [13], sa renommée est plus qu'édifiante puisqu'il est, sans conteste, le plus agressif et le plus vorace de tous les représentants de son espèce [14].

Au-delà de sa taille pouvant atteindre les 1,27 m et de son poids pouvant dépasser les 27 kg, ce redoutable prédateur aux mœurs belliqueuses, agressant et tuant tout animal vivant à sa portée, est le seul silure capable de délivrer de fortes décharges électriques, parfois de près de 400 volts (!), non mortelles pour l'homme, mais très nocives, comme en témoigne l'histoire de ce cuisinier indigène qui, victime d'une mauvaise plaisanterie, reçut une telle décharge lors de la préparation de ce poisson qu'il en poussa un cri de douleur et resta allongé sur le sol quelque temps, inanimé [15].

Ce poisson-chat électrique montre une caractéristique qui lui est tout à fait propre puisque de forme allongée et cylindrique, avec de petits yeux sur les côtés, ses trois à six barbillons en

---

[9] *Id.*, *MDAIK* 52, 1996, p. 72, fig. 26 de même que J.-P. PÄTZNICK, *op. cit.*, p. 320 et 323 - IV 53.12 a-d et 54.12 a-b.

[10] J. KAHL, *Das System der ägyptischen Hieroglyphenschrift in der 0.-3. Dynastie*, *GOF* IV/29, 1994, p. 553, n. 964 ainsi que P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, p. 279.

[11] C.M. FIRTH, B. GUNN, *Teti Pyramid Cemeteries* II, Le Caire, 1926, pl. 50 – *Malapteruries* provenant du mastaba de Kagemni ; I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten*, *ÄgAbh* 21, 1970, pl. V, fig. 2.

[12] *Ibid.*, pl. I, - poisson n° 30 ainsi que P.F. HOULIHAN, « A Guide to the Wildlife in the Great Swampland Scene in the Offering-chapel of Ti (Nr. 60) at Saqqara », *GöttMisz* 155, 1996, p. 44-45-78 et p. 46, fig. 9 (78).

[13] Ng, H. 2000. "Malapterurus electricus" (On-line), Animal Diversity Web. http://animaldiversity.ummz.umich.edu/site/accounts/information/Malapterurus_electricus.html.

[14] Voir fig. 2 et 3.

[15] Cl. GAILLARD, *Recherches sur les poissons représentés dans quelques tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, *MIFAO* 51, 1923, p. 75-78 (77). Je tiens à remercier Mme M. Erroux-Morfin d'avoir attiré mon attention sur cet ouvrage.

avant, sa peau revêt une couleur brun gris, voire bleue, marbrée, semée de petites taches noires foncées sur le dos et les côtés, sa marque distinctive par excellence [16].

Dans l'hypothèse où le *Malapterurus electricus niloticus* serait identifié au poisson-chat figurant dans la composition du nom royal sous ses différentes représentations, il serait alors à lire *ꜣb*(*w*), « le tacheté » comme le préciserait, en relation graphématique complémentaire, le signe bilitère  *ꜣb*.

Quoi de plus naturel alors, au vu de son comportement particulièrement belliqueux et de la caractéristique de sa peau le rapprochant d'un félin, que l'on ait voulu utiliser ce type de poisson-chat particulièrement agressif [17] plutôt que l'*Heterobranchus* comme le proposait Cl. Gaillard [18] ou le *Clarias* pour transcrire le nom royal d'un des tout premiers souverains de l'Égypte dynastique, l'Horus *Ab* / *Ab Hor*, « le Désiré / le Souhaité d'Horus » ?

On ne manquera pas de mettre en parallèle les mœurs particulièrement belliqueuses de ce poisson-chat électrique, ce « Silure tacheté », avec la renommée guerrière de ce souverain, le « Désiré d'Horus » [19], notamment la fulgurance de l'attaque qu'il mena dans le Delta et de la victoire sans précédent qu'il consigna entre autres sur la fameuse palette retrouvée par Quibell [20] parmi les nombreux objets votifs du temple de Hiéraconpolis et qui fait partie des pièces destinées à constituer la mémoire historique de la période thinite et de l'Égypte pharaonique [21].

---

[16] G. SAINT HILAIRE, *Description de l'Égypte*, *Tome 24. Histoire naturelle - Zoologie* -, Paris, 1829 (2nde éd.), p. 302 de même que Cl. GAILLARD, *op. cit.*, p. 76, fig. 44 ainsi que J. DAGET, J.R. DURAND, « Poissons », dans J.R. Durand, C. Lévêque (éd.), *Flore et faune aquatiques de l'Afrique sahélo-soudanienne*, *ORSTOM.* 2, Paris, 1981, p. 740 - Famille 18 Malapteruridae - et p. 741, pl. XVIII, fig. 70. On connaît bien sûr d'autres poissons chats tachetés tels que le Coucou du Tanganyika, appelé aussi le Synodonte tacheté (*Synodontis multipunctatus*), qui est un poisson-chat de 30 cm de long à la robe tachetée vivant dans les eaux du lac Tanganyika appartenant au genre Synodontis de la famille des Mochokidés, mais il est peu agressif, se nourrit de jeunes pousses et d'escargots et représente une espèce souvent maintenue en aquariophilie, ou encore le poisson-chat léopard (*Perrunichthys perruno*) à la robe certes évoquatrice, mais évoluant dans les eaux douces du continent sud américain.

[17] I. GAMER-WALLERT, *op. cit.*, p. 117 où l'auteur faisait la remarque suivante « Man beachte, dass er nicht einmal Malapterurus electricus auserwählt hatte, sondern eine harmlose Heterobranchusart ! » tentant de comprendre ce « choix » par l'Horus pour transcrire son nom royal par le biais d'une hypothétique signification religieuse ou même mythologique qui aurait fait de cet *Heterobranchus* un animal sacré.

[18] Cl. GAILLARD, *op. cit.*, p. 59-60. On pourra aussi y constater que l'identification avec l'*Hétérobranchus longifilis* est proposée avec une certaine réserve par l'auteur lui-même.

[19] On notera à cette période fort reculée qu'il semble que l'on soit *souhaité* ou *désiré* par une divinité et non pas encore *aimé* par elle. Bien que déjà attesté sous l'Horus Âha (début Ire dyn.) comme l'indique les empreintes de sceaux-cylindres (P. KAPLONY, *IÄF* III, pl. 41, fig. 140 ; W.B. EMERY, *GT* I, p. 29, fig. 27) provenant du grand mastaba S 3557 à Saqqâra, il semble qu'il faille pourtant attendre la première moitié de la Ire dynastie pour voir apparaître, attesté pour la toute première fois, le concept de la *merout* en relation avec une divinité, dans un anthroponyme féminin, celui de la célèbre reine mère et régente Méryt-Neith – « L'aimée de Neith ».

[20] Voir Fig. 4 ainsi que J.E QUIBELL, *Hierakonpolis I*, *BSAE-ERA* 4, 1900, pl. XXIX.

[21] On notera aussi avec intérêt le poisson-chat de grande dimension porté par deux hommes au cours d'une cérémonie particulière sous le règne de l'Horus *Djer* de la Ire moitié de la première dynastie (W.B. EMERY, *The Tomb of Hemaka*, Le Caire, 1938, p. 35, fig. 8 et pl. 17-18) et celui identifié dans le matériel faunique de Hiérakonpolis, voir S. IKRAM, « The Home of the Giant Catfisch », *Nekhen News* 13, 2001, p. 10.

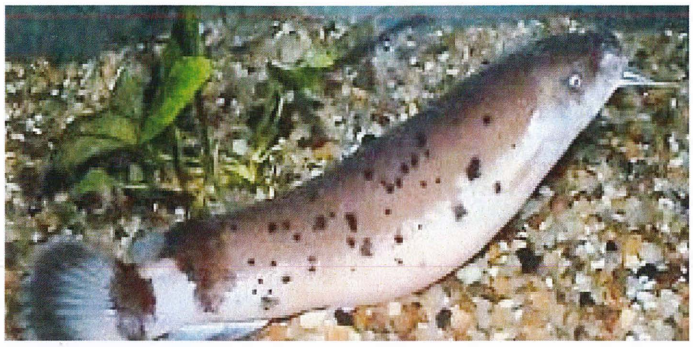


Fig. 1 : Malapterurus electricus ou Silure électrique avec sa peau tachetée (www.PlanetCatfish.com).



Fig. 2 : Détail du nom royal de la Palette dite de « Nâr-mer ». (d'après D. Wildung, *Ägypten vor den Pyramiden*, Munich, 1981, fig. 3)



Fig. 3 : Silure électrique avec ses barbillons et le tacheté caractéristique de sa peau. (www.pescaprofessional.net)

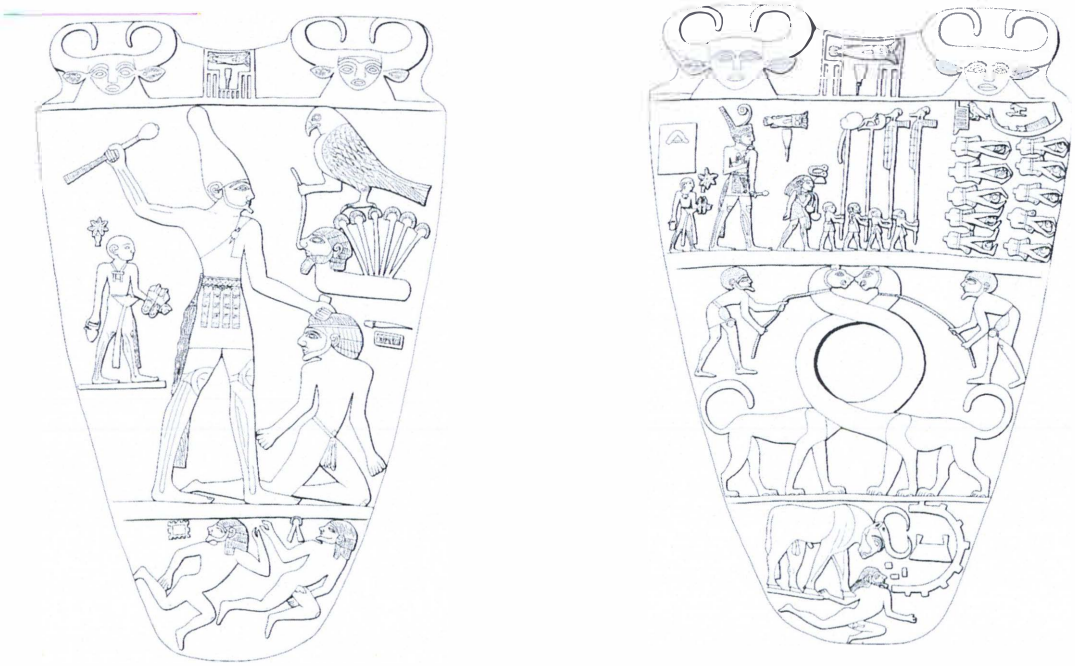


Fig. 4 : Palette dite de « Nâr-mer » : JE 32169 / CG 1471, Musée Egyptien, Le Caire. (D'après B. Kemp, *Ancient Egypt, Anatomy of Civilization*, Cambridge, 2006, p. 84, fig. 27)

Connaissance des animaux dans l'Ancienne Égypte

Alessandro Roccati
Turin

L'ÉCRITURE HIÉROGLYPHIQUE, en tant que miroir de la nature, dresse déjà un inventaire des animaux, bien que le classement opéré dans les listes des égyptologues s'appuie sur des critères modernes. Les Anciens Égyptiens ont eu certes une connaissance assez étendue du monde animalier, fixée avec précision tant sous son apparence figurative que sous l'aspect lexical, complétée par des descriptions éthologiques, dont on relève l'existence par exemple dans les métaphores [1]. Nous connaissons ce monde avant tout par la pratique directe de l'écriture, qui se reflète parfois aussi dans les représentations artistiques, car dans les bas-reliefs de la nécropole memphite on constate un intérêt poussé pour la scène naturelle, rendue par des maîtres artistes jusqu'aux moindres détails. Tout de même des listes classées nous sont parvenues, dans la mesure où celles-ci répondaient à des exigences précises, telle la pancarte des offrandes dans le rituel funéraire concernant les oiseaux comestibles [2]. Cela relève de l'attitude archaïque des hommes, visant à s'emparer de la nature par une description minutieuse, quitte à faire des animaux autant de dieux, comme c'est bien connu dans la religion égyptienne.[3] Il faut également souligner le rôle, sans doute très ancien, que joue l'onomatopée dans l'appellation de maints animaux dans la langue égyptienne, comme pour l'âne (*ꜥȝ* : « i'a(r) »), le chien (*jw* : « aw »), le mouton (*bȝ* : « be(r) »), le chat (*mjw* : « miaw »), tandis que plusieurs animaux du désert sont nommés sur une base « ma(r) » , aussi différents que le lion ou l'antilope (*mȝỉ* : *mȝ*), ou encore la girafe (*mymy* : « mama » ?) [4]. Il n'en demeure pas moins que certains noms d'animaux sont des survivances, comme celui de l'éléphant (*ȝbw*, à prononcer approximativement « libou », qui renferme la même racine qu'« é-léph-ant », cf. l'accadien *pilou*) réduit à désigner surtout l'ivoire ; ou l'hippopotame (*db*) dont le nom est à rapprocher du mot arabe pour « ours » *dubb* ; tandis que d'autres arrivent de l'extérieur, tel le cheval (*ssmt*, tiré du pluriel d'un mot hourrite).

Par la suite, tant au niveau figuré qu'au niveau lexical, on constate une tendance à regrouper les animaux concernés par catégories, comme les oiseaux, les bovins… À cet égard, les représentations figurées élargissent le cadre jusqu'aux poissons et aux insectes, en ajoutant les noms aux reproductions détaillées, ce qui permet des identifications exactes quand il y a lieu. On n'oubliera pas les momies, qui nous ont transmis une véritable arche de Noé. Il va sans

---

[1] H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen*, Leipzig, 1924 (réimprimé Darmstadt 1983). Noter par exemple les métaphores royales dans la stèle "poétique" de Thoutmosis III : taureau, lion, crocodile, chacal.

[2] H. JUNKER, *Giza* II, Vienne, 1934, p. 155 : *r, ṯ(rp), smn, zt, s(r), mnwt*. On peut ajouter ici la liste de plusieurs espèces de bovidés, oiseaux et poissons du P. Chester Beatty IV r° 8,7 sq.

[3] H. TE VELDE, « A few remarks upon the religious significance of animals in ancient Egypt », *Numen* 27, 1980, p. 76-82.

[4] J. YOYOTTE, « Des lions et des chats », *RdE* 39, 1988, p. 155-178 (157) ; Ch. WOLTERMAN, « On the Names of Birds and Hieroglyphic Sign-List G 22, G 35 and H 3 », *JEOL* 32, 1991-1992, p. 120-121.

dire que le monde animal subissait beaucoup moins de contraintes pour sa représentation que celle de la société humaine.

Les connaissances lexicales permettent enfin de retracer le rôle des animaux dans les textes, qui fourmillent de citations de ces êtres aux niveaux graphique et linguistique, voire sur les plans symbolique et factuel [5]. Dans la pensée scientifique il faut envisager des recueils semblables au traité d'ophiologie, que nous a conservé un papyrus de la Basse Époque [6]. Il n'était sans doute pas le premier, même s'il est difficile de spécifier en amont l'ampleur d'une telle littérature, qui débute avec les observations de la nature dans la Chambre des Saisons du temple solaire de Nyouserrê [7], et comprend un traité vétérinaire déjà au Moyen Empire, tandis que l'anatomie comparée est également présente pour le moins au niveau des signes graphiques, en échangeant les parties du corps humain avec celles de certains animaux.

On peut déceler des indices qui révèlent l'existence de multiples modes de classement au fil des siècles. La majorité des animaux sont rangés en quatre catégories dès le début du Moyen Empire : selon qu'ils possèdent une corne (*ꜥb*), un sabot (*wḫm*), une plume (*šwt*) [8], ou une écaille (*nšmt*) [9]. Cette organisation administrative concerne l'utilisation que l'on peut faire des animaux au service et pour la nourriture des êtres humains. Ils sont soumis à l'autorité de personnages qui s'occupent de leur gestion. Cependant, l'ordre dans lequel ils sont cités rend évidemment compte aussi d'une hiérarchie.[10] On retrouve cet ordre parmi des sources qui visent à synthétiser la totalité des vivants : depuis les dieux et les hommes jusqu'aux vers (ou serpents), suivis des oiseaux et des poissons. Le magicien menace de tuer tous ceux qui habitent l'univers, c'est-à-dire le ciel, la terre, la mer, en décrivant, dès le XIII[e] siècle av. J.-C. l'ensemble des créatures par rapport à l'organisation du monde. Mais, pour lui, le ciel est peuplé uniquement d'étoiles, équivalant aux dieux ; le sol (fertile : *jwtn*) est laissé aux hommes, tandis que le désert aride est pour les animaux (*tp-n-jꜣwt*, en copte ⲧⲃⲛⲏ). L'étendue d'eau (mer ou marais) est enfin le domaine des poissons et, dans un manuscrit, des oiseaux aussi [11]. Cet ordre paraît relever encore de l'organisation des êtres établie antérieurement.

Tout en reconnaissant – par son étendue et sa richesse – la valeur de la documentation égyptienne, on peut proposer des comparaisons avec d'autres civilisations, avec lesquelles on ne saurait exclure qu'il ait existé des contacts. Ces remarques se situant sur un terrain

---

[5] Voir p. ex. B. VAN DE WALLE, « La tortue dans la religion et la magie égyptiennes », *La Nouvelle Clio* 5, 1953, p. 173-189 ; J. LECLANT, « La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen », dans M.B. de Boer, T.A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* II, *EPRO* 68/2, 1978, p. 565 ; E. WINTER, U. WINTER, « Von der Ununterscheidbarkeit der Geschlechter. Der Geier im Flug durch die Jahrtausende », dans *Viribus unitis : Österreichs Wissenschaft und Kultur im Ausland : Impulse und Wechselwirkungen,* Vienne, 1996, p. 523-537.

[6] S. SAUNERON, *Un Traité égyptien d'ophiologie : papyrus du Brooklyn museum n° 47.218.48 et .85*, *BiGen* 11, 1989.

[7] E. EDEL, St. WENIG, *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-User-Re*, *MÄS* 7, 1974.

[8] La liste lexicale de la pancarte donne un classement dans une optique alimentaire, qui se remarque par l'abondance des oiseaux, dont plusieurs canards (*r, ṯrp, ḫt-ꜥꜣ*) et des pigeons. Il s'agit d'une liste d'animaux « à plumes ».

[9] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom. A Social and Historical Analysis*, *ProbÄg* 12, 1998, p. 265.

[10] D. MEEKS, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne», dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum, recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 5, 2012, p. 517-543.

[11] A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *AnOr* 56, 2011, p. 106 cf. p. 135.

linguistique, dans des environnements et des milieux éloignés, peuvent donner un aperçu fournissant une clé de lecture à travers une terminologie assez confuse, où il demeure difficile de saisir une logique rationnelle.

Une opposition entre animaux sauvages et apprivoisés, *ferae* et *pecora*, semble caractériser l'environnement méditerranéen, tels *ꜥwt*[12] et *mnmnt,* par delà les emplois variés de ces termes [13]. L'expression *ṯz mnmnt ꜥwt nbt*, qui rappelle la Genèse, se retrouve au tombeau de Pétosiris (IV[e] siècle av. J.-C.) [14].

Du point de vue linguistique on pourrait y voir encore un exemple de l'opposition archaïque entre les domaines du sacré et du quotidien, voire des mots chargés d'une valeur performative ou active, et des mots dépourvus d'une surdétermination et appartenant à la vie courante [15]. Je suppose que la même dualité linguistique (dynamique : statique) est à l'origine de doublets qui ont développé par la suite une série de sens dérivés : p. ex. *kꜣ* que l'on traduit par « taureau » pour signifier tout genre de « puissance », vis-à-vis de *jḫ*, avec son féminin *jḫ.t*, qui est rendu dans nos langues par « bœuf » ou « vache ». D'un autre côté, la nature humaine réunit des composantes que l'on peut attribuer aux poissons et aux oiseaux [16] : l'énergie (*bꜣ*) est un oiseau, le cadavre (*ḫꜣt*) est un poisson. Le magicien menace de les détruire tous les deux [17].

Pour les animaux dangereux, on observe une séquence ordonnée dès une haute époque : crocodile, lion, serpent, qui se retrouve depuis les malédictions jusqu'aux remèdes médicaux ou magiques du Moyen Empire (excrément ou graisse desdits fauves). D'après le P. Ramesseum V, on peut tirer de l'huile (graisse) *mrḥ.t* de l'hippopotame, lion, âne, crocodile, rat, gecko et serpent [18]. Par ailleurs, on utilise les excréments de crocodile, lion, homme, chien, porc, mouton, âne et serpent. En tête sont placés les animaux les plus dangereux ou difficiles à trouver, et on remarque l'absence de bovins et d'oiseaux.

---

[12] Cf. l'étude de D. Meeks citée à la note 10. Pour la signification d' « animaux sauvages (non apprivoisés) » de ce terme, voir aussi Chr. THIERS, « Quelques observations zoologiques et éthologiques du lion d'après les textes des gargouilles d'Edfou », dans W. Weitkus (ed.), *Diener des Horus, Festschrift Kurth, Aegyptiaca Hamburgensia* 1, 2008, p. 251-263 (p. 252).

[13] E. LAROCHE, dans Y. Bonnefoy *et al.*, *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique* I, Paris, 1981, *s. v.* « Animaux », p. 26-28 : « Le zoomorphisme en Anatolie hittite. L'"être vivant" (*huitar*) se divise en deux parts, la faune sauvage (*suppal*) et le bétail domestique (GUD.UDU "bovins et ovins" *etc.*) ; comparer le latin *ferae* opposé à *pecora.* C'est une conception de chasseurs agriculteurs. Or, seuls les fauves (*suppala*) appartiennent au monde sacré : *suppal* dérive de *suppi* 'tabou'. L'animal de la ferme appartient à la société des hommes, les bêtes à celle des dieux ». Pour l'opposition entre les animaux sauvages et les animaux domestiques dans la culture indoeuropéenne, voir Th.V. GAMKRELIDZE, V.V. IVANOV, *Indoeuropean and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-Language and a Proto-Culture*, 2 vol., trad. J. Nichols, Berlin, New York, 1995, p. 387. Aristote oppose les animaux ἥμεροι « domestiques » à ἄγριοι « sauvages ».

[14] Chr. LEITZ *et al.*, *LGG* VII, 493b = G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris*, *BiEtud* 29/2-3, rééd. 2007, p. 33 (n° 60) et pl. 22.

[15] A. ROCCATI, « Lessico dinamico nell'egiziano antico », dans A.M. Verhoogt, S.P. Vleeming (éd.), *The Two Faces of Graeco-Roman Egypt. Greek and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman*, *P.L.Bat.* 30, 1998, p. 87-92.

[16] D. KLOTZ, « Fish at Night and Birds by Day », *ZÄS* 135, 2008, p. 136-140. Cf. Chr. DESROCHES NOBLECOURT, « Poissons, tabous et transformations du mort. Nouvelles considérations sur les pèlerinages aux villes saintes », *Kêmi* 13, 1954, p. 33-42.

[17] Par ex. P. Chester Beatty V, v° 5, 3 ; P. Brooklyn x+XVI 6 : J.-Cl. GOYON, *Le rituel de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn. Papyrus Wilbour 47.218.138*, *SSR* 5, 2012, p. 114 § 50.

[18] J.W.B. BARNS, *Five Ramesseum Papyri*, Oxford, 1956, p. 31 et pl. 21.

Ailleurs, c'est le mouvement qui peut être critère d'observation des êtres, selon qu'ils utilisent des pieds pour se déplacer (quadrupèdes et bipèdes), ou bien des ailes (oiseaux : « ceux qui s'envolent et se posent », *pꜣyt ḫnnt* : latin *volucres*, reflété dans le même domaine méditerranéen) [19], ou encore sans pattes (serpents). L'intérêt de ce système, assez répandu pendant le Nouvel Empire, c'est son épanouissement à travers tout le monde indoeuropéen. Il apporte un classement d'ordre descriptif-performatif, qui entre en concurrence avec la création des noms d'objets et des catégories correspondantes.

Il s'ensuit cette manière de désigner les animaux : *dgꜣ nb ḥr rdw.f* « tout ce qui est nu-pieds » [20]. Ainsi le chef libyen qui s'enfuit déchaussé se comporte en animal [21], tels les ennemis en fuite *jfd m dwn mj hꜣrt nt ꜥwt ḫꜣst* « personne ne se tourna pour regarder, mais ils partirent à quatre jambes tout-à-fait, comme un troupeau d'animaux sauvages » [22]. Suivant les changements dans la société humaine, il y eut des vues différentes selon les époques aussi vis-à-vis des animaux.

On tiendra compte encore de l'utilisation de noms d'animaux pour l'onomastique humaine : (en italique ceux qui sont aussi féminins, soulignés ceux qui sont seulement féminins) bouc, cabri, *chat,* chienne, colombe, corne, crocodile, grenouille, *hippopotame,* hirondelle, hyène, *lion, loup,* oie, silure, *singe,* souris, têtard, veau. Là encore le choix des animaux n'est pas anodin.

*

* *

Ces quelques remarques aident peut-être à comprendre par quel parcours la conception d'« animal » a pris forme dans la pensée humaine : ce n'est pas le moindre avantage d'une documentation aussi riche que celle fournie par l'Égypte pharaonique.

[19] A. ROCCATI, « A proposito di bipedi e quadrupedi », *RSO* 65, 1992, p. 339-340. Cf. M.S. RAGGI BRAGHI, « Ie. **per*- "volare" nelle lingue anatoliche », *OrAnt* XXVIII, 3-4, 1989, p. 201-211 : une relation avec ég. *pꜣi* « prendre son vol » a été remarquée par F. KAMMERZELL, « Old Egyptian and Pre-Old Egyptian. Tracing linguistic diversity in archaic Egypt and the creation of the ancient Egyptian language », dans St.J. Seidlmayer (ed.), *Texte und Denkmäler des ägyptischen Alten Reiches,* Berlin, 2005, p. 165-247 (p. 220).

[20] *Urk*. IV, 2010, 8.

[21] A. ROCCATI, « Note lessicali sulle biografie egiziane », *RSO* 47, 1974, p. 149-159 (159).

[22] *Urk*. IV, 697, 14. La traduction de Helck (Berlin, 1961) est fautive.

Élien et les scorpions d'Égypte [*]

Frédéric Rouffet

LABEX Archimede – UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier 3, Montpellier, France

DANS SON OUVRAGE intitulé *La personnalité des animaux*, Élien mentionne à diverses reprises le scorpion égyptien et son comportement. Il est alors légitime, comme cela peut souvent être le cas avec les auteurs classiques, de se demander comment les informations dont il dispose lui sont parvenues : s'agit-il d'une transmission directe ou bien d'indications qui lui ont été rapportées ? Prenant exemple sur un ouvrage récemment dédié à Hérodote et au livre II de son *Enquête* [1], il nous a paru intéressant de confronter les textes égyptiens aux descriptions d'Élien afin d'appréhender un animal égyptien à travers le prisme d'un auteur ancien.

Il ne sera pas ici question d'analyser l'ensemble des éléments relatifs aux scorpions présents dans l'ouvrage d'Élien ; le choix a été fait de se concentrer sur les propos qui trouvent un écho au sein de la littérature égyptienne [2].

Les différentes espèces de scorpions

Dans son livre VI, au paragraphe intitulé *Sur les scorpions et leur reproduction*, Élien recense, avec prudence, les différentes espèces de scorpions connues à son époque :

> « D'après mes informations il en existe onze genres : il y en a un blanc, un deuxième qui est rouge, un autre qui est de couleur de fumée, et puis encore un noir. J'ai appris qu'il y en avait aussi un vert, un autre pansu, et un autre qui ressemble à un crabe. Mais la tradition veut que le plus féroce soit celui qui est écarlate » [3].

Il est intéressant de noter que, si le chiffre onze est avancé, la description n'en livre que huit, sans indiquer de localisation précise pour chacune des espèces recensées. Une description de

---

[*] Ce travail s'inscrit dans l'axe thématique 4, « représentations symboliques », du programme scientifique du Labex ARCHIMEDE, programme « Investissement d'Avenir », ANR-11-LABX-0032-01.

[1] L. Coulon, P. Giovannelli-Jouanna, Fl. Kimmel-Clauzet (éd.), *Hérodote et l'Égypte. Regards croisés sur le Livre II de l'*Enquête *d'Hérodote*, *CMO* 51, *Litt.* 18, 2013. P. Giovannelli-Jouanna indique de fait dans l'introduction que « la finalité de ce volume est de proposer une nouvelle approche scientifique (…) sur divers aspects du Livre II » (p. 11). Elle ajoute que « le rapprochement du texte hérodotéen et des sources égyptiennes permet ainsi de mieux appréhender les modalités de narration et de description de l'auteur, ainsi que les choix opérés par lui dans la matière dont il dispose » (*ibid.*).

[2] Les éléments présentés ne suivent pas l'ordre des livres du recueil mais ont été regroupés par thématiques.

[3] ÉLIEN, *La personnalité des animaux. Livres I à IX – Traduction et commentaire par A. Zucker*, 2e tirage, Paris, 2004, p. 151 [livre VI, 20] (abrégé par la suite *La personnalité des animaux* I-IX). Pour le second volume, *La personnalité des animaux. Livres X à XVII*, l'abréviation retenue sera *La personnalité des animaux* X-XVII. Pour le texte original, on se réfèrera à ÆLIAN, *On the Characteristics of Animals (translated by A.F. Scholfiled)*, 3 vol., *LCL* 446, 448 et 449, 1958 (réimpr. 1971).

ce genre se rencontre également dans les textes égyptiens où la couleur et l'aspect de la peau permettent de décrire l'adversaire – animal dangereux, venimeux ou venin personnifié – contre lequel on lutte.

Ainsi, dans la première formule du Pap. Genève MAH 15274, par cinq fois au moins – peut-être six, mais la fin du texte est en lacune –, le ritualiste énonce la phrase suivante :

 , *j.ḥr=ṯ tz mtw.ṯ gm=j rn=ṯ r jwn=ṯ*, « tu t'arrêteras, le venin, car c'est grâce à ton aspect (*jwn*) que j'ai pu deviner ton nom » [4].

S'ensuit chaque fois la mention de l'adversaire contre lequel le magicien va lutter : la larve d'un animal rampant (*fnw n*(*y*) *ḫfzw*), un chien (*jwjw*), un homme (*rmṯ*) et un crocodile (*msḥ*). Il faut d'emblée garder à l'esprit que le terme *jwn*, comme le vocable *jnm* par la suite, sont les deux substantifs qui approchent au plus près notre notion de « couleur » [5].

Une telle catégorisation par l'apparence se retrouve également dans le papyrus New York BM 48.218.48 & 85, connu sous l'appellation de *Traité d'ophiologie*. Sont en effet recensés dans ce long texte de nombreux animaux venimeux, principalement des serpents, dont la couleur constitue l'un des éléments pertinents dans la catégorisation qui en est faite. En voici quelques exemples :

 , *jr gzny km pw r-ḏr=f*, « quant au serpent *gany*, il est entièrement noir » (r° 1, 16) [6].

 , *jr kz-n-ʿm wnn=f mj <jwn> n*(*y*) *pʿr tp=f ʿz nḥb.t=f ḥ*(*w*)ʿ *sd=f mj sd n*(*y*) *pnw*, « quant au serpent *kaenâm*, il est semblable à <la couleur> d'une caille, sa tête est grande, sa nuque courte et sa queue est semblable à la queue d'une souris » (r° 1, 19) [7].

 , *jr ḥnp*(*.t*) *dšr*(*.t*) *wnn=s ḥḏ r-zw=s jnm dšr ʿz ḥr jz.t=s*, « quant au serpent *hénep* rouge, il est blanc sur toute sa longueur et la peau de son dos est majoritairement rouge » (r° 1, 25) [8].

Force est de constater, cependant, qu'aucun scorpion n'est décrit dans ce papyrus et qu'aucun autre texte de l'Égypte ancienne ne semble mentionner la couleur d'un scorpion [9]. La description d'Élien n'est pour autant pas dénuée d'intérêt puisque Prosper Alain, lors de son voyage, indique que « les scorpions qui naissent en Égypte sont blanchâtres ou verts et trois fois plus grands que ceux de chez nous » [10]. Or, ces deux couleurs sont justement citées par

---

[4] Pour une traduction intégrale du texte, cf. A. MASSART, « The Egyptian Geneva Papyrus MAH 15274 », *MDAIK* 15, 1957, p. 174-181 et pl. XXIV-XXXV.

[5] Voir à ce propos B. MATHIEU, « Les couleurs dans les textes des Pyramides : approche des systèmes chromatiques », *ENiM* 2, 2009, p. 25.

[6] Cf. S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N^os 47.218.48 et 85*, *BiGen* 11, 1989, p. 10.

[7] *Ibid.*, p. 13.

[8] *Ibid.*, p. 19-20. Litt. « sa peau/couleur est rouge grandement sur son dos ». La traduction est difficile et S. Sauneron propose « il a des tâches rouges en abondance sur son dos » en mettant en avant une opposition entre la couleur de base de l'animal est son aspect tacheté (p. 20 , n. 3).

[9] Le début du traité d'ophiologie étant manquant, treize animaux venimeux nous sont inconnus. Le terme permettant de les désigner est *ḫfzw*, « celui qui rampe », terme générique englobant les animaux qui se déplacent proches du sol. Il n'est donc pas impossible d'envisager que parmi ceux-ci figurent des scorpions.

[10] Cf. Pr. ALAIN, *Histoire naturelle de l'Égypte par Prosper Alain (1581-1584) traduite du latin, présentée par R. de Fenoyl et annotée par R. de Fenoyl et S. Sauneron*, *Voyageurs* 20/2, 2^e éd., 2007, p. [395] (= p. 205, § Deux espèces de scorpions). Les scorpions égyptiens sont, en effet, bien plus imposants que leurs homologues français.

l'auteur classique. La recension qu'il fait des scorpions connus à son époque pourrait donc comprendre, au moins, deux espèces de scorpions égyptiens.

Anatomie et comportement du scorpion

Outre leur couleur, Élien précise – dans le même paragraphe que précédemment – avoir eu mention d'un scorpion « qui avait sept vertèbres » [11]. Ce chiffre n'est pas sans rappeler la symbolique du chiffre sept dans la pensée égyptienne [12]. Pourtant, c'est l'association avec les vertèbres qui prend ici tout son sens. Deux textes magiques égyptiens font état des vertèbres (*ṯs.wt*) d'un scorpion :



šp=t wḥꜥ.t [...] *ɜw.t jɜ.t ꜥšɜ.t ṯs.*[*w*]*t*, « tu t'écouleras, scorpion *ouhât* […] (toi) dont le dos est long et les vertèbres nombreuses » (P. Chester Beatty VII, r° 1, 4) [13].


ꜥḥꜥ 2-sp tɜ nty 7 ṯs.wt m (*j*)*ɜ.t=s*, « arrête-toi (bis), toi qui as sept vertèbres dans/sur le dos » (P. Turin ME CG 54051, v° 2, 3) [14].

Les Égyptiens, observateurs, avaient noté que la cage thoracique du scorpion, le *mésosoma*, est habituellement constituée de sept plaques chitineuses dorsales [15].

Élien liste également plusieurs spécificités relatives aux scorpions, parmi lesquelles le fait que le mâle soit plus agressif que la femelle, qu'il ne ponde pas d'œuf mais accouche de petits êtres vivants ou encore que la chaleur les rend prolifiques [16]. De tels éléments ne se retrouvent pas dans les textes égyptiens. On connaît à tout le moins deux mentions d'une « cachette » de l'animal pendant la journée et de son activité nocturne :


[*ꜥḥꜥ*] *šrj.t 2-sp pr=tj m p.t* [*ḏɜ*]*r.t pr=tj m snṯ*, « [arrête-toi], petite, (bis) (toi qui es) sortie du ciel, scorpion *djaret* sorti de la fondation » (P. Turin ME CG 54051, v° 2, 1-2) [17].


hɜy 2-sp tɜ ḏɜr.t pr(*w.t*) *ḫr tɜ šnḏ.t jwpɜy=s ꜥb ꜥḥꜥ*(*=w*) *tɜ psḥ.t pɜ mnjw m ḫɜw sw sḏr*(*=w*), « descends (bis), scorpion *djaret*, (toi) qui sors de sous l'acacia, dont le dard est dressé, celui qui pique le pâtre durant la nuit alors qu'il est endormi » (P. Turin ME CG 54051, v° 3, 10-11) [18].

---

[11] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* I-IX, p. 152 [livre VI, 20].

[12] Voir, entre autres, J.-Cl. GOYON, « Nombre et univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique », dans A. Roccati, A. Siliotti (éd.), *La Magia in Egitto ai tempi dei Faraoni – Atti convegno internazionale di studi, Milano 29-31 ottobre 1985*, Milan, 1987, p. 57-76.

[13] A.H. GARDINER, *Chester Beatty Gift* I. *Texts*, *HPBM* 3, 1935, p. 56 et *id.*, II. *Plates*, pl. 33-33A.

[14] W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869-1876, pl. CXXXIV (abrégé par la suite *Papyrus de Turin*) ; A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *AnOr* 56, 2011, p. 75 et 168 (abrégé par la suite *Magica Taurinensia*).

[15] Cf. M. VACHON, *Études sur les scorpions*, Alger, 1952, p. 15 : « le céphalothorax, dorsalement, n'est pas segmenté ; il n'en est pas de même de l'abdomen qui compte sept plaques dorsales, les antérieures, étroites, la postérieure rétrécie vers l'arrière en trapèze ».

[16] ÉLIEN, *op. cit.*, p. 151-152 [livre VI, 20].

[17] W. PLEYTE, F. ROSSI, *op. cit.*, pl. CXXXIV ; J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, 1978, p. 77 [107] (abrégé par la suite *AEMT*) ; A. ROCCATI, *op. cit.*., p. 75 et 168.

[18] W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXVI ; J.Fr. BORGHOUTS, *AEMT*, p. 77 [108] ; E. KOLEVA-IVANOV, « L'image du pâtre (*mnjw/nr*) dans les textes magiques du Nouvel Empire », *BIFAO* 106, 2006, p. 177 ; A. ROCCATI, *Magica Taurinensia*. p. 76, 154 et 169.

Le dard du scorpion

Élien mentionne par quatre fois la partie proximale de la queue de l'animal venimeux. Deux d'entre elles peuvent être regroupées puisqu'il y est principalement fait état du venin présent dans le dard :

> « Par ailleurs, j'ai entendu dire, personnellement, que lorsqu'un crocodile meurt il en naît un scorpion ; et l'on raconte que le dard qu'il a au bout de la queue est rempli de venin » [19].

> « Le dard du scorpion présente un léger renflement qui est totalement imperceptible du fait de son extrême finesse. C'est là, dit-on, que le poison se trouve et qu'il est produit ; au moment même où le scorpion pique, le poison est injecté par le dard et se diffuse. Il y a bien une ouverture par laquelle le poison est éjaculé, mais celle-ci n'est pas non plus visible à l'œil nu. Si l'homme crache sa salive sur lui, le dard est émoussé, perd sa vigueur et n'est plus capable de causer une blessure » [20].

Plusieurs points doivent être relevés. Premièrement, le lien entre le crocodile et l'animal venimeux semble davantage renvoyer à une croyance qu'à une réalité concrète. Ensuite, l'anatomie du scorpion a été très bien détaillée puisque la queue de celui-ci présente, après les cinq segments habituels du *métosoma*, une partie nommée *telson* qui renferme une poche de venin qui peut être inoculé à la victime par un aiguillon terminal. Cet aspect n'avait pas échappé aux Égyptiens de l'Antiquité qui nommaient cet aiguillon *ꜥb* – vocable identique à celui qui désigne la corne d'un animal, l'aspect « pointu » justifiant vraisemblablement cette appelation [21].

Les textes magiques parlent ainsi du scorpion comme étant « celui au dard dressé » (cf. P. Turin ME CG 54051, v° 03, 10-11 cité ci-avant), élément qu'il faut écarter du corps du patient :

> 
> *jw nṯr.w* (…) *jw*(*=w*) *r=k dmḏ*(*=w*) (…) *r sḫr bꜣ=k r wbd ḫꜣ.t=k r dr ꜥb=k r ḥsf nrw=k*, « les dieux (…) sont venus contre toi rassemblés (…) afin de renverser ton *ba*, de brûler ton cadavre, d'écarter ton dard et de repousser la terreur que tu inspires » (P. Turin ME CG 54050, v° 5, 6-7) [22].

Un élément du discours d'Élien attire plus particulièrement l'attention, il s'agit de la précision du venin « éjaculé » [23] par le scorpion. La présence de ce vocable n'est pas anodine. En effet, cette mise en parallèle de la semence masculine et de l'élément pathogène à travers un verbe unique n'est pas sans écho dans la littérature égyptienne.

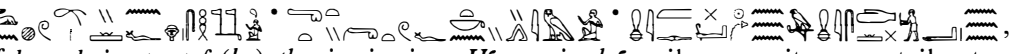
De fait, un même terme sert à désigner le sperme – tant humain que divin – et le venin : il s'agit du vocable *mtw.t*. On conçoit alors l'idée que s'en faisaient les Anciens Égyptiens : tout comme le sperme, le venin est un liquide produit dans un corps vivant et pouvant en être éjecté par le biais d'un membre dressé. De plus, tout comme le sperme permet la création

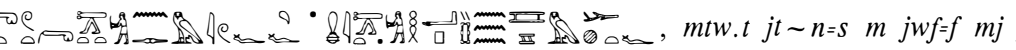
---

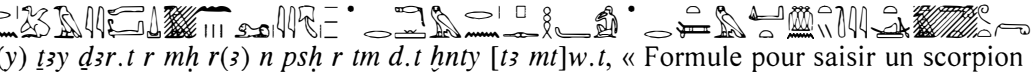
[19] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* I-IX, p. 50 [livre II, 33].
[20] *Ibid.*, p. 224-225 [livre IX, 4].
[21] Pour une liste des termes relatifs à l'anatomie du scorpion, cf. J.Fr. BORGHOUTS, « Lexicographical Aspects of Magical Texts », dans St. Grunert, I. Hafemann (éd.), *Textcorpus und Wörterbuch. Aspekte zur ägyptischen Lexikographie*, *ProblÄg* 14, 1999, p. 149-177. Pour le vocable *ꜥb* comme désignation du dard du scorpion, voir *Wb* I, 173, 12 – 174, 1 et D. MEEKS, *AnLex* 78.0668.
[22] A. ROCCATI, *Magica Taurinensia*, p. 33 et 172.
[23] Le terme grec est ἐκρεῖν, « s'écouler » dans le texte original, cf. ÆLIAN, *On the Characteristics of Animals* II. *Books VI-XI (translated by A.F. Scholfiled)*, *LCL* 448, 1958 (réimpr. 1971), p. 224.

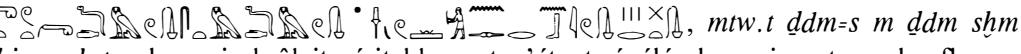
d'un nouveau-né, le venin, son antagoniste, provoque douleurs et, à terme, décès ; la notion de création est donc fortement présente.

Le venin est en effet souvent présenté dans les textes magiques à la fois comme un liquide – alors mis en parallèle avec l'Inondation dont on doit arrêter la progression – et un feu qui se répand dans le corps de la victime. Plusieurs textes peuvent ainsi être mentionnés :

 , *wnḫ ~ n =f ḥr sꜣḥ=j mtw.t=f* (*ḫr*) *tkn jm=j mj gs Ḥꜥpy mj sd ꜥ*, « il recouvrit mes orteils et son venin s'approcha de moi comme le débordement de l'Inondation, comme la rupture d'un canal » (P. Londres BM EA 9997, r° 7, 4-5) [24].

 , *mtw.t jt ~ n=s m jwf=f mj jt Ḥꜥpy m-ḫt=f*, « le venin s'est emparé de ses chairs comme l'Inondation s'empare de ce qui est à sa suite » (P. Turin ME CG 54051, r° 3, 7-8 – *Historiola d'Isis et Rê*, discours du dieu Rê) [25].

 , *R*(ꜣ) *n*(*y*) *tꜣy ḏꜣr.t r mḥ r*(ꜣ) *n psḥ r tm d.t ḫnty* [*tꜣ mt*]*w.t*, « Formule pour saisir un scorpion *djaret*, s'emparer de l'ouverture de la morsure et empêcher que le venin ne se propage (litt. "navigue vers le sud") » (P. Leyde RMO I 349, r° 1, 1-2) [26].

 , *mtw.t ḏdm=s m ḏdm sḫm ~ n=s r nbj.w r ḫ.t*, « le venin brûlait véritablement, s'étant révélé plus puissant que les flammes ou le feu » (P. Turin ME CG 54051, r° 4, 11-12 – *Historiola d'Isis et Rê*) [27].

La « brûlure » infligée par le venin est en réalité l'expression du patient qui décrit au praticien les symptômes dont il souffre après avoir été piqué par l'animal venimeux. Ce symptôme est sûrement à rapprocher du nom du scorpion *djaret* (*ḏꜣr.t*), dont le radical *ḏꜣr* semble être celui de « cuire, brûler » [28].

L'importance du dard du scorpion est telle qu'il se retrouve parmi les éléments propres aux créatures mythologiques composites. Dans sa description de la martichore, qu'il rapproche de l'Inde, Élien indique qu'« à l'extrémité de sa queue est fixé un dard de scorpion qui peut bien dépasser une coudée, et sa queue porte une rangée de piquants de chaque côté. Le bout de sa queue pique mortellement l'homme qui se présente, et le tue instantanément » [29].

De plus, Élien mentionne par la suite : « j'ai eu vent également de rumeurs mentionnant des scorpions ailés et d'autres qui ont deux dards » [30]. Cette précision pourrait surprendre au premier abord, mais l'iconographie égyptienne permet de recenser quelques graphies d'une divinité Isis-Serqet, habituellement représentée par un buste de femme terminé d'un corps de scorpion possédant une double queue :

---

[24] Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, 1999, p. 19 et pl. 6 ; H.-W. FISCHER-ELFERT, *Altägyptische Zaubersprüche*, Stuttgart, 2005, p. 557 et 141 [25].

[25] W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXII ; J.Fr. BORGHOUTS, *AEMT*, p. 52 [84] ; A. ROCCATI, *Magica Taurinensia*, p. 69, 138 et 166.

[26] A. DE BUCK, B.H. STRICKER, « Teksten tegen Schorpioenen naar Pap. I 349 », *OMRO* 21, 1940, p. 56-57 et 60, L'énoncé-titre de cette formule est sensiblement identique à celui de l'ostracon Glasgow HM D.1925.79, cf. A.G. MCDOWELL, *Hieratic Ostraca in the Hunterian Museum Glasgow (The Colin Campbell Ostraca)*, Oxford, 1993, p. 18-19 et pl. XVIII-XIXa.

[27] W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, pl. CXXXIII ; J.Fr. BORGHOUTS, *AEMT*, p. 54 [84] ; A. ROCCATI, *Magica Taurinensia*, p. 70, 143 et 166-167.

[28] Cf. *Wb* V, 526, 1-3 et D. Meeks, *AnLex* 77.5149.

[29] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* I-IX, p. 91 [livre IV, 21].

[30] *Ibid.*, p. 151-152.



Fig. 1 – Stèle Metternich verso, registre XI [31]



Fig. 2 – Stèle Turin ME cat. 3030, côté gauche [32]



Fig. 3 – Stèle Turin ME cat. 3030, pilier dorsal [33]

Mentionnons également la très belle représentation de la stèle d'Horus sur les crocodiles conservée au British Museum de Londres sous le numéro d'inventaire EA 36250 [34]. Relevons que cette particularité physique de l'animal n'est pas propre à l'Égypte ancienne et que les chercheurs contemporains notent également ce détail surprenant [35].

Élien indique enfin que « Pamménès dit dans son ouvrage *Sur les animaux venimeux* qu'il y a en Égypte des scorpions ailés pourvus d'une double queue (il affirme qu'il ne s'agit pas là d'une rumeur dont il se ferait l'écho et certifie que c'est le résultat d'une enquête personnelle) » [36].

Aucune mention d'un tel animal n'est connue au sein des textes égyptiens et l'on pourrait douter de la véracité des propos de Pamménès. L'auteur pourrait en effet décrire un insecte à l'anatomie particulière – de nos jours bien présent en Europe – et dont l'appendice caudal n'est pas sans rappeler celui du scorpion : la *Panorpa communis*, aussi appelée « mouche-scorpion » [37] :

[31] D'après W. GOLENISCHEFF, *Die Metternichstele in der Originalgrösse*, Leipzig, 1877, pl. III.
[32] Détail d'après L. KÁKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museum in Italy (Turin, Florence, Naples)*, *CMT – Seria Prima – Monumenti e Testi* 9, 1999, pl. XXVI.
[33] *Loc. cit.*
[34] La stèle peut être consultée sur le site du musée : http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=101738&partId=1&museumno=36250&page=1 (dernière consultation, février 2015).
[35] Cf. M. VACHON, *Études sur les scorpions*, Alger, 1952, p. 39, fig. 35 et dernièrement H.K. EL-HENNAWY, « Scorpions in Ancient Egypt », *Euscorpius – Occasional Publications in Scorpiology* 119, 2011, p. 1-12 (plus particulièrement p. 11, fig. 17 et 18).
[36] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* X-XVII, p. 180 [livre XVI, 42].
[37] Les données relatives à cet animal ont été recueillies par l'Integrated Taxonomic Information System (ITIS) (cf. http://www.itis.gov/servlet/SingleRpt/SingleRpt?search_topic=Scientific_Name&search_value=panorpa%20communis&search_kingdom=Animal&search_span=exactly_for&categories=All&source=html&search_credRating=All, dernière consultation février 2015). Si cet insecte se rencontre de nos jours en Europe et en Asie, on peut cependant se demander s'il n'a pas pu fréquenter, dans des temps plus anciens, le nord de l'Égypte.

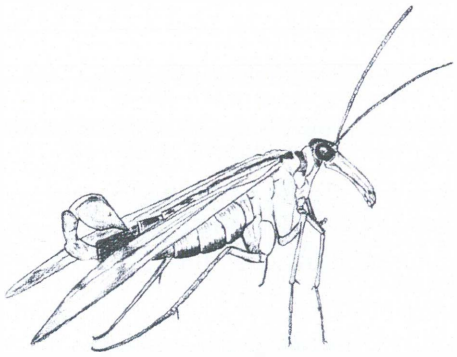


Fig. 4 – Représentation d'une *Panorpa communis* [38]



Fig. 5 – Photographie d'une *Panorpa communis* [39]

Une plante surprenante

Il est un passage de la *Personnalité des Animaux* qui attire tout particulièrement l'attention du lecteur :

> « J'ai aussi lu personnellement chez Théophraste les choses suivantes. Ce grand homme s'intéresse à une plante à laquelle il donne le nom de "tue-femelle" : si on la place sur le dos d'un scorpion et qu'on l'y laisse, ce dernier se dessèche instantanément. Le même auteur dit que cet animal ressuscite pourvu qu'on répande sur lui de l'hellébore blanche. Personnellement, j'approuve la "tue-femelle", mais je désapprouve tout à fait l'hellébore blanche, pour la simple raison que je déteste les scorpions et que j'aime les hommes » [40].

En réalité, la citation d'Élien correspond à un extrait des *Recherches sur les plantes* de Théophraste (IX, 18, 2) qui indique que :

> « La "mort aux femelles", qu'on appelle aussi "scorpion" parce que sa racine ressemble à un scorpion, tue le scorpion sur lequel on la racle ; mais qu'on le saupoudre d'hellébore blanc, il revient, dit-on, à la vie. C'est un poison mortel pour les bovins, le petit bétail, les bêtes de somme, en un mot pour tout quadrupède, qui périssent le jour même si la racine ou les feuilles ont été appliquées sur leur sexe ; on l'utilise en potion contre la piqûre de scorpion. La feuille

[38] D'après Th. LODE, *Les stratégies de reproduction des animaux. L'aventure évolutive de la sexualité*, Paris, 2001, p. 114, fig. 8.9. Je remercie Magali Massiera de m'avoir communiqué cette référence.
[39] D'après le site de l'Encyclopedia of Life (cf. http://eol.org/pages/2870937/overview, dernière consultation février 2015).
[40] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* I-IX, p. 234 [livre IX, 27].

> ressemble à celle du cyclamen et la racine, comme il a été dit, à un scorpion ; celle-ci croît à la manière du chiendent et elle a des nœuds. C'est une espèce des lieux ombreux. Si l'histoire des scorpions est authentique, cela permet déjà de ne pas refuser tout crédit aux autres rapports de ce genre ; mais selon les légendes ne se sont pas constituées sans raison » [41].

L'intérêt de ces deux passages réside non dans l'action que la plante peut avoir sur l'animal venimeux, mais bien dans son nom puisqu'elle est nommée « tue-femelle », ou « scorpion ». S. Amigues propose de l'identifier au doronic d'Orient (*Doronicum orientale* Hoffm.) dont la racine ressemblerait à un scorpion [42].



Fig. 6 – *Doronicum orientale* Hoffm. [43]

Cette désignation fait écho au texte magique de l'*historiola d'Isis et Rê*. En résumé, la déesse Isis désire obtenir un grand pouvoir en obligeant le dieu Rê à lui révéler son véritable nom, source de puissance. Par un stratagème astucieux, elle fabrique un animal venimeux – dont il faut attendre la fin du texte pour apprendre qu'il s'agit d'un scorpion – qui va piquer le dieu créateur. Isis se pose alors comme la seule capable de guérir la victime à la condition expresse que le patient lui dévoile son nom, ce qu'il fera sous l'effet de la douleur croissant provoquée par la piqûre de l'animal [44].

---

[41] Pour le texte grec et sa traduction française, voir Théophraste, *Recherches sur les plantes, tome* V – *Livre* IX. *Texte établi et traduit par Suzanne Amigues*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2006, p. 51.

[42] *Ibid.*, p. 335 (**2 σκορπιος**). Cette plante ne semble pas figurer dans les planches de la *Description de l'Égypte* (cf. http://descegy.bibalex.org/index1.html, dernière consultation février 2015).

[43] Image d'après http://lv-twk.oekosys.tu-berlin.de/project/amanos/plantfamilies/05-Amanos-Compositae.htm, *s. v.* « Doronicum orientale (dernière consultation février 2015).

[44] Pour une bibliographie sommaire de l'*historiola d'Isis et Rê*, voir J.Fr. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *NISABA* 9, 1978, p. 51-55 [84], Fl. ALBERT, *Le papyrus de Turin 1993 : transcription, translittération, traduction* (mémoire de master 2 inédit de l'université Paul Valéry, Montpellier),

Ce texte se termine par la prescription médicale suivante :



Ḏd-mdw ° ḥr twt n(y) Tmw-Ḥr-[Ḥ]knw [3]| *° rpy.t 3s.t ° twt n(y) Ḥr ° sš(w) <m> dr.t n(y.t) ḫry-dm.t ° nsb jn s ° jr mjt.t ḥr stp n(y) p(ɜ)q(.t) ° dw n ḫr[y-dm.t]* [4]| *r ḫḥ=f ° sm pw sm-wḥ^{c}.t ° nḏ [ḥr] ḥ(n)q.t ° jrp r(ɜ)-pw ° sw{r}j jn ḫr[y-dm.t] °* [5]| *n(y).t ḏɜr.t ° smɜ-tɜ-mtw.t pw m-šs-mɜ^{c} ° m ḫḥ n(y) sp*, « Paroles à dire sur une image d'Atoum-Horus-Hékénou, [3]| une statuette d'Isis et une image d'Horus dessinée <de> la main du patient et léchée par un homme. Faire de même sur une bande de lin fin placée sur le patient, [4]| à son cou. C'est une herbe que l'herbe du scorpion *ouhât* : broyer avec de la bière ou du vin et à boire par celui qui a été piqué par [5]| un scorpion *djaret*. C'est ce qui tuera le venin, véritablement efficace, un million de fois » [45].

Ainsi, comment ne pas voir dans l'appellation « tue-femelle / scorpion » de Théophraste la plante *sm-wḥ^{c}.t* du texte égyptien, « l'herbe du scorpion », qui constitue justement un anti-venin ? Cette hypothèse est d'autant plus probable que Théophraste rajoute qu'elle est employée sous forme de potion, ce qui est justement le cas de la prescription clôturant l'*historiola d'Isis et Rê* dans laquelle la plante broyée doit être diluée dans un liquide avant d'être ingurgitée par voie orale.

Il est alors tentant d'envisager que cette connaissance spécifique, peut-être le fruit d'une recherche empirique visant à guérir les effets du venin de scorpion, a pu être transmise depuis l'Égypte jusqu'à l'ensemble du bassin méditerranéen. Pour autant, faute d'arguments supplémentaires à avancer, on se contentera de signaler les similitudes entre ces différents textes.

Isis et les scorpions

En dernier lieu, Élien mentionne les liens existants entre les scorpions et la déesse Isis :

> « Dans la région de Coptos en Égypte, les Égyptiens adorent Isis au cours de différentes cérémonies, et en particulier à l'occasion du culte et du service religieux que lui rendent les femmes qui portent le deuil de leur mari, de leur enfant ou de leur frère. Il y a en ce lieu des scorpions d'une taille immense, dont la piqûre est particulièrement cruelle et l'attaque extrêmement dangereuse car lorsqu'ils piquent la mort est instantanée, et les Égyptiens inventent d'innombrables astuces pour s'en préserver. Pourtant, les femmes en deuil qui dorment par terre auprès de la déesse, qui se déplacent nus pieds et qui se contentent d'éviter de marcher sur les scorpions en question ne subissent aucun mal » [46].

J.Fr. BORGHOUTS, « Trickster Gods in the Egyptian Pantheon », dans St.E. Thompson, P. der Manuelian (éd.), *Egypt and Beyond. Essays presented to Leonard H. Lesko upon his Retierement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University (June 2005)*, Providence, 2008, p. 41-44, P. VERNUS, « Isis et les scorpions : le frémissement littéraire sous le fatras magique », dans J.P. Montesino (éd.), *De Cybèle à Isis*, Paris, 2011, p. 29-37 ; A. ROCCATI, *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*, *AnOr* 56, 2011, p. 68-71, 135-144 et 165-167.

[45] Texte hiéroglyphique transcrit d'après la photographie du papyrus original. Voir également A. ROCCATI, *op. cit.*, p. 71.

[46] ÉLIEN, *La personnalité des animaux* X-XVII, p. 20 [livre X, 23].

Le culte d'une Isis à Coptos est bien attesté, la déesse incarnant le rôle d'épouse et mère du dieu Min [47]. De plus, son rôle en tant que déesse guérisseuse notamment associée aux scorpions est bien connu. Pour ne prendre qu'un exemple, une formule de la Stèle Metternich la met en scène accompagnée de sept scorpions [48] et plusieurs divinités peuvent également être assimilées à Isis sous la forme d'un scorpion [49].

Conclusion

Il est souvent difficile de pouvoir confirmer ou infirmer certains éléments des traités des auteurs classiques, notamment dans le cas de description d'autres cultures. Ce n'est qu'en confrontant les écrits aux sources mêmes qu'il est possible d'établir des rapprochements. Ainsi, dans le cadre de l'étude des scorpions égyptiens, les connaissances rassemblées par Élien font clairement écho aux textes et à l'iconographie égyptienne, qu'il s'agisse de la couleur de l'animal, de ses particularités anatomiques, de sa dangerosité, de son lien avec la déesse Isis ou encore, fait marquant, de la manière de lutter contre les effets de son venin.

[47] Voir entre autres G. NACHTERGAEL, « La chevelure d'Isis », *L'Antiquité Classique* 50/1-2, 1961, p. 591-595 (2. Isis à Coptos) ; Fr. DUNAND, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I. *Le culte d'Isis et les Ptolémées*, *EPRO* 26/I, 1973, p. 143-144 ; Y. KOENIG, *Le Papyrus Boulaq 6. Transcription, traduction et commentaire*, *BiEtud* 87, 1981, p. 77-78, n. (b) et Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 334 (§ 286) ; consulter également L. COULON, « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque », dans L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008*, *RGRW* 171, 2010, p. 121-147.

[48] Cf., entre autres, C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnAeg* 7, 1956, p. 35-43 [Spruch VI] et J.P. ALLEN, *The Art of Medicine in Ancient Egypt*, New York, 2005, p. 60-62 (Story of Isis and the Noblewoman).

[49] Cf. J.-Cl. GOYON, « Hededyt : Isis-scorpion et Isis au scorpion. En marge du Papyrus de Brooklyn 47.218.50 – III », *BIFAO* 78, 1978, p. 439-458.

Animalité de l'homme, humanité de l'animal en Égypte ancienne

Cathie Spieser

Université de Fribourg, Suisse

LA SUBSTITUTION DE L'IMAGE ANTHROPOMORPHE d'un roi à une figure animale remonte à l'iconographie des palettes de l'époque prédynastique et signifiait, de manière emblématique ou symbolique, le caractère exceptionnel de son pouvoir, sa domination ainsi que sa dangerosité potentielle [1] ; d'ailleurs, ce procédé n'était pas seulement réservé au souverain combattant ; il l'était aussi à ses partenaires humains ou divins comme le montrent deux exemples. Dans la « Palette de la Bataille » ou dite aux « Vautours » (British Museum EA 20791), le taureau représente probablement un chef conquérant, tandis que vautours et corbeaux, attirés par la mort et dilacérant les corps des ennemis morts et les dévorant à coups de bec [2], paraissent agir de concert avec le roi. Autre témoignage de la formation de l'État pharaonique, la massue du roi « Scorpion », utilise le vanneau — l'oiseau *rékhyt* — comme un symbole du peuple soumis par le souverain conquérant [3]. Les formes animales des dieux, mais encore, à partir de la II^e^ dynastie thinite, la substitution d'aspects animaux à des parties du corps anthropomorphe de certains dieux et déesses ont joué un rôle similaire [4]. Celles-ci devaient montrer la puissance divine des dieux à travers des capacités, certes connues, mais propres aux animaux et qu'aucun être humain ne saurait égaler : le vol d'un faucon qui gagne les cieux mieux que n'importe quel autre oiseau, la férocité d'un lion ou d'une lionne ou encore la force d'un taureau, figurent parmi les premiers emprunts faits au monde animal pour exprimer la nature des dieux. Ces emprunts que nous relevons dans l'iconographie égyptienne ressortissent, dès les origines de la civilisation égyptienne, à un langage métaphorique. L'animal est avant tout l'expression métaphorique d'une puissance attribuée à un dieu, un pharaon, voire un être humain.

---

[1] Les formes animales ne reflètent pas l'infériorité de la nature humaine par rapport à une supériorité du rôle du roi. Celles-ci sont des composantes d'un langage emblématique dans lequel, par ex. le roi est un lion, qui était lui-même considéré comme le roi des animaux, cf. J. BAINES, *Fecundity Figures*, Warminster, 1985, p. 74 ; *id.*, « Communication and Display: the Integration of Early Art and Writing », *Antiquity* 63, n° 240, 1989, p. 471-482 ; *id.* « Origins of Egyptian Kingship », dans D. O'Connor, D.P. Silverman, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 112 ; M-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, 1988 ; B. MENU, « Enseignes et porte-étendards », *BIFAO* 96, 2010, p. 339-342.

[2] S.H. AUFRÈRE, « Les vétérans de Montouhotep Nebhepetrê. Une garnison funéraire à Deir el-Bahari », *Égypte, Afrique & Orient* 19, 2000, p. 9-16.

[3] À ce sujet, B. MENU, « Enseignes et porte-étendards », *BIFAO* 96, 1996, p. 339-342 ; A. NIBBI, « The *rḫj.t* People as Permanent Foreigners in Ancient Egypt », *DiscEg* 9, 1987, p. 79-96 ; *ead.*, *Lapwings and Libyans in Ancient Egypt*, Oxford, 1986.

[4] Voir notamment les empreintes de sceaux du roi Khâsekhemouy, II^e^ dynastie, provenant d'Umm el-Qaab qui montrent les premiers exemples connus de divinités composites classiques qui associent un corps anthropomorphe à une tête animale : W.M.Fl. PETRIE, *Royal Tombs* II, London, 1901, pl. XXIII.

L'animal « métaphore »

Aussi ne peut-on s'étonner de trouver un emploi métaphorique de la forme animale dans la littérature égyptienne [5], dénotant un usage très large qui peut être tantôt positif lorsqu'il s'agit de décrire la vaillance d'un pharaon, tantôt négatif pour décrire notamment les envahisseurs qui menaçaient la paix en Égypte [6]. L'assimilation de l'animal à l'homme constituait un *topos*, une forme de pensée propre aux Égyptiens [7]. La non-appartenance à la culture égyptienne était exprimée de différentes façons ; l'animal en particulier permettait de dépasser les limites de l'humain. Ainsi, dans l'*Enseignement pour Mérykarê*, l'Asiatique est comparé à « un crocodile sur son rivage » [8] ou à un « oiseau étrange » nichant dans les marécages du Delta [9], et d'une manière générale, l'étranger est assimilé à un animal, souvent un oiseau qui permettait aussi de le connoter socialement : Bédouins et Asiatiques sont des nomades comparés à des migrateurs, qui s'opposent aux Égyptiens, sédentaires [10]. Cependant, au Nouvel Empire, durant l'Époque amarnienne, la diversité ethnique est désormais considérée comme le résultat de la volonté divine d'Aton [11]. Les quatre ethnies symboliques de l'univers – Égyptiens, Nubiens, Syriens, Libyens – sont intégrées à la création divine et ces trois dernières paraissent constituer une « zone liminale », intermédiaire entre le monde égyptien et le chaos environnant. Ce trait relève d'une nouvelle conception de l'univers au Nouvel Empire et nous verrons que celle-ci a mené vers une perception d'un monde qui n'est plus clairement séparé de son environnement, conduisant aussi à une approche plus globale du vivant composé des espèces humaine, animales et végétales [12].

Séparation et inégalités des espèces humaine et animale

Comme le remarquait D. Meeks, il n'existe pas, dans la langue égyptienne, de terme spécifique pour désigner le règne animal, ou encore l'humanité d'une façon globale : celui de *remetj* ne désigne, au mieux, que le peuple égyptien et ses voisins immédiats [13]. Cependant, le genre humain, souvent limité aux seuls Égyptiens, comprend aussi certaines catégories parfois bien intégrées socialement parce qu'elles étaient considérées comme le résultat d'une volonté divine. C'est le cas, par exemple, des individus atteints de certaines maladies, ou encore de nanisme [14]. D'autres « catégories », comme les individus frappés de maladies particulières,

---

[5] A. LOPRIENO, *Topos und mimesis, zum Ausländer in der ägyptischen Literatur*, Wiesbaden, 1988, *passim*.
[6] *Ibid.*, p. 24-34 : par exemple, les Asiatiques sont comparés à des crocodiles, des oiseaux étrangers.
[7] *Ibid.*
[8] P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique,* Paris, 2001, p. 147.
[9] *Prophétie de Néferty*, cf. A. LOPRIENO, *op. cit.*, p. 27.
[10] A. LOPRIENO, *op. cit.*, p. 24 *sq*. Les comparaisons des étrangers à des animaux sont très variées et nombreuses dans la littérature égyptienne ; leur intégration est assimilée à une « domestication ».
[11] E. HORNUNG, *Echnaton. Die Religion des Lichtes*, Zürich, 1995 ; M.-A.BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon*, p. 192. Voir aussi J.-J. CLÈRE, « Fragments d'une nouvelle représentation égyptienne du monde », *MDAIK* 16, 1958, p. 30-46 : sarcophage de la XXX^e^ dynastie avec représentation du monde intégrant une contrée étrangère, la Libye.
[12] P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak : essai d'exégèse*, 2^e^ éd., Le Caire, 2008, pl. XXXB ; S.H. AUFRÈRE, *Le Livre des Rois de la XII^e^ dynastie*, thèse de III^e^ cycle, Paris, 1980, tome 1, p. 307-309, relief du sanctuaire de l'Est, à Karnak.
[13] D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Ch. Malamoud, J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, Paris, 1986, p. 234.
[14] H.-W. FISCHER-ELFERT, *Abseits von Maât, Fallstudien zu Aussenseitern im Altem Ägypten*, Würzburg, 2005, p. 16. Le fait de retrouver certains individus caractérisés physiquement par une maladie reconnaissable, par exemple des individus bossus, montrant des signes évidents laissés par la poliomyélite, ou atteints de différentes

par exemple, des individus atteints de maladies de peau (la lèpre) ou encore d'épilepsie, étaient exclus de la société en raison du danger qu'ils faisaient courir à la communauté [15]. Les Égyptiens distinguaient également différents types d'animaux, classés généralement par leur taille, mais comprenant aussi des animaux néfastes et dangereux, souvent liés à la zone désertique ou encore au Nil. Ainsi, même si les animaux et les hommes étaient issus de la création, ils n'étaient guère égaux au sein de leur communauté respective. Par-delà ces clivages, un lien semble pourtant se dessiner entre les communautés animale et humaine. Les uns comme les autres sont appelés *âout*, terme qui, à l'origine, désigne le petit bétail. S'il prit un sens générique pour désigner les animaux, il pouvait aussi s'appliquer, du moins métaphoriquement, aux hommes, considérés comme le « troupeau du dieu » [16]. Enfin, il est indéniable que les animaux de compagnie bénéficiaient de soins exceptionnels, de sépultures et même d'offrandes funéraires attestant du souhait de les faire bénéficier d'une vie d'éternité aux côtés de leurs maîtres [17]. Ce dernier point semble avoir conduit à une « humanisation » de l'animal dans l'iconographie égyptienne, mais aussi dans les pratiques funéraires réservées aux singes, dont la morphologie s'y prêtait. Mais se peut-il que certains individus fussent demeurés dans une zone incertaine de la création, au risque de se retrouver tantôt côté animal, tantôt côté humain ?

De l'enfant assimilé à un singe aux singes familiers humanisés

Le cas de l'enfant anencéphale momifié dans la position d'un singe, les jambes repliées et les bras non croisés et placés sur les genoux, retrouvé dans une nécropole consacrée à Thot, à Touna el-Gebel, près d'Hermopolis, grand centre religieux consacré à ce dieu, a fait couler beaucoup d'encre [18]. La momie fut retrouvée dans un secteur de la nécropole spécifiquement consacré à des momies de singes [19]. Cette momie est actuellement conservée, ou du moins ce qu'il en reste, à Berlin [20]. Le dessin qu'en fit le naturaliste Geoffroy Saint-Hilaire en 1825, ne paraît laisser planer aucun doute sur le caractère humain de la momie en laquelle il reconnut « une monstruosité humaine » d'un type qu'il avait déjà eu l'occasion d'étudier [21]. Pour les besoins de l'illustration, celle-ci fut démaillotée et, par là-même, rendue fragile [22]. La momie avait reçu une amulette en forme de babouin assis, la plaçant ainsi sous la protection du dieu

formes de nanismes, plaide en faveur d'une acceptation et d'un degré d'intégration de ces individus dans la société égyptienne.

[15] *Ibid*.

[16] D. MEEKS, *op. cit*., p. 236.

[17] *Ibid.* ; M.-A. BONHÊME, A. FORGEAU, *Pharaon*, p. 194-195.

[18] P. CHARRON, « Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire (1772-1844) et l'anencéphalie », *Histoire des sciences médicales* XXXVIII/3, 2004, p. 365-383 ; V. DASEN, A.-M. LEROI, « Homme ou bête ? Le dieu caché de l'anencéphale d'Hermopolis », dans R. Bertrand, A. Carol (éd.), *Le « monstre » humain*, *Imaginaire et société*, université de Provence, 2005, p. 21-44.

[19] Nécropole datant de la XXVI[e] dynastie à l'époque gréco-romaine.

[20] Numéro d'inventaire SMB 724. Son état se serait particulièrement détérioré depuis sa découverte, au point de ne plus permettre de véritable vérification. Seule une analyse ADN permettrait de confirmer le caractère humain de la momie.

[21] É. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, dans J. Passalacqua (éd.), *Catalogue raisonné et historique des antiquités découvertes en Égypte*, Paris, 1826, p. 230. Pour un autre exemple d'érudit dont la curiosité s'est portée sur la tératologie : S.H. AUFRÈRE, « Quelques remarques sur l'édition de l'*Historia Monstrorum* d'Ulysse Aldrovandi (1642) », dans *Histoires de Monstres à l'époque moderne et contemporaine*, *Cahiers KUBABA* X, 2007, p. 35-68.

[22] Une radiographie faite par le musée de Berlin en 1974 est venue confirmer le syndrome qui est associé à une *spina bifida*, c'est-à-dire une colonne vertébrale ouverte, se séparant en deux. Cf. V. DASEN, A.-M. LEROI, *op. cit.*, n. 17.

Thot. Ces adjonctions étaient une pratique courante pour les momies de babouins que l'on pourvoyait volontiers en amulettes diverses, yeux *oudjat*, scarabées, Bès et d'autres objets [23]. Ainsi, nous aurions un cas de momie humaine marquée d'un « stigmate divin » – une maladie génétique – témoignant de l'ambiguïté entre humanité et animalité. En consacrant cette momie à Thot, il est possible aussi que les Égyptiens aient souhaité se prémunir d'un danger potentiel émanent de cet être à l'apparence singulière, possédant notamment un front fuyant et des yeux globuleux. La possibilité que les Égyptiens eussent compris que l'enfant ne possédait pas de cerveau et qu'il fût considéré comme incomplet ou inachevé, reste discutable en raison d'une tentative d'extraction du cerveau par le nez encore visible sur la momie, comme l'avait fait remarquer Geoffroy Saint-Hilaire dans ses comptes rendus [24]. Certes, un enfant décédé, à plus forte raison, un nouveau-né, demeure incomplet dans sa croissance, qu'il soit sain ou atteint d'une difformité, mais sa dépouille est généralement placée dans une nécropole humaine [25]. L'idée de placer l'enfant sous la protection de Thot qui préside à la croissance des plantes et des êtres [26], afin de lui assurer un destin d'éternité, est pertinente, mais le statut présumé — humain, animal… — prêté à l'enfant reste ambigu. Des figurines de Bès placées devant des cercueils de babouins, mais aussi des amulettes de Bès placées dans leurs momies, montrent que ce dieu qui préside aux naissances et aux accouchements était en relation avec Thot [27]. Ainsi l'anencéphale aurait certainement été consacré à Thot en vertu de son caractère simiesque. Cette idée se défend en raison d'un précédent mythologique divin qui expliquerait une telle analogie. En effet, le Papyrus du Delta (pBrooklyn 47.218.84) raconte que Thot lui-même serait né, à la suite d'une fausse-couche, sous la forme d'un fœtus aux traits simiesques, perdu dans l'eau par sa mère, la déesse Horit, fille d'Osiris, violée par Seth, aux étreintes stériles [28]. Ajoutons que dans la nécropole où fut retrouvée la momie de l'anencéphale, près de la galerie C, l'existence d'une chambre pour les oracles du dieu en connexion étroite avec le temple de Thot, plaide, en tout cas, pour une intense activité liturgique [29]. Durant ces rites, Osiris-babouin compte comme une forme de Thot, mais celui-ci était lui-même, par ailleurs, considéré comme un aspect

[23] D. KESSLER, « Forschungsstand bis 1983 », dans J. Boessneck (éd.), *Tuna el-Gebel* I, *Die Tiergalerien*, Hildesheim, Gerstenberg, 1987, p. 56-202 ; *id.*, « Mummified Baboons and other Primates from the Saitic-Ptolemaic Animal Necropolis of Tuna el-Gebel, Middle Egypt », dans G. Grupe, J. Peters (éd.), *Conservation Policy and Current Research*, Documenta archeobiologiae 2, Rahden, 2004, p. 236-242.

[24] P. CHARRON, n. 18.

[25] À ce sujet, C. SPIESER, « Les cercueils d'enfants dans l'Égypte ancienne et tardive », dans Fr. Gusi *et al.* (éd.), *Nasciturus : infans, puerulus. Vobis mater terra. La muerte en la infancia*, SIAP Servei d'Investigacions Arqueològiques i prehistòriques, Barcelona, 2008, p. 513-550.

[26] S.-H. AUFRÈRE, « De l'influence des luminaires sur la croissance des végétaux. À propos d'une scène du papyrus de Nebhepet. Musée de Turin », *Memnonia* VI, 1995, p. 113-121.

[27] D. KESSLER, « Mummified baboons », p. 236.

[28] Je remercie S.H. Aufrère pour cette suggestion, ainsi que pour les références fournies à ce sujet. S.H. AUFRÈRE, *Thot Hermès l'Égyptien. De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, 2007, p. 86 ; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta, MIFAO* 125, 2008, p. 24, § 25 : « Il la viola en s'emparant d'elle, et elle devint enceinte de sa semence qui est (aussi) devenue pour lui "Thot qui sort du front". Puis elle atteignit le moment critique, alors qu'elle n'avait pas achevé cette sienne période (normale). Son œuf ayant été mis à l'eau, l'ibis noir le trouva dans l'eau, sous la forme d'un singe qui n'était pas (entièrement) formé, parmi les écoulements qui lui servaient de protection lorsqu'il était au sein de son œuf, en elle ». Fr. SERVAJEAN, « Lune ou soleil d'or ? (P. Chester Beatty I, r°, 11, 1-13,1) », *RdE* 55, 2004, p. 126-148.

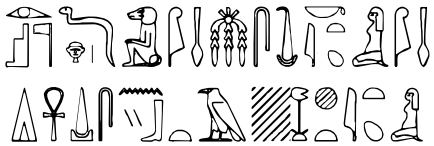
[29] D. KESSLER, « Mummified baboons », p. 236. Voir aussi E. HORNUNG, *Der Ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommen*, Fribourg, Göttingen, 1982, p. 45, 237-239 : Rê ordonne à Thot de le représenter, on doit s'adresser à lui en tant « représentant de Thot ». Je remercie S.H. Aufrère de cette référence.

nocturne de Rê, le dieu solaire [30]. Ainsi Thot était-il fortement lié aux notions de transformation et de renaissance, en réunissant les vertus des deux luminaires. Laissons là ce cas exceptionnel, qui peut être considéré comme symétrique au traitement parfois réservé à des momies de singes familiers.

Inversement, les Égyptiens donnèrent à certaines momies de singe une apparence humaine [31]. Ce sont de petites momies de cercopithèques, animaux familiers et affectueux, dont les Égyptiens appréciaient la compagnie. Un cercueil en bois soigneusement sculpté en forme de cynocéphale conservé au Musée égyptien du Caire, probablement d'Époque gréco-romaine, a révélé une momie de cercopithèque soignée [32]. Elle présente des « jambes » fléchies, des « bras » croisés sur le thorax, une fausse tête humaine habilement modelée et un cou en toile gommée. La radiographie ne révèle que le corps, sans la tête, mais comme il était d'usage pour les êtres humains ayant subi la perte d'une partie de leur corps, les embaumeurs ont pris un soin particulier à reconstituer un cou et une tête en toile gommée [fig. 1]. La position, bras croisés, fait manifestement référence à Osiris. Le socle nomme l'animal et son possesseur :



Fig. 1



Wsjr Ḏ(d)-ḥr mɜʿ-ḫrw msi(w~n) Smnkj.t mɜʿ(.t)-ḫrw dj ʿnḫ wḏɜ snb tɜ[...]*ḫɜḥtj.t*

« l'Osiris Djedher justifié (nom du cercopithèque), né de Smenkit, justifié, doué de vie, force et santé, Ta[…]khakhetit » [33].

[30] À partir de la Basse Époque, les oracles de Thot étaient nombreux à travers l'Égypte ; D. KURTH, « Thot », dans *LÄ* VI, 1986, col. 505-507.
[31] D. KESSLER, « Mummified Baboons », p. 241, fig. 8.
[32] Cl. GAILLARD, G. DARESSY, *La faune momifiée de l'Antique Egypte*, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, Le Caire, 1905, p. 125, pl. LII ; V. LORTET, Cl. GAILLARD, *La faune momifiée de l'Ancienne Égypte*, Archives du Museum d'Histoire naturelle de Lyon, tome 9e-2, Lyon, 1907, p. 33, fig. 97- 98.
[33] *Ibid.*, p. 33-34.

Le singe possédait un nom, Djedher (Téos), associé au qualificatif d'Osiris, justifié, et était promis à une vie d'éternité [34]. Il n'était pas rare qu'un animal de compagnie fût associé au dieu suprême de l'Empire des Morts pour lui assurer un devenir post mortem [35]. De plus, l'inscription évoque une filiation (sans oublier que les animaux de compagnie sont parfois représentés avec leur progéniture). Cette inscription funéraire a été calquée sur le type de formule utilisée pour les humains.

Une autre momie de singe, celle d'un cercopithèque en raison de sa petite taille, conservée au musée du Caire, fut placée dans un cercueil en forme de statue de cynocéphale pourvu d'une cavité à l'arrière [36]. La radiographie révèle que l'animal avait été placé en position allongée, les « bras » croisés sur sa poitrine et les « jambes » étendues, lui donnant ainsi une allure humaine et l'associant à la destinée osirienne. Le démaillottage de la momie a confirmé le caractère animal de la momie, dont le crâne présente un museau aplati et un front fuyant [fig. 2] [37].



Fig. 2

L'aspect « humanisé » que pouvaient revêtir les momies de ces animaux de compagnie appréciés et auxquels on voulait ainsi assurer une vie dans l'au-delà, se retrouve aussi dans les représentations de certaines tombes égyptiennes. Des singes, des chats et des chiens pouvaient recevoir des aspects révélant la marque d'estime et d'affection qu'on leur portait. La chatte du prince Thoutmosis, dont on connaît le magnifique sarcophage en calcaire, datant de la XVIII^{e} dynastie, est qualifiée de bienheureuse (*imakhyt*), mais aussi d'« Osiris Tamyt (La-Chatte), justifiée de voix ». Elle est figurée face à une table d'offrandes sous deux aspects différents : sous son aspect animal, assise, et debout, sous un aspect momiforme, portant un masque funéraire à face de chat, et pourvue d'un corps humain, muni de pieds [38]. Le destin d'éternité de Tamyt et sa résurrection étaient confiés à Isis et Nephthys figurées à la tête et aux pieds du sarcophage, ainsi qu'aux quatre Enfants d'Horus dont les noms étaient inscrits aux angles de celui-ci. Enfin, une chienne dont le cercueil remonte au Moyen Empire, montre que cette pratique d'associer l'animal de compagnie à la destinée osirienne était ancienne ; elle indique des formules funéraires identiques à celles utilisées pour les humains. L'animal avait été, lui aussi, qualifié d'« *imakhyt* auprès du grand dieu (sans doute Osiris), Aya (nom de la chienne) », tandis qu'une formule « Offrande que donne le roi à Osiris » devait permettre à l'animal d'obtenir, pour l'éternité, des offrandes alimentaires [39]. À l'Époque ptolémaïque, tout animal momifié et inhumé dans une nécropole sacrée acquiert le statut d'Osiris [40]. L'homme

[34] On donnait couramment des noms aux animaux domestiques : M. MALAISE, « La perception du monde animal dans l'Égypte ancienne », *Anthropologica* 7, 1987, p. 32.
[35] Voir les exemples cités plus bas.
[36] V. LORTET, Cl. GAILLARD, *op. cit.*, p. 35, fig. 101 et 102.
[37] *Ibid.*, p. 36-8, fig. 103, 104 et 105.
[38] J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte des pharaons au Musée du Caire*, Paris, 1986, p. 99-101, n° 58.
[39] L. LIMME, « Remarques sur un cercueil de chienne », *ChronEg* LX/119-120, 1985, p. 147-151.
[40] D. KESSLER, « Mummied Babboons », p. 235.

n'était donc pas un être privilégié auprès des dieux, mais les animaux connaissaient, eux aussi, une destinée d'outre-tombe que l'homme pouvait garantir par des rites et des pratiques funéraires.

Le cas particulier des singes et des chats « sous » la chaise

La place occupée par les animaux de compagnie sous la chaise a été récemment remise en question [41]. Les animaux seraient non pas « sous » la chaise de leur maître ou maîtresse, mais à côté : il s'agirait d'une convention iconographique née de l'absence de perspective dans l'art égyptien. Certains exemples qui présentent notamment des chevauchements de l'être figuré couvrant les pieds de la chaise, corroborent cette idée, mais cette dernière soulève encore quelques questions [42]. En effet, si l'on observe le corpus des images figurant un animal sous la chaise, on remarquera aussi que certains de ces animaux sont attachés par un lien à un pied de celle-ci, ce qui empêche l'animal d'aller bien loin [43]. Une seconde remarque vaut pour toute personne ayant fait l'expérience d'un chat : on sait que ceux-ci aiment tout particulièrement se tenir à l'abri d'une chaise ou d'autres meubles. Aussi, l'image d'un animal, du moins celle d'un chat, sous une chaise, peut nous sembler aussi plausible que familière. Sans vouloir aller plus avant, l'essentiel à retenir, de mon point de vue, est l'intention de l'artiste égyptien d'utiliser un espace vide pour y figurer l'animal de compagnie, voire certains êtres humains. Sous un angle conceptuel et non visuel − puisque la perspective qui permet la représentation de l'espace ne faisait pas partie des conventions artistiques égyptiennes −, cet espace créé par les pieds généralement léonins de la chaise représente un endroit protégé, un abri à connotation magico-protectrice pour l'animal tant choyé. Les espaces clos dépourvus de lien avec un objet issu de la réalité, tels que les cartouches, ou encore les ovales qui en dérivent et qui sont utilisés dans l'iconographie funéraire pour représenter un cercueil ou un lieu matriciel, possèdent des significations liées à la protection, la fécondité, la renaissance, tout en constituant un espace défensif magique, à valeur apotropaïque [44]. L'espace sous la chaise remplit des fonctions assez similaires : il s'agit d'inscrire un être dans cet espace pour le protéger et/ou pour protéger son maître. Cela est clair dans une scène de la tombe de Ptahhotep à Saqqâra qui, malgré une possible lecture d'un espace « en profondeur » comme l'a suggéré Del Nord, présente un serviteur, figuré à échelle réduite selon les conventions iconographiques habituelles pour indiquer un rapport de hiérarchie, lavant les pieds (géants) de son maître, tandis qu'un autre tient des chiens et un singe en laisse, figurés sous la chaise pour des raisons apotropaïques [fig. 3].

---

[41] DEL NORD, « Under the Chair. A Problem in Egyptian Perspective », dans Z. Hawass, J.H. Wegner (éd.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of D.P. Silverman* II, *CASAE* 39/2, 2010, p. 33-54.

[42] Ceci est très clair dans certaines images, notamment de la tombe de Sennefer, voir R. GUNDLACH *et al.*, *Sennefer. Die Grabkammer des Bürgermeister von Theben,* Mainz, 1988. Cependant, on ne peut exclure que certains chevauchements puissent aussi avoir pour objectif de rompre la monotonie de l'image. Il est bien connu que les Égyptiens étaient familiers des détails pittoresques, cherchant ainsi à éviter la rigidité dans les représentations. Par exemple, un fourré de papyrus possède toujours quelques ombelles pliées ou brisées, etc.

[43] Voir J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, London, 1993, p. 63, tombe de May, XVIII[e] dynastie. On peut ajouter que Del Nord reconnaît que les animaux sont peut-être en partie sous la chaise, *op. cit.*, p. 34.

[44] C. SPIESER, « Cartouche », dans W. Wendrich *et al.* (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, http://www.escholarship.org/uc/item/3g726122. Pour les ovales qui dérivent du motif du cartouche, C. SPIESER, « Eau et lumière dans les temples d'Aton à Akhetaton », dans M. Gabolde (éd.), *Les édifices du règne d'Amenhotep IV-Akhénaton. Urbanisme et révolution*, Actes du colloque Montpellier novembre 2011 (à paraître).

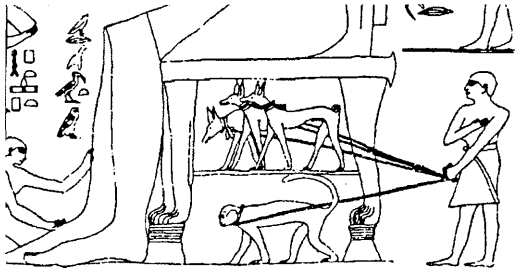


Fig. 3

Un autre espace clos utilisé de manière comparable par les artistes égyptiens est celui des jambes écartées d'un personnage figuré debout dans une nacelle dans la célèbre scène de chasse et pêche : il n'est pas rare de voir cet espace triangulaire utilisé pour figurer l'épouse parfois accompagnée d'une fille ou d'un fils [45].

Un chat sous une chaise est plus souvent figuré de profil, mais durant la XIX[e] dynastie, il pouvait présenter un corps de profil et une tête de face [46]. Dans l'art égyptien, la frontalité est l'un des moyens de signifier la puissance protectrice de l'être représenté, ainsi que son caractère apotropaïque [47]. Nul doute que l'on souhaitait s'assurer de la présence de son animal favori dans l'au-delà, mais celui-ci assure aussi une fonction protectrice pour son maître.

Dans certains exemples, on peut constater que les animaux, chat ou singe, ont reçu des bijoux qui contribuent à leur humanisation : colliers à rangées multiples et boucles d'oreilles pour le chat de Penbouy [fig. 4] ; collier pour le chat de la tombe de Néferrenpet / Kenro [48], collier et bracelets pour le singe de la tombe d'Ibi à Deir el-Gebraoui [49]. De plus, leurs gestes imitent volontiers ceux de leur maître, en particulier lorsqu'il s'agit de singes [50].



Fig. 4

[45] Cette pratique remonte à l'Ancien Empire, où l'espace des jambes pouvait, en outre, recevoir l'image d'un fils accompagné d'un serviteur : N. KANAWATI, M. ABDEL-RAZIQ, *The Teti Cemetery at Saqqara. The tomb of Nikau-isesi*, *ACE Studies* 6, 2000, cf. salle 1, mur est. Pour des exemples du Nouvel Empire : A. GHAFFAR SHEDID, M. SEIDEL, *Das Grab des Nacht. Kunst und Geschichte eines Beamtengrabes der 18. Dynastie in Theben-West,* Mainz, 1991, p. 60-61.

[46] J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, p. 57-59 : exemples dans les tombes d'Ipuy (TT 217), de Penbuy (TT 10), de Djehouti-hirmaktuf (TT 357), ainsi que quelques prototypes plus anciens ayant servi de modèles.

[47] Chr. FAVARD-MEEKS, « Face et profil dans l'iconographie égyptienne », *OLP* 23, 1992, p. 15-36 ; Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, Genève, 2000.

[48] J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, p. 57-59.

[49] N. KANAWATI, *Deir el Gebrâwi* II. *The Southern Cliff*, *ACER* 25, 2007, p. 60 et pl. 75.

[50] J. VANDIER D'ABBADIE, « Les singes familiers dans l'Ancienne Égypte – III. Le Nouvel Empire », *RdE* 18, 1966, p. 143-201, cf. fig. 20, singe imitant un *ba*, et fig 23. Pour un chat levant une patte et imitant ainsi son maître : J. MALEK, *The Cat in Ancient Egypt*, p. 71, relief datant de la XVIII[e] dynastie.

Souvent figurés comme gardiens d'animaux de compagnie, des individus atteints de nanisme peuvent, eux aussi, prendre place dans l'espace entre les pieds d'une chaise. Les nains semblent avoir été des serviteurs appréciés pour leur maîtrise des animaux de compagnie qu'ils dépassent à peine de leur taille [51]. Le récit d'Hirkhouf contient un *topos* : on considérait les nains comme des « objets de divertissement », au même titre que les animaux de compagnie [52]. Du divertissement à la moquerie, il n'y a qu'un pas sans doute aisément franchi ; d'ailleurs, les textes des Sagesses recommandent de ne pas « se moquer des nains » [53]. Néanmoins, les représenter prouve qu'ils n'étaient pas exclus de la société égyptienne. De plus, on leur attribuait paradoxalement une valeur apotropaïque et on les considérait comme des êtres sous l'emprise du divin, incarnant une éternelle jeunesse [54].

Des momies d'animaux de toutes espèces humanisées

Comme évoqué plus haut, à l'Époque ptolémaïque, des cercopithèques pouvaient recevoir une position, voire des traits humanisés, au moment de leur momification afin de les associer encore davantage au dieu Osiris dont ils pouvaient recevoir la qualification. De plus, avant d'être déposés dans les galeries d'une nécropole, les animaux de toutes espèces faisaient l'objet du rite d'Ouverture de la bouche leur conférant le statut d'Osiris [55]. C'est à la XVIII^{e} dynastie qu'un culte voué directement à l'animal, conçu comme un intercesseur auprès des divinités, était apparu en marge des pratiques traditionnelles [56]. Il connut un succès grandissant dans les milieux populaires. Saura-t-on jamais évaluer l'impact qu'ont pu avoir les pratiques funéraires apportées aux animaux de compagnie dans le développement d'un culte de l'animal qui utilisait leurs momies comme intermédiaire ? Les momies d'animaux retrouvées dans les nécropoles qui leur étaient réservées, étaient liées à un culte officiel et organisé couvrant toute l'Égypte, mais il est possible que des animaux de compagnie y furent aussi déposés, à en croire certaines inscriptions retrouvées sur des cercueils, qui mentionnent leurs noms [57]. Comme l'a signalé S. Ikram, il est parfois difficile de distinguer une momie d'animal familier d'une autre, qui aurait une signification purement religieuse. Les momies animales découvertes dans la Vallée des Rois et dans la région thébaine, dans des fosses proches des tombes de leur maître, sont davantage des momies d'animaux familiers [58]. Les procédés de momification restent identiques pour les deux types, seuls quelques indices permettent parfois de les distinguer [59].

---

[51] DEL NORD, « Under the Chair », fig. 11, 12 et 16. J. VANDIER D'ABBADIE, « Les singes familiers dans l'Ancienne Egypte », *RdE* 16, 1964, p. 166-167, fig. 24 et 25.

[52] S.H. AUFRÈRE, « L'énigme du nain, du pied-bot et du bossu dans les tombes de Baqet I^{er} et de Khéty à Beni-Hassan », *BSEG* 23, 1999, p. 11-18.

[53] P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique,* Paris, 2001, p. 324 (*Enseignement d'Amenemopé*, XXIV, 8-20).

[54] D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Ch. Malamoud, J.-P. Vernant (éd.), *Corps des dieux*, Paris, 1986, p. 252 ; C. SPIESER, « Meskhenet et les sept Hathors », dans M. Hennard de la Rochère, V. Dasen (éd.), *Des Fata aux fées : regards croisés de l'Antiquité à nos jours*, Lausanne, 2011, p. 63-92.

[55] D. KESSLER, « Mummified Baboons», p. 235.

[56] *Ibid*., p. 256.

[57] Voir l'exemple fourni plus haut. Voir aussi D. KESSLER, *op. cit*., p. 236.

[58] S. IKRAM, *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt*, Le Caire, New York, 2005, p. 4 : parmi ces momies, on trouve des babouins, ainsi que des chiens.

[59] *Ibid*. : comme par exemple les canines prélevées de leur vivant sur les babouins, qui confirment leur caractère familier.

Momifiées avec grand soin et probablement plus coûteuses, un certain nombre d'entre elles, de la XXVI[e] dynastie à l'Époque ptolémaïque, présentent des traits humanisés. L'animal — un faucon, un ibis, un chat, un chien, un singe — pouvait être momifié dans une position non naturelle : le corps en station debout, pourvu, comme pour un être humain, d'une tête faisant face et d'épaules façonnées artificiellement (cf. Fig. 5 : momie de chien Bruxelles, inv. E 3400) [60].



Fig. 5

Des pieds factices leur sont ajoutés, complétant un aspect quasi humain rappelant beaucoup celui des Enfants d'Horus. Existait-il une relation entre ces momies et les dieux chargés de protéger les viscères ? Cherchait-on à les assimiler à des émanations d'Osiris ? La question se pose. *A priori*, les momies de chats, de singes et d'ibis qui ont reçu ce traitement ne peuvent pas être spécifiquement associées aux Enfants d'Horus. Selon D. Kessler, même si des singes ou des ibis ont pu être sélectionnés comme émanations sacrées d'un dieu local, les nombreuses momies de singes et d'ibis retrouvées dans les nécropoles de Touna el-Gebel ne furent pas spécifiquement vouées à un seul dieu ou à une forme locale de dieu [61]. Comme il l'a constaté, ces mêmes nécropoles, en dépit de la présence d'un sanctuaire local, recélaient toutes sortes d'animaux susceptibles d'être transformés en *ba* de divinités essentiellement solaires, ce qui correspond au fait que la majorité des dieux avaient subi ce processus de solarisation qui débuta au Nouvel Empire, après l'Époque amarnienne [62]. Une simple observation des momies d'ibis de la fin de l'Époque gréco-romaine, par exemple, permet de constater que celles-ci s'ornent de différentes figurations peintes de divinités, telles que Taouret (Thouéris), Horus, Osiris qui leur furent associées, en plus de Thot figuré sous la forme du babouin ou de l'ibis [63].

---

[60] Pour les momies de chats : C. ANDREWS, *Egyptian Mummies*, London, 1994, p. 82, BM EA 37348 (époque romaine) ; St. FLEMING *et al.*, *The Egyptian Mummy, secrets and science*, Philadelphia, 1980, pl. 75, Penn Museum 50-17-1 ; V. LORTET, Cl. GAILLARD, *La faune momifiée*, p. 251-252, fig. 122. Pour les momies de chiens : M.-P. VANLATHEM, *Cercueil et momies de l'Égypte ancienne*, Bruxelles, 1983, p. 52-53, momie E 3400 (ép. Ptolémaïque) ; C. FRANCOT *et al.*, *Les momies égyptiennes des musées royaux d'art et d'histoire à Bruxelles*, Bruxelles, 1999, p. 22-23, fig. 29. Autre exemple de momie de chien humanisée conservée au Field Museum of Natural museum 30040 (époque ptolémaïque). Pour une momie d'ibis humanisée : S. IKRAM, *Beloved Beasts*, 2004, p. 44, CG 29868 : Ibis avec un corps momiforme anthropoïde sans pieds, avec épaules et tête portant une couronne osirienne –double plumes, disque solaire et cornes de bélier- présentée de face ; voir aussi Brooklyn 14655 : momie d'Ibis avec tête couronnée, corps anthropomorphe et pieds.

[61] D. KESSLER, A. EL H. NUR EL-DIN, « Tunal el-Gebel, Millions of Ibises and other Animals », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures*, p. 120-163, et en particulier p. 127.

[62] J. ASSMANN, *Rê und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, *OBO* 51, 1983.

[63] Cl. GAILLARD, G. DARESSY, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, pl. XLVI, CG 29701: babouin à tête surmontée d'un disque solaire; CG 29702 : babouin à tête surmontée d'un disque solaire; CG 29693 : Horus anthropomorphe à tête de faucon surmonté d'un disque solaire. S. IKRAM, *Beloved Beast*, 2004 p. 54-56,

Des dieux à tête de faucon et à oreilles humaines

Des traces de cette humanisation de l'animal se perçoivent aussi au niveau des cercueils. Ceux des animaux présentant des formées élaborées, demeurent exceptionnels [64]. Le secteur consacré aux faucons dans la nécropole de Saqqâra-Nord, a livré un de ces rares témoignages. Il s'agit d'un cercueil de falconidé en bois, anthropoïde et momiforme, pourvu de pieds anthropoïdes, avec une tête de faucon encadrée d'une perruque et pourvue d'oreilles humaines [65]. Ces cercueils montrant l'animal sous un aspect divinisé rappellent fortement ceux des Osiris végétants, qui à partir de la Basse Époque, présentent également le « faucon » anthropomorphe ainsi qu'une tête animale souvent pourvue d'oreilles [66]. L'ajout d'oreilles à un dieu à tête de faucon se manifeste surtout à partir du Nouvel Empire, avec Qébehsénouf, un des Enfants d'Horus [fig. 6]. Certains vases canopes représentent le dieu muni d'oreilles humaines [67]. Ce phénomène est plus répandu à la Basse Époque et à l'Époque ptolémaïque, en particulier dans la statuaire en bronze, où différents dieux à tête de faucon, tels Montou, Khonsou, Rê, Horus, mais aussi les génies de Pé, hiéracocéphales, reçoivent volontiers des oreilles humaines [68].



Fig. 6

CG 29693 et CG 29871. Momie d'ibis avec représentation de Douamoutef : Metropolitan Museum of Art 90.6.109. S.H. AUFRÈRE, « Threskiornis Aethiopicus. Histoire d'un mouvement migratoire de l'ibis dans l'Egypte ancienne », dans M. Mazoyer (éd.), *L'oiseau. Entre ciel et terre. Deuxièmes journées universitaires de Hérisson*, *Cahiers Kubaba,* Paris, 2005, p. 11-14.

[64] Par ex. les cercueils en forme de boîte qui furent couramment utilisés pour les babouins ont été détruits par les pilleurs durant les années 1950-1960, souhaitant récupérer les amulettes et autres objets. Voir D. KESSLER, « Mummified Baboons », *passim*.

[65] S. DAVIES, H.S. SMITH, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara The Falcon Complex and Catacombs*, London, 2005, pl. LXV, p. 128 – FCO 510.

[66] M.J. RAVEN, « Corn-Mummies », *OMRO* 63, 1982, p. 7-38, BM 41553 et BM 41552 associés à Osiris Khentiamentiou, montrent une forme solaire du dieu Osiris, momiforme, à tête de faucon et oreilles humaines, au niveau de son cercueil. Un autre exemple de cercueil de faucon à oreilles humaines daté d'environ 600 av. J.-C. : H. SCHLÖGL (éd.), *Geschenk des Nils, Ägyptische Kunstwerke aus Schweizer Besitz*, Basel, Zürich, 1978, p. 88 et pl. 297.

[67] Pour le Nouvel Empire : Metropolitan Museum of Art, vase canope n° 12.183.1c et Berlin 7186, vases canopes d'Iti, XIX^{e} dynastie. Voir aussi : J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte des pharaons au Musée du Caire*, canopes de Hor, p. 159, fig. 95, XXII-XXIII^{e} dyn. ; canope de Horira, Louvre N 2968, XXVI^{e} dynastie : je remercie Mme Elisabeth Delange, conservatrice et Mme Guillemette Andreu, responsable du Département des Antiquités égyptiennes du Musée du Louvre pour l'autorisation de publication de la fig. 6 ; canopes de Djedbastetfankh, Ashmolean Museum, XXX^{e} dyn. dans P.R.S. MOOREY, *Ancient Egypt*, Oxford, 1970, p. 67, fig. 35.

[68] G. ROEDER, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, 1956, pl. 82 : statue d'Horus Vienne 49, pl. 74: Art institute Chicago 94261 et New York 48.97, dieux hiéracocéphales. J.F. AUBERT, *Bronzes et or égyptiens*, Paris, 2001, p. 440, pl. 24 : Rê hiéracocéphale, XXVI^{e}-XXX^{e} dynasties. K. WEISS, *Ägyptische Tier und Götterbronzen aus Unterägypten*, Wiesbaden, 2012, pl. 5, fig. 92 : âme de Pé, New York BM 37.420, TPl ; pl. 27, fig. 519 à 529 : différents dieux hiéracocéphales dont Horus de Pé, Horus, Khonsou ; pl. 60, fig. 1241, 1239, 1232, dieux hiéracocéphales. Voir aussi *Leben und Tod im Alten Ägypten*, Reichstum für Altertum Leiden (éd.), Leiden,

De rares exemples précurseurs, datant du Moyen Empire, d'un dieu à corps anthropomorphe et à tête animale pourvue d'oreilles humaines apparaissent dans la statuaire du dieu Sobek, provenant du temple d'Amenemhat III, à Haouara [69]. Deux statues montrent ce dieu crocodile sous un aspect d'Horus, comme en témoignent certains hymnes et Textes des Sarcophages [70]. Au Moyen Empire, Sobek est perçu comme le sauveur d'Osiris et devient, comme Horus, « le fils qui écoute son père » et qui accomplit les devoirs d'un fils envers son père défunt, d'où, peut-être, la présence d'oreilles humaines sur la tête animale du dieu [71]. Il est aussi associé directement à Osiris et à Rê [72]. Le dieu Sobek, par le truchement de la figure d'Horus, fut ainsi mis en parallèle avec le roi qui aménagea le Fayoum avec le soutien du dieu.

Les oreilles manifestent la capacité des dieux d'écouter des prières. Celles que nous retrouvons, par exemple, dans les « stèles à oreilles » dont l'iconographie couvre une période allant du Nouvel Empire à la Basse Époque, étaient un élément important et caractéristique des croyances égyptiennes [73]. Elles étaient l'indice magico-religieux par lequel un individu souhaitait s'assurer de l'écoute de sa prière par un dieu. La plupart des grands dieux du panthéon égyptien furent priés d'écouter les prières et Horus était qualifié de « puissant en écoute » (*qm m sḏm*) [74]. La niche oraculaire du temple de Kôm-Ombo montre que le motif des oreilles était encore parfaitement compris et utilisé à l'Époque ptolémaïque [75]. Les oreilles ainsi adjointes à des divinités à forme animale, montrent l'importance croissante de la piété personnelle et des oracles sur une très longue période s'étendant à l'Époque gréco-romaine.

Les momies animales à jambes humaines

Si les oreilles humaines manifestent la capacité d'écoute des dieux figurés sous forme de statue, de cercueil ou si des momies animales qui leurs sont dévolues en sont pourvues, il serait logique de penser que les jambes et pieds anthropoïdes confèrent à ces dernières la capacité de marcher. Fr. Servajean a démontré qu'il existait un jeu de mots entre les *rd.wy* – jambes des quatre Enfants d'Horus, et les *rḏw.w* osiriens, lymphes s'échappant du corps d'Osiris en raison de sa décomposition, mais aussi le symbole de l'inondation [76]. C'est du

1999, p. 124, fig. 225 : Haroeris, Basse Époque. M. LACLOTTE (éd.), *Louvre, guide des collections*, Paris, 1989, Horus, Louvre E7703, TPI. Voir aussi Louvre, Âme de Pé, E 3029 et dieu Monthou hiéracocéphale AF 588.

[69] Deux statues du dieu Sobek en calcaire datant du Moyen Empire, provenant du Labyrinthe d'Amenemhat III à Hawara, Fayoum conservées l'une, au Ashmolean Museum à Oxford et l'autre, à Boston, MFA n° 12.1003, présentent le dieu Sobek avec un corps anthropomorphe et une tête animale à oreilles humaine. Voir E. UPHILL, *Pharaoh's Gateway to Eternity*, London, 2000, pl. 23-24, Ashmolean n° 1912.605. Pour une statue de Sobek en bronze anthropomorphe et à tête de crocodile à oreilles humaines, Louvre E 10782, Basse Époque.

[70] E. BROVARSKI, « Sobek », dans *LÄ* V, 1984, col. 1000.

[71] Sur la qualité d'écoute d'un fils envers son père, et d'Horus envers Osiris : P. VERNUS, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Paris, 2001, p. 106-111 (*Enseignement de Ptahhotep*).

[72] Voir par exemple, les textes de transformation du mort devenu un Osiris en dieu Sobek, sous la forme d'un rapace à tête de crocodile, dans les Textes des Sarcophages : P. BARGUET, *Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, 1986, p. 457-459.

[73] R. SCHLICHTING, « Ohrenstelen », dans *LÄ* IV, 1982, col. 562-566. D. DEVAUCHELLE, « Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne », *BSFE* 131, 1994, p. 38-60. Pour un exemple de stèle à oreilles datant des dynasties XXII à XXVI : E. TEETER, *Religion and Ritual in Ancient Egypt*, Cambridge, 2011, p. 84, OIM 16728.

[74] R. SCHLICHTING, « Hören », dans *LÄ* II, 1977, col. 1233.

[75] E.TEETER, *op. cit.*, p. 83 ; D. DEVAUCHELLE, *op. cit.*, p. 51-53.

[76] Fr. SERVAJEAN, « Le lotus émergeant et les quatre Fils d'Horus : analyse d'une métaphore physiologique », dans S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'Univers végétal de l'Égypte ancienne* II, *OrMonsp* XI, 2001, p. 276-278 ; S.H. AUFRÈRE, « L'arbre sacré, les buttes arborées des sanctuaires de l'Égypte ancienne et la

talon d'Osiris que naît la fleur de lotus qui sert de support aux quatre Enfants d'Horus qui constituent chacun pour un quart, une émanation du grand dieu [77]. L'association des quatre dieux aux jambes d'Osiris était fort ancienne et a perduré jusqu'à l'Époque romaine à travers le motif du lotus émergeant servant de support aux quatre dieux [78]. L'association des momies animales humanisées à Osiris et à une destinée d'éternité peut éclairer en partie leur association à cette tétrade. Cependant, on pourrait se demander s'il existe d'autres éléments qui nous permettraient de relier ces momies animales humanisées aux Enfants d'Horus. Les radiographies des momies animales ont montré que certaines d'entre elles ne contiennent qu'un fragment valant pour l'animal en son entier [79]. Cette idée était également perceptible dans les inscriptions des vases canopes humains associés aux Enfants d'Horus : chaque viscère représente le mort en sa totalité [80]. Dans les inscriptions des vases canopes, les quatre déesses, Isis, Nephthys, Serket et Neith, associées aux Enfants d'Horus, sans correspondances systématiques entre les premières et les seconds, entourent de leurs bras protecteurs à la fois le viscère dont un dieu est le gardien, le dieu lui-même et enfin le mort dans son intégrité [81]. Cependant, il n'était pas d'usage de préserver les organes des animaux sacrés, sinon ceux des taureaux Apis et Mnévis, ou de quelques grands animaux familiers, tels que les gazelles [82]. Cela peut s'expliquer par le fait que ces organes de taille réduite étaient souvent extraits par liquéfaction par les taricheutes, tandis que l'on utilisait des rembourrages d'étoffes de lin, et du sable pour redonner forme aux corps des animaux.

Parmi les momies humanisées, on constate une très nette prédominance du faucon [83]. Le type de bandelettes peut être caractéristique d'une époque, comme les bandelettes en arête de poisson, ou encore à motifs géométriques, typiques de l'Époque romaine. La tête de l'animal peut être en toile gommée, mais elle peut aussi être pourvue d'un masque funéraire, comme dans le cas de certains faucons [84] et de chiens [fig. 5] [85].

---

crue du Nil » dans M. Mazoyer *et al.* (éd.), *L'arbre: symbole et réalité. Actes des journées universitaires de Hérisson (Allier)*, Paris, 2003, p. 105-134.

[77] Fr. SERVAJEAN, *ibid.*

[78] *Ibid.*

[79] S. IKRAM, *Divine Creatures*, p. 29, pl. 1.5 : momie de faucon contenant une plume ou un os « giving the idea that a part symbolizes the whole ».

[80] C. SPIESER, « Serket, protectrice des enfants à naître et des défunts à renaître », *RdE* 52, 2001, p. 258-259.

[81] *Ibid.*

[82] S. IKRAM, *Beloved Beasts, Animal Mummies from Ancient Egypt*, Cairo, 2004, p. 14-18.

[83] *Ead.*, *Divine Creatures*, p. 29, pl. 1.5 : exemple de momie romaine pourvue d'épaules et de pieds, avec un bandage en arête de poisson typique de cette époque, Caire CG 29881. *Ead.*, *Beloved Beasts*, p. 58, p. 60 CG 29878 et 29682. J.-H. TAYLOR, *Death and Afterlife in Ancient Egypt*, London, 2001, p. 259, fig. 195, BM EA 68006 (romaine). Voir aussi A. CHARRON, *La mort n'est pas une fin, Pratiques funéraires en Egypte d'Alexandre à Cléopâtre*, Arles, 2002, p. 192, fig. 101, momie de faucon du Caire provenant de Saqqâra, et p. 194, fig. 80, momie Lyon 90 00 1289 (ptolémaïque). Cl. GAILLARD, G. DARESSY, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, pl. XLIII : CGC 2.683, pl. XLIV, CGC 29682 et 29689

[84] A. CHARRON, *op. cit.*, fig. 101 ; un autre exemple de faucon avec un masque de bronze datant de l'époque ptolémaïque est conservé au British Museum, BM EA 27388 ; avec un masque stuqué, BM EA 68007 et Caire JE 91451 ; voir site web : The Animal mummy Database (http://animalmummies.net). Autre exemple de faucon avec masque, datant de la Basse Époque, Caire JE 91451. S. IKRAM, *Beloved Beasts*, p. 52, CG 29685 : faucon portant un masque stuqué lui donnant l'apparence d'Horus.

[85] Voir les références n. 60.

Conclusion

Alors que les nécropoles d'animaux ont livré des millions d'animaux, souvent momifiés de façon très sommaire et placés dans des poteries et dans des coffres en bois qui furent détruits par les pilleurs, nous trouvons en parallèle des momies animales, réalisées avec beaucoup de soins, auxquelles furent conférées des caractéristiques formelles humaines. Mais que l'animal eût été momifié « à la chaîne » en étant associé à différentes divinités ou que celui-ci eût reçu une momification plus sophistiquée, on leur prêtait à tous, à l'Époque ptolémaïque, une destinée funéraire et osirienne : les exemples d'animaux familiers ayant reçu des soins funéraires onéreux, parvenus à notre connaissance, montrent qu'on les qualifiait volontiers d'Osiris et d'*imakhy* [86]. Les momies d'animaux humanisées, dépourvues d'inscriptions, témoignent, à leur façon, du souci des Égyptiens anciens de conférer à l'animal une véritable destinée d'outre-tombe favorisée par son humanisation et son association à Osiris. Cela confirme l'idée que l'homme n'occupait pas une position dominante par rapport à l'animal, mais que les hommes, les animaux et les dieux faisaient partie intégrante de la Création. À partir du Nouvel Empire, les grands hymnes religieux montrent que les dieux créateurs, Aton, Khnoum, Amon, Amon-Rê, Ptah, créent en même temps toutes les formes de vie, humaine, animale et végétale [87]. Un texte datant du I^er^ millénaire avant J.-C. indique : « J'ai donné du pain à l'affamé, de l'eau à l'assoiffé, des vêtements à celui qui était nu. J'ai donné de la nourriture à l'ibis, au faucon, au chat et au chacal » [88]. Nourrir les animaux et les honorer par des pratiques funéraires sont l'expression d'une piété personnelle à la gloire du Créateur, objet de la dévotion humaine, mais aussi animale. Des reliefs amarniens, mais aussi des vignettes du Livre des Morts, des papyrus mythologiques, et certaines scènes des tombes thébaines montrent clairement que les animaux participent à la vénération du soleil levant ; ils acclament le dieu créateur à son lever en poussant des cris et en battant des ailes, même les poissons sautent de joie à sa vue [89]. Et comme le souligne Te Velde, l'Égyptien ne dédaignait pas de se transformer en animal. L'animal comptait parmi les formes essentielles que souhaitaient prendre les défunts au moyen de textes de transformations qui apparaissent en grand nombre dans les tombes privées de la XIX^e^ dynastie [90]. Il constitue un moyen idéal pour revenir sur terre parmi les vivants.

L'animal était donc bien plus qu'un messager intermédiaire entre l'ici-bas et l'au-delà ; il pouvait devenir un support pour l'âme humaine. Ce partenariat entre l'homme et l'animal a induit des liens profonds et étroits entre les deux espèces, confinant à une « animalité de l'homme et à une humanité de l'animal », maintenant une ambiguïté de genre profitable à tous. Dans cette conception du monde du vivant rappelant celle des dieux, qui mêle sans hésiter l'homme à l'animal, ce dernier occupe une place à part entière, qui n'est ni plus ni moins importante que celle de l'homme.

---

[86] Cf. *supra.*

[87] Par exemple J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, 2^e^ éd. revue et augmentée, *OBO*, 1999, p. 197-198 : hymne à Amon, pCaire 58038. Même idée dans les hymnes à Aton : P. GRANDET, *Hymnes de la religion d'Aton*, Paris, 1995.

[88] H. TE VELDE, « A Few Remarks Upon The Religious Significance of Animals in Ancient Egypt », *Numen* XXVII/1, 1980, p. 76-82 ; E. VON BERGMANN, *Hieroglyphische Inschriften*, Wien, 1879, pl. VI 9-10.

[89] H. TE VELDE, *op. cit.* ; pour les scènes du lever/coucher du soleil dans les papyrus du Livre des Morts, les papyrus mythologiques, et les tombes thébaines : E. HORNUNG, « Die Tragweite der Bilder Altägischtische Bildaussagen », *Eranos* 48, 1979, p. 183-237. Un relief amarnien conservé au Louvre montre le roi en prière avec des babouins, face à Aton : E 25481.

[90] J. ASSMANN, *Mort et Au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2001, p. 326-336.

Sphinx

Christiane Zivie-Coche

EPHE – Section des sciences religieuses, Paris, France

LES SPHINX, et parmi eux tout particulièrement le grand sphinx de Gîza, à l'instar des pyramides ou des obélisques, font partie des figures emblématiques qui représentent par excellence aux yeux de nos contemporains l'Égypte antique. Néanmoins, une analyse même brève de ces êtres surnaturels permettra de mettre en lumière leurs variantes iconographiques nombreuses, leur évolution formelle au cours des millénaires ainsi que la multiplicité de leurs fonctions qui, elles aussi, se modifièrent au cours du temps [1].

Des images hybrides

Pour définir rapidement le sphinx avant d'entrer dans les détails, il s'agit d'une figure mixte ou hybride qui associe à l'origine, et le plus souvent par la suite, le corps d'un lion à une tête humaine, coiffée du *némès*, attribut spécifique des pharaons. Le lion est alors représenté « couchant », les pattes arrière repliées, et celles avant étendues devant lui, la queue repliée contre un flanc, fréquemment à droite dans la ronde-bosse. La jonction avec la partie humaine se fait au niveau du cou, partiellement dissimulé par les pans du *némès*.

L'hybridation entre forme humaine et animale, ou entre deux formes animales, ou encore l'anthropomorphisation d'un objet inanimé, *ménat*, pilier *djed*, etc., sont particulièrement courantes dans le corpus d'images laissées par les Égyptiens. Tête humaine sur corps animal ne relève pas du choix le plus fréquent ; il faut citer toutefois la représentation fort utilisée du *ba* humain ou divin qui associe le corps d'un oiseau à une tête humaine à partir du Nouvel Empire. On pourrait aussi mentionner certaines divinités qui adoptent ce type de mixité : Méresger, serpent à tête de femme, Atoum en anguille à tête humaine, des scarabées à tête humaine [2], etc. Par contraste, les divinités anthropomorphes à tête animale sont légion : Horus hiéracocéphale, Thot ibiocéphale, Khnoum criocéphale… Selon la formule retenue, la signification symbolique que l'on a accordée à ces images n'est pas la même. La tête humaine renvoie aux fonctions sensibles et cognitives et à l'individuation, le corps animal traduisant la force et la puissance de l'espèce représentée pour le lion, la capacité de se mouvoir sans

---

[1] Un certain nombre d'études générales ou plus spécifiques ont traité des sphinx d'Égypte et d'ailleurs : U. SCHWEITZER, *Löwe und Sphinx im Alten* Ägypten, *ÄgForsch* 15, 1948 ; A. DESSENNE, *Le Sphinx. Étude iconographique* I. *Des origines à la fin du second millénaire*, Paris, 1957 ; H. DEMISCH, *Die Sphinx. Geschichte ihrer Darstellung vor den Anfangen bis zur Gegenwart*, Stuttgart, 1977 ; Chr. ZIVIE-COCHE, « Sphinx », dans *LÄ* V, 1984, col. 1139-1147 ; J. YOYOTTE, « Sphinx », dans P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 671-685 ; E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, 2006 ; pour le sphinx de Gîza, voir *infra*, n. 11 ; les sphinx des allées processionnelles, *infra*, n. 23.

[2] E. Warmenbol (dir.), *op. cit.*, p. 134-139 et *passim*.

obstacle pour l'oiseau [3]. Dans le cas inverse, on privilégie par le biais du corps l'anthropomorphisme d'un dieu, qui ne l'empêche nullement de participer de l'espèce animale comme en témoigne sa tête, car la pensée égyptienne ne sépare pas de manière irrémédiable les espèces, et les dieux comme les humains participent d'un même monde où ils sont associés aux animaux et aux objets inanimés.

C'est pourquoi il apparaît très délicat de trouver le terme approprié pour définir de telles images. On emploie fréquemment les adjectifs « fantastique » ou « surnaturel », le vocable « monstre », mais cela ne correspond pas nécessairement à ce que voulaient signifier les Égyptiens par le biais des images qui ont une place aussi importante que les textes qui peuvent les accompagner. En effet, en créant des êtres hybrides, et les sphinx en particulier, les Égyptiens ne cherchaient pas à montrer un être fantastique que l'on rencontrerait devant ou dans un temple, telle une licorne ou une chimère, mais à traduire en images la réalité polymorphe et mouvante des êtres divins mais aussi humains, et des pharaons en particulier. Aussi la dénomination d'« hybride » qui transcrit de manière neutre la structure de ces images est-elle peut-être celle qui est le plus fidèle à la pensée égyptienne.

Le nom

Le terme de « sphinx » qu'emploient les langues modernes est emprunté au grec, tout comme les Romains l'avaient déjà fait. Hérodote, *Histoires* II, 175, en donne une définition, en parlant plus précisément d'« androsphinx ». Si l'étymologie du vocable grec n'est pas certaine (peut-être de la racine « étreindre »), il est vraisemblable qu'il fut appliqué à l'entité égyptienne sur la base d'une certaine ressemblance entre les sphinx et sphinges grecs et ceux d'Égypte [4]. Pourtant leur stature mais surtout leur fonction, des êtres prédateurs qui s'en prennent aux hommes, sont assez différentes de la réalité égyptienne, mais il fallait trouver une désignation dans le vocabulaire grec qui puisse tout de même traduire plus ou moins exactement ce que voyaient les voyageurs en Égypte. Parmi les sphinx de Grèce, on songe immédiatement à la sphinge qui causait des ravages à Thèbes et dont l'énigme fut résolue par Œdipe. On a voulu rapprocher la solution de cette énigme – la définition de l'homme, enfant qui marche à quatre pattes, adulte sur ses deux jambes, vieillard appuyé sur un bâton – des épithètes d'Harmachis, le grand sphinx de Gîza, telles qu'on les lit sur la stèle de Thoutmosis IV placée entre ses pattes. Il est Khépri, soleil levant du matin, Rê, disque au zénith, Atoum, soleil couchant du soir, qui a achevé son parcours au terme de la journée [5]. La désignation de Khépri-Rê-Atoum traduit bien le parcours diurne indéfiniment recommencé du dieu solaire, et il est tentant de le rapprocher des trois âges de la vie. Cependant, le rapprochement est délicat à justifier. L'énigme de la sphinge grecque est présente dans un drame d'Eschyle, tandis qu'Hérodote et ses successeurs jusqu'à Pline ignorent le sphinx de Gîza, pourtant visible à leur époque. Peut-on vraiment postuler, comme le font certains auteurs, que cette énigme, qui n'a au demeurant guère à voir avec le reste de la trame du drame d'Œdipe, trouve ses origines en Égypte ? La question ne peut être tranchée aisément pour des questions chronologiques et le silence, qui demeure inexpliqué, des historiens et voyageurs grecs.

---

[3] Cf. 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* VII, 1986, p. 171-191.
[4] E. Warmenbol (dir.), *op. cit.*, p. 161-171.
[5] Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976, p. 128, 130 et 316-317.

Et en Égypte même, comment désignait-on les sphinx ? Il n'existe pas de terme spécifique. L'expression employée dans un certain nombre de cas est *šsp ʿnḫ*, « image vivante » [6], déterminée dans certaines occurrences par le hiéroglyphe même du sphinx. Cependant *šsp ʿnḫ* est également utilisé pour des statues de formes complètement différentes, statues anthropomorphes de dieux ou de pharaons, ou comme désignation du pharaon lui-même, « image vivante du dieu X ». Il ne s'agit donc pas d'une appellation réservée aux seules images des sphinx. Les sphinx sont parmi d'autres représentations une des images du roi d'abord et plus tard, concurremment, de différents dieux. Certains ont voulu voir dans le vocable grec de sphinx une dérivation de l'égyptien *šsp ʿnḫ*, ce qui phonétiquement ne peut se justifier, et est également contredit par l'existence d'une racine grecque d'où est tiré ce terme.

L'évolution historique

Des animaux « fantastiques » sont présents sur certaines palettes prédynastiques, comme les girafes aux cous démesurément allongés qui s'entrecroisent, et qui sont accompagnées de félins aux cous non moins disproportionnés [7]. Par ailleurs, le lion tient aussi une large place sur ces artefacts [8], où il triomphe des ennemis, thème fréquemment repris dans l'iconographie royale ultérieure [9]. Mais point de sphinx sur ces premiers documents. Cette hybridation du lion et d'une tête humaine coiffée du *némès* apparaît à la IV^e^ dynastie. Le plus ancien exemplaire connu remonte sans doute dans l'état actuel des trouvailles et connaissances au règne de Didoufri. La tête provenant d'Abou Roach, conservée au musée du Louvre [10], a été attribuée à une statue de sphinx en fonction de l'angle que fait l'arrière du *némès* avec le crâne et qui ne pourrait être celui d'une statue purement anthropomorphe. C'est évidemment avec le grand sphinx de Gîza [11], taillé à même le roc calcaire du plateau, dont la taille demeure inégalée, que l'on a l'image paradigmatique par excellence de cet hybride, parfaitement adaptée au gigantisme des constructions du plateau des pyramides. Surgissant d'une carrière juste au nord de la chaussée montant à la pyramide de Khéphren, il est précédé par un temple édifié sur un modèle très proche du temple d'accueil de Khéphren, voisin. Sa date continue de faire l'objet de discussions, certains auteurs voulant l'attribuer à Khéops [12], l'inventeur du site peut-on dire. Ces derniers s'appuient sur de supposées ressemblances entre le visage du sphinx et les rares portraits de Khéops conservés dans la statuaire, et sur le fait que ce pharaon fut le premier à installer des constructions sur le plateau. Néanmoins, la

---

[6] Cf. E. HORNUNG, « Der Mensch als "Bild Gottes" in Ägypten », dans O. Loretz (éd.), *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Munich, 1967, p. 142.

[7] Cf. B. MIDANT-REYNES, *Aux origines de l'Égypte : du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris, 2003, p. 348 (palette aux vautours), 356 (palette de Nârmer) et 358 (palette aux canidés).

[8] Voir C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leyde, 1951, 2^e^ éd. 1978, *passim*.

[9] Le roi écrasant ses ennemis est souvent accompagné d'un lion ou d'un autre félin : E.Sw. HALL, *The Pharaoh smites his Ennemies. A comparative Study*, *MÄS* 44, 1986, *passim*.

[10] Louvre E 12626 : G. Andreu (éd.), *Objets d'Égypte des rives du Nil aux bords de Seine*, Paris, 2009, p. 23, 1c ; l'attribution de cette tête à un sphinx, largement acceptée, est aujourd'hui remise en cause par les auteurs ; il s'agirait de celle d'une statue assise sur un siège à haut dossier.

[11] S. HASSAN, *Excavations at Giza* VIII. *The Great Sphinx and its Secrets. Historical Studies in the Light of Recent Excavations, 1936-1937,* Le Caire, 1953 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976 ; *ead.*, *Sphinx ! Sphinx ! Le Père la terreur*, Paris, 1997.

[12] R. STADELMANN, « Le Grand Sphinx de Giza », dans E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte,* catalogue d'exposition, Bruxelles, 2006, p. 37-41, reprenant la bibliographie antérieure de l'auteur sur ce sujet. *Contra* M. LEHNER, *Archaeology of an Image: The Great Sphinx of Giza*, *UMI*, Yale, 1998 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *Sphinx ! Sphinx ! Le père la terreur*, Paris, 1997.

situation du sphinx le long de la chaussée montant au temple funéraire et à la pyramide de Khéphren, et plus encore l'analyse archéologique de l'ensemble des constructions du complexe du pharaon invitent à associer la statue monumentale aux édifices bâtis par ce souverain et qui furent conçus selon un plan d'ensemble. Peu d'autres exemplaires de sphinx sont connus pour l'Ancien Empire, certains artefacts très fragmentaires ne pouvant être considérés de manière sûre comme des sphinx, les critères probants manquant ; il pourrait dès lors aussi bien s'agir de lions.

Au Moyen Empire, on constate un large développement de ce type de représentation avec des pièces d'une taille impressionnante. Tanis a livré plusieurs paires de sphinx transportés sur le site au premier millénaire et qui avaient déjà été remployés précédemment au cours du Nouvel Empire. À côté des images classiques comme celles conservées au musée du Louvre [13], cette époque a également produit les surprenantes statues de sphinx dont seule la face est humaine, émergeant d'une abondante crinière léonine qui la cerne [14]. Datés du règne d'Amenemhat III, remployés par des souverains hyksôs, ces artefacts ont longtemps été désignés par l'appellation erronée de « sphinx hyksôs », car on attribuait aux « souverains des peuples étrangers », ce que signifie le terme de hyksôs, *ḥqꜣ ḫꜣs.wt*, ces effigies redoutables. En fait, ils ne firent que remployer ces œuvres antérieures qui témoignent d'une recherche iconographique originale et puissante. Cette forme particulière de sphinx perdura et se retrouve ensuite, bien que peu fréquemment, au Nouvel Empire : la reine Hatchepsout [15] se fit portraiturer sous cet aspect ensauvagé, et bien plus tard encore le pharaon kouchite Taharqa [16]. À côté des sphinx masculins, représentant un pharaon, on connaît dès le Moyen Empire des sphinx figurant des reines coiffées de larges boucles, mais sans autre trait distinctif de leur genre [17].

Le Nouvel Empire marque sans doute l'apogée des images de sphinx en ronde-bosse ou sur des reliefs par la multiplication des exemplaires et la variété des postures et des particularités iconographiques. Le gigantesque sphinx d'albâtre de Mit Rahina que l'on date du Nouvel Empire sans plus de précision [18], obéit à l'iconographie classique désormais bien établie. Sous le règne d'Akhénaton qui introduisit des transformations profondes dans l'iconographie et dans la théologie solaire, l'image traditionnelle du sphinx subsiste cependant sur les talatates ou en ronde-bosse [19]. Par ailleurs, on voit désormais sur les reliefs, dans des motifs de gorgerins ou de meubles, à la proue des barques divines, des sphinx « passant », debout [20]. Il peut aussi s'agir de sphinx féminins parfois munis d'ailes [21]. Dans un certain nombre de cas,

---

[13] Louvre A21 et A23, dont la datation a été fortement discutée : Ancien ou Moyen Empire. Voir B. FAY, *The Louvre Sphinx and the Royal Sculpture from the reign of Amenemhat II*, Mayence, 1996.

[14] Cf. A. VERBOVSEK, *Die sogenannten Hyksosmonumente. Eine archäologische Standortbestimmung*, *GOF* IV/46, 2006.

[15] New York MMA 31.3.94 : J. VANDIER, *Manuel d'archéologie égyptienne* III. *Les grandes époques, la statuaire*, Paris, 1958, p. 300 et pl. XCVIII, 4.

[16] British Museum EA 1770 : E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte*, fig. 8, p. 89.

[17] *E. g.* Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund inv. 56.85, tête de sphinx féminin de la XII^{e} dynastie : E. Warmenbol (dir.), *op. cit.*, p. 159 et 288 ; Paris BNF inv. 24 : *ibid.*, p. 158 et 290.

[18] *Ibid.*, fig. 6, p. 87.

[19] Hanovre Kestner Museum, inv. 1964.3 ; inv. 1926.195 ; Genève musée d'art et d'histoire, inv. 27804 : J.-L. Chappaz, Fr. Tiradritti, M. Vandenbeusch (dir.), *Akhénaton et Néfertiti. Soleil et ombres des pharaons*, Genève, 2008, p. 203-204.

[20] Cf. Chr. KARLSHAUSEN, *L'iconographie de la barque processionnelle divine en Égypte au Nouvel Empire*, *OLA* 182, 2009, pl. 12, 13, 15, 17-21 et 28-29.

[21] Sur une plaque de cornaline, New York MMA Edward S. Harkness Gift, n^{o} 26.7.1342 : L.M. Berman, B.M. Bryan, E. Delange, A.P. Kozloff (dir.), *Aménophis III le Pharaon-Soleil*, catalogue d'exposition, RMN,

les pattes avant étendues sont remplacées par des bras humains dont les mains présentent un objet cultuel, vases de vin *nou*, vase d'eau *nemset,* table d'offrandes [22]. Modifiant radicalement l'essence même de cet hybride, on crée au Nouvel Empire des sphinx à corps de lion et tête animale, le plus souvent une tête de bélier, mais également de faucon. Ce sont les allées processionnelles de Karnak qui en offrent le plus grand nombre d'exemplaires, représentant tantôt le roi, tantôt le dieu du temple, Amon protégeant le roi [23] ; ou encore à Ouadi es-Séboua avec des sphinx hiéracocéphales datant de Ramsès II [24]. On rencontre aussi, ailleurs, occasionnellement, un sphinx à tête de faucon, comme sur un relief ramesside provenant vraisemblablement de Gîza [25].

Si la Troisième Période intermédiaire est moins riche en documents de quelque nature qu'ils soient, l'image du sphinx n'en demeure pas moins présente ; ainsi un tout petit objet, mais fort précieux car témoignage du pharaon Siamon dont la tombe demeure inconnue : un sphinx de bronze incrusté d'or présentant une table d'offrandes sur ses bras qui remplacent les pattes avant [26]. Dans la tradition des reines du Nouvel Empire, les divines adoratrices, telle Chépenoupet II [27], se firent portraiturer en sphinx. De la dynastie saïte à la XXX^{e} dynastie, les souverains ont laissé d'assez nombreux portraits en sphinx, de type classique, le visage reflétant les goûts statuaires du moment : ainsi la paire au nom de Néphérités I^{er} et Akoris [28]. Un artefact de cette période est particulièrement intéressant : il s'agit d'un sphinx de calcaire, traditionnel, daté de la XXX^{e} dynastie, mais qui appartenait à un particulier, le général Ouahibrê et avait pour fonction, ainsi que l'explicite le texte gravé sur le socle, de protéger la tombe de ce dernier [29].

La production ne cessa pas à l'époque ptolémaïque : c'est une allée de sphinx qui à Saqqâra conduisait au Sérapéum [30]. Dans les villes fondées par les pharaons lagides, et en particulier Alexandrie, on amena, depuis Héliopolis surtout, des monuments mobiliers égyptiens, en particulier des sphinx [31]. Le goût pour de telles statues ne se démentit jamais puisque les Romains en transportèrent à Rome, et que bien plus tard, on en fit des copies pour orner la ville à la Renaissance.

1993, p. 377-378 ; on notera la curieuse coiffure de la sphinge représentant la reine Tiy, portant une couronne de végétaux.

[22] Bel exemple d'un sphinx d'Amenhotep III en faïence bleue, tenant des vases *nw*, New York MMA Lila Acheson Wallace Gift, n° 1972.125 : *Aménophis III le Pharaon-Soleil*, RMN, 1993, p. 185.

[23] A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, 2001, p. 171-420.

[24] E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte*, fig. 11, p. 109.

[25] Louvre E 26918 : J. VANDIER, « Nouvelles acquisitions. Musée du Louvre. Département des Antiquités Égyptiennes », *Revue du Louvre* N° 22/3, 1972, p. 185-186 et fig. 1 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au second millénaire*, p. 199-201 et pl. 15.

[26] Louvre E 3914 : *Tanis. L'or des pharaons,* Paris, 1987, p. 164-165 [cat. n° 42].

[27] Staatliches Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, inv. ÄM 7972 : *Soudan. Royaumes sur le Nil*, Paris, 1997, p. 174-175 [n° 168].

[28] Louvre A 26 et 27 : Cl. TRAUNECKER, « Essai sur l'histoire de la XXIX^{e} dynastie », *BIFAO* 79, 1979, p. 409-415.

[29] Vienne inv. n° 76 : E. KOMORZYNSKI, « Ein Sphinx als Wächter eines Privatgrabes », *AOF* 17/1, 1955, p. 137-140 ; E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte*, fig. 9, p. 21.

[30] Louvre N 391: E. Warmenbol (dir.), *Sphinx. Les gardiens de l'Égypte,* p. 90, fig. 9.

[31] Cf. J. YOYOTTE, « Un sphinx colossal à tête de faucon », dans Fr. Goddio, A. Bernand, É. Bernand, I. Darwish, Zs. Kiss, J. Yoyotte, *Alexandrie. Les quartiers royaux submergés*, Londres, 1998, p. 195-198, et également J. YOYOTTE, « Pharaonica », *ibid.*, p. 199-244 ; Fr. Goddio, M. Clauss (éd.), *Egypt's Sunken Treasures*, Munich, Berlin, Londres, New York, 2006, p. 56-57, 142-159 et 406-407.

Pour en revenir à l'Égypte de la fin du premier millénaire et des époques ptolémaïque et romaine, le sphinx connut alors une dernière transformation. C'est à la XXVI^e^ dynastie qu'apparaît pour la première fois l'image d'un sphinx panthée, comme on le définit fréquemment, ou encore « paniconique », corps de lion agrémenté de plusieurs autres animaux, et tête humaine la plupart du temps figurée de face. Cette figure divine est nommée Toutou par les Égyptiens, Tithoès selon la version grecque et ses images se multiplient à l'époque ptolémaïque, en particulier dans les oasis du désert libyque où un temple lui est consacré à Kellis/Ismant el-Kharab dans l'oasis de Dakhla [32]. Dieu terrifiant associé aux sept flèches de Neith, il possède également des pouvoirs de protection.

Fonctions et rôle des sphinx

Les sphinx images du roi

Cette figure singulière surgie de l'imaginaire des Égyptiens à l'Ancien Empire et que l'on rencontre encore dans les derniers monuments de l'Égypte romaine, a évidemment évolué dans ses fonctions qui se sont diversifiées au cours du temps. Si l'on prend la figure emblématique du grand sphinx de Gîza, le plus ancien pour lequel on puisse proposer une interprétation, on constate que les textes font défaut pour nous éclairer de manière indubitable sur le rôle qu'on lui attribuait lors de l'édification du complexe funéraire de Khéphren. Néanmoins, ce que nous savons des éléments essentiels de la religion égyptienne à cette époque reculée invite à y voir une figure royale et non pas divine, représentant le pharaon sous cette forme qui va perdurer au cours du temps. En effet, la religion funéraire est prégnante dans l'Égypte des hautes époques. C'est au pharaon défunt que l'on consacre les monuments les plus impressionnants, tandis que les temples divins ne sont encore que des structures légères qui n'ont guère laissé de traces [33]. Ainsi, on portraiture le roi sous forme de lion garant de force avec le visage du souverain. Si le sphinx de Gîza reste une figure unique dans toute la statuaire du pays, il n'en demeure pas moins que la représentation du pharaon sous forme de sphinx deviendra une des plus caractéristiques dans le corpus royal. On a voulu voir dans cette effigie sans pareille une manifestation du culte solaire qui se mettait en place à cette époque avec la désignation du pharaon comme « fils de Rê », apparue à la IV^e^ dynastie, et également la proximité du sphinx avec un temple et sa cour centrale à ciel ouvert, qui était probablement dévolu à une forme de culte solaire [34]. Cependant rien ne permet d'établir un lien direct entre ce temple et le sphinx. Aussi faut-il considérer le sphinx de Gîza comme l'image la plus emblématique que l'on ait pu créer d'un pharaon, alors que s'installait un pouvoir fortement hiérarchisé qui rendait possible la construction de monuments démesurés. Ce qui n'empêchera pas dans le cadre d'une réinterprétation originale de faire de l'effigie, un millénaire plus tard, l'image d'un dieu.

Le sphinx image de pharaon connaîtra un vif succès aux périodes ultérieures. Désormais les textes sont fréquemment présents pour permettre d'identifier les statues. Ils nomment le roi portraituré en sphinx et le déclarent aimé d'un dieu en fonction du lieu où la statue a été

---

[32] S. SAUNERON, « Le nouveau sphinx composite du Brooklyn Museum et le rôle du dieu Toutou-Tithoès », *JNES* 19/4, 1960, p. 269-287 ; O.E. KAPER, *The Egyptian God Tutu. A Study of the Sphinx-God and Master of Demons with a Corpus of Monuments*, *OLA* 119, 2003 ; *id.*, « The Egyptian god Tutu: Additions to the Catalogue of Monuments », *ChronEg* LXXXVII/173, 2012, p. 67-93.

[33] B. J. KEMP, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, 2^e^ éd., Londres, New York, 2006, p. 112-113.

[34] H. RICKE, *Der Harmachistempel des Chefren in Giseh*, *BÄBA* 10, Wiesbaden, 1970, p. 1-43 ; S. SCHOTT, *Ägyptische Quellen zum Plan des Sphinxtempels*, dans *ibid.*, p. 49-79.

déposée. Il est donc parfaitement clair que cette « image vivante » est bien celle du pharaon dans son individualité humaine, qui possède en même temps la force qu'incarne le corps de lion et que protège un dieu. Il est fréquent d'ailleurs que dans les eulogies officielles, le roi soit comparé à un lion. Un type particulier de sphinx en est un autre exemple éclairant. Quand le sphinx, que ce soit en ronde-bosse ou en relief, est pourvu de bras humains remplaçant les pattes avant pour offrir un objet rituel, là aussi il est obvie que nous avons affaire à une image du roi accomplissant un acte cultuel à l'instar de ses représentations purement humaines où il fait face à un dieu. Dans un stade ultime, le sphinx offrant devient lui-même un objet cultuel que le pharaon présente à une divinité. Ainsi, l'encens *ântiou* est posé dans une cassolette entre les pattes d'un petit sphinx que tient le roi, une scène courante dans les temples ptolémaïques, qui met en abyme le pharaon porteur d'offrandes à une divinité [35].

Harmachis, le sphinx de Gîza devenu dieu

La fonction d'une image peut varier, car celle-ci peut être l'objet de nouvelles interprétations. C'est ce qu'il est advenu du grand sphinx de Gîza [36], objet de la visite des princes qui résidaient à Memphis, la cité ayant reconquis une importance de métropole au Nouvel Empire, tandis que la capitale politique était installée à Thèbes. Le sphinx certainement très ensablé depuis l'abandon de la nécropole à la fin de l'Ancien Empire fut dégagé et protégé par des murs de briques qui formaient une sorte de chapelle à l'air libre autour de lui ; restauré également, et cela plusieurs fois au cours des second et premier millénaires. La statue colossale dont les Égyptiens du Nouvel Empire savaient qu'elle remontait au temps de la construction des pyramides y virent une figure divine à laquelle ils donnèrent le nom d'Hor-em-akhet, Horus-dans-l'horizon, Harmachis dans la version grecque. À l'origine de cette appellation, il faut sans doute retrouver la désignation du roi comme un Horus, tandis que l'horizon renverrait à l'appellation, abrégée, du plateau de Gîza, l'Horizon-de-Khéops. Différents textes montrent en effet que les Égyptiens associaient étroitement Khéops et Khéphren et parlaient des pyramides au pluriel. Cette figure divine, tournée vers l'orient, chargée de l'aura prestigieuse de son antiquité, ainsi que le proclament les grandes stèles d'Amenhotep II et Thoutmosis IV, appartenait dès lors à la constellation des divinités solaires, manifestation tangible de Khépri-Rê-Atoum, le dieu héliopolitain. Cela correspondit à un mouvement précédant le règne d'Akhénaton, qui vit se redévelopper le culte solaire face au pouvoir grandissant d'Amon. De surcroît, la région memphite accueillit officiellement dès la XVIII^{e} dynastie et particulièrement sous le règne d'Amenhotep II des cultes de divinités étrangères, syro-palestiniennes [37], tels que Réchep, Baâl et Astarté. Un dieu relativement mal connu, Houroun, fut étroitement associé à Harmachis pour des raisons qui ne sont pas parfaitement claires, si bien que le sphinx figuré sur de très nombreuses stèles est appelé Houroun-Harmachis. Étant donné la polymorphie des dieux, Harmachis, le grand sphinx, fut aussi figuré sous forme de faucon sur d'autres stèles, puisqu'il est un Horus. Les épithètes qui lui sont attribuées en font tout à la fois un protecteur de la royauté et des particuliers qui demandaient en leur faveur les bienfaits traditionnels qu'était susceptible de leur accorder le dieu. L'ancienne carrière du sphinx autour de laquelle furent construites et transformées au fil des règnes des chapelles consacrées au dieu, était devenue un lieu de

[35] Cf. H. BEINLICH, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens.* I. *Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen, SRaT* 3/1, 2008, p. 332-339.
[36] Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au deuxième millénaire* ; *ead.*, *Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis dame des Pyramides*, Boston, 1991 ; *ead.*, *Sphinx ! Sphinx ! Le Père la terreur.*
[37] R. STADELMANN, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, *ProblÄg* 5, 1967.

pèlerinage fréquenté par les princes royaux ou les pharaons eux-mêmes et la population des environs ou encore des officiels de passage dans la région. Outre les stèles encastrées dans les murs de protection de la statue, les particuliers laissèrent en guise d'ex-voto de nombreuses statuettes du dieu sous forme de sphinx ou de faucon. On est en présence d'une profonde réinterprétation d'une image royale devenue celle d'une divinité qui avait été créée de toutes pièces à partir de cette image ; et d'une réinvention d'un site quelque peu tombé en désuétude, qui reconquiert la gloire de son passé.

Harmachis ou Houroun-Harmachis et son culte perdurèrent au-delà du Nouvel Empire. Des mentions de restaurations sont encore attestées à l'époque saïte sur le plan archéologique et également textuel selon les informations de la stèle dite de la fille de Khéops [38]. Mais d'autres dieux avaient vu leur culte se développer au cours du premier millénaire : celui d'Isis dame des Pyramides et d'Osiris seigneur de Ro-sétaou, la nécropole memphite, qui possédaient temple ou chapelle non loin du Sphinx. Harmachis en tant qu'Horus appartenait à la famille osirienne et fut donc associé aux deux dieux dans leur forme locale spécifique en lien avec les pyramides et la nécropole. La notoriété du sphinx et d'Harmachis ne disparut pas avec la fin des dynasties indigènes puisque de nombreuses inscriptions furent gravées en grec en son honneur sur ses pattes et que d'importantes réfections furent menées sous l'égide du préfet Tiberius Claudius Balbillus durant le règne de Néron, et encore sous celui de Septime-Sévère. Toutefois, il faut attendre Pline pour qu'il évoque le colosse dans son *Histoire naturelle* XXXVII-XII, alors qu'Hérodote, Diodore et Strabon, qui consacrent chacun quelques pages aux grandes pyramides, gardent un silence étonnant sur lui.

Les sphinx comme représentations d'autres dieux

Ce passage d'une image royale à une effigie divine s'est effectué ailleurs que sur le site de Gîza avec la représentation d'Harmachis qui demeura une divinité purement régionale. En effet, à partir du Nouvel Empire, et plus précisément sous Amenhotep III, les dromos qui donnent accès depuis le Nil ou un canal au parvis des temples, ou qui mettent en relation des édifices divins – ainsi les temples d'Amon de Karnak et de Louqsor ou à Karnak même le temple d'Amon et celui de Mout – sont bordés de sphinx le plus souvent criocéphales (ou « criosphinx ») et figurent le dieu Amon sous cette forme hybride mêlant deux animaux, avec la tête du bélier d'Amon et le corps d'un lion, manifestant toujours la force du dieu [39]. Ils sont appelés du nom même du bélier, *rehen*, qui lui aussi peut orner les avenues processionnelles. Toutefois, une ambiguïté demeure, certaines de ces statues représentant le roi. Ce sont aussi des hybrides animaux que l'on retrouve dans d'autres temples dont Ouadi es-Séboua est un bel exemple avec ses « hiéracosphinx » représentant des Horus de Nubie [40]. Il faut également rappeler le dernier venu dans ces images divines, Toutou déjà évoqué plus haut.

*

* *

[38] Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au premier millénaire*, p. 218-246.
[39] A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, 2001.
[40] Cf. *supra*, n. 24.

À l'origine représentation symbolique du roi paré de la force du lion, le sphinx connut aussi une destinée divine qu'il s'agisse d'Harmachis, d'Amon, d'Horus ou de Toutou. Cette image inventée à l'Ancien Empire bénéficia d'un très vif succès tout au long de l'histoire égyptienne et même au-delà, aussi bien dans la tradition romaine que dans la littérature arabe qui fit du grand sphinx de Gîza, Abul Hôl, « le Père la Terreur », monstre terrifiant, alors que les sphinx, à Gîza ou ailleurs, étaient parés de vertus bienfaitrices et protectrices. C'est sous cet aspect dangereux également que se manifestent les sphinx et sphinges grecques dont la sphinge de Thèbes, indissociable du mythe d'Œdipe, est la plus célèbre.

Les Égyptiens habiles à associer formes humaines et animales en des images qui demeurent harmonieuses savaient aussi les utiliser comme vecteurs de leur pensée symbolique qui ne séparait pas de manière radicale les sphères animale, humaine et divine, mais au contraire tissait entre elles des liens. Parmi la multiplicité des figures hybrides, le sphinx, le plus souvent à tête humaine, en est l'une des plus saisissantes.



Fig. 1. Le grand sphinx de Gîza en 1926 (© Archives Lacau, Centre Golenischeff, EPHE).



Fig. 2. Le grand sphinx de Gîza en 1926 (© Archives Lacau, Centre Golenischeff, EPHE).

Résumés

Damien Agut-Labordère, Michel Chauveau

La chasse aux *kémis* dans l'Oasis de Kharga à l'époque perse (O.Man. 4162 et 4164)

Edition des deux ostraca démotiques -O.Man. 4162 et 4164- provenant de 'Ayn Manâwir (Oasis de Kharga) respectivement datés de 437 et 436 av. J.-C. Ces deux documents concernent la cession de concessions de chasse où l'on pouvait capturer des oiseaux-*kémi*, terme désignant plusieurs espèces d'oiseaux migrateurs qui faisaient relâche dans les zones humides des oasis au moment de la migration automnale.

Publication of two demotic ostraca -O.Man. 4162 and 4164- coming from 'Ayn Manâwir (Kharga oasis) respectively dated 437 and 436 BC. These two documents concern the transfer of hunting concessions where one could catch *kemi*-birds, a general term which is used to designate various species of migrating birds which took a rest in the wetlands of the oasis at the time of fall migration.

Hartwig Altenmüller

Zur Bedeutung der Fabeltiere von Beni Hassan

L'étude concerne les animaux fantastiques figurés dans les images de la chasse dans le désert dans les tombes de Bakti III et Kheti à Beni Hasan des XI^{e} et XII^{e} dynasties. On connaît des animaux semblables sur les ivoires magiques du Moyen Empire où ils protègent enfant et mère pendant la nuit. La recherche arrive à la conclusion que les animaux fantastiques transfèrent la chasse d'ici-bas à l'autre monde, où – dans les ténèbres d'une vie inverse – le propriétaire de la tombe fait recours à la protection des animaux fantastiques.

The contribution deals with the fantastic animals represented in the desert hunt in the tombs of Bakti III and Kheti at Beni Hasan from the 11th to 12th dynasties. Similar figures are known from the ivory wands of the Middle Kingdom where they protect mother and child during the night. In the conclusion it is proposed that the pictures of the fantastic animals shift the desert hunt of this world into a desert hunt of the netherworld. The animals protect the tomb owner in his tomb when he is going to hunt in the darkness of his inverse afterlife.

Sydney H. Aufrère,

Au pays de l'Œil d'Horus et de l'Œil d'Osiris ou l'Égypte comme regard du faucon divin (modèle : *Falco peregrinus pelegrinoides*, TEMMINCK 1829) – Première partie

Première partie d'une étude portant sur l'Égypte considérée sous le regard d'un faucon pèlerin divin (le Soleil) (*Falco peregrinus pelegrinoides* TEMMINCK 1929), et imprimant symboliquement sa marque sur le fonctionnement le pays. Approche préliminaire de la question dont les Égyptiens percevaient la nature luni-solaire de cet œil divin et analyse structuraliste traitant de : 1) fractions ; 2) nature lunaire (objet plat ou sphère) ; 3) œil de Falconidé et paréidolie lunaire ; 4) œil mi-humain mi-falconien.

First part of a study on Egypt under the rule of the eye of the divine peregrine falcon (the Sun) (*Falco peregrinus pelegrinoides* TEMMINCK 1929) and extending symbolically its mark on how the country works. Preliminary approach to the subject of how the Egyptians perceived the lunisolar nature of the divine eye and a structural analysis dealing with : 1) fractions ; 2) lunar nature (flat or sphere-like object) ; 3) eye of Falconidae and lunar pareidolia ; 4) half-human half-falconian eye.

Charlène Cassier

La vache Hésat, une femelle parmi les animaux sacrés uniques ?

Plusieurs recherches ont été consacrées aux taureaux sacrés « uniques » de l'Égypte ; en revanche, à l'exception des mères des Boukhis et des Apis, très peu concernent les vaches. Ce constat découle principalement d'un manque d'informations archéologiques. Or depuis 2008, le site dédié à la nécropole des vaches sacrées Hésat, à Atfih, est l'objet de nouveaux travaux. Les premiers résultats, associés à une approche comparative relative aux principaux taureaux uniques, permettent de mener une recherche plus approfondie sur l'animal sacré femelle qui y était inhumé, notamment sur sa position au sein des croyances et des pratiques religieuses égyptiennes.

Number of studies have been dedicated to "*unique*" sacred bulls in Egypt but, except of Bukhis' and Apis' mothers, very few deal with cows. Mainly, this fact is due to the lack of archaeological researches, yet since 2008, the site dedicated to the sacred cows Hesat necropolis is the purpose of new works. The first results and a comparative approach, in particular with the other "*unique*" bulls, make possible to carry out a deeper research about the female sacred animal which was buried in this place and in particular about its position within Egyptian believes and religious practices.

Alain Charron

Les animaux sacrés, du sauvage à l'élevage

Il n'existe que très peu de renseignements sur l'origine des animaux qui ont été momifiés et placés dans les nécropoles qui parsèment l'Égypte. Cet article souhaite montrer que si des animaux sauvages, utilitaires et familiers ou encore des bêtes trouvées mortes ont pu être recueillis en l'honneur d'une divinité, l'essentiel des momies a été réalisé grâce aux nombreux élevages avoisinant les sanctuaires organisés par les clergés.

There is only few information about provenance of animals that were mummified and placed inside necropolis which dot Egypt. The purpose of the following article is to show that while wild animals, domestic animals, working animals, pets or animals found dead may have been gathered in honour of a god, most of the mummies has been made thanks to many animals breeding neighbouring sanctuaries, organised by clergies.

Alice Coyette

Hiboux et chouettes pharaoniques

Cet article examine les différentes représentations de hiboux et de chouettes dans l'écriture et l'art égyptiens. En dehors de l'écriture hiéroglyphique, où ils sont utilisés pour le signe G17, ces oiseaux ne sont que rarement attestés jusqu'à l'époque grecque où, peut-être sous l'influence de la chouette d'Athéna, les représentations de chouettes deviennent plus fréquentes.

This article investigates into the different representations of owls in Egyptian writing and art. Aside from hieroglyphic writing where they are used for the sign G17, these birds are rarely attested before the Greek period, a time when owls become more frequently represented, perhaps due to the influence of Athena's owl.

Jan M. Dahms

Apprivoiser les oiseaux dans les Textes des Sarcophages

Cet article analyse les Textes des Sarcophages par le biais de la signification des oiseaux pour le défunt. Le sujet principal est l'identification du défunt aux oiseaux. La première partie est une vue d'ensemble des occurrences tandis que la seconde partie considère les thèmes associés. On peut constater que le cycle du soleil est le thème le plus important.

This article investigates the Coffin Texts with regard to the meaning of birds for the deceased. The main subject is the identification of the deceased with birds. The first part gives an overview of the attestations while the second part analyses the associated themes. It is shown that the solar cycle is the most important topic.

Andrés Diego Espinel

Angry hippos and resurrecting butterflies. Two Ancient Egyptian ethological observations?

Cet article étudie deux possibles observations éthologiques des Anciens Égyptiens. La première est la sueur d'hippopotame qui semble être mentionnée dans un fragment de la biographie d'Ânkhtyfy dans lequel un hippopotame enragé est en rapport avec un seuil de la tombe de ce fonctionnaire. La seconde observation ferait de la thanatose des papillons *Danaus chrysippus* un symbole de régénération, en plus de prendre en considération d'autres significations religieuses de ces lépidoptères.

This paper looks into two possible ethological observations by ancient Egyptians. The first one is on the so-called hippo sweat. It would be mentioned indirectly in a passage of Ankhtyfy's biography in which an angry hippo is related to a threshold in the tomb of this official. The second observation suggests thanatosis in *Danaus chrysippus* butterflies as a symbol of regeneration, and considers other religious meanings for these lepidopterans.

Marguerite Erroux-Morfin

Les transformations du défunt à Oxyrhynchos

Dans la nécropole d'Oxyrhynchos, durant la période qui s'échelonne du I^{er} siècle av. J.-C. à la période paléobyzantine, les Oxyrhynchites ont choisi, pour expliquer le mystère de la vie et de la mort suivie de résurrection, une série de métamorphoses entreprises par le défunt, pour connaître un avenir stellaire. L'oxyrhynque, poisson nocturne, le lépidote à caractère solaire et le rapace, ont été retenus pour leurs mœurs en adéquation avec l'arrivée du Nil et leur période de reproduction.

In the Oxyrhynchos necropolis, since the 1st century B.C. to the paleobyzantine era, the Oxyrhynchites chose, to explain the mystery of life and death followed by resurrection, a series of metamorphoses undertaken by the deceased, in order to find a stellar future. The oxyrhynchus, a night fish, the lepidotus with a solar nature and the raptor, were chosen for their manners in adequacy with the inflow of the Nile and their breeding season.

Linda Evans

Invertebrates in Ancient Egyptian art. Spiders, Ticks, and Scorpions

Les invertébrés ont joué un rôle remarquable dans la vie culturelle des Anciens Égyptiens, de l'art à la religion. Les représentations de papillons, sauterelles et scarabées ont été bien documentées, mais les arachnides ont reçu moins d'attention. Ici, les sources iconographiques concernant les tiques, scorpions et araignées sont examinées et il est fait des suggestions sur la façon dont ces créatures ont été comprises et reçues par les Égyptiens. La signification des animaux dans l'art égyptien est discutée à la lumière de ces résultats.

Invertebrates played a conspicuous role in the cultural lives of the ancient Egyptian people, from art to religion. Representations of butterflies, grasshoppers, and scarab beetles have been well documented, but arachnids have received less attention. Here the visual evidence for ticks, scorpions and spiders is examined and suggestions made about how these creatures were understood and received by the Egyptians. The meaning of animals in Egyptian art is discussed in light of these findings.

J.-Cl. GOYON

Cygne et cormoran, représentations tardives. Deux objets d'histoire naturelle de la collection G. Maspero (MBAL G 1625 et G 323)

Description et commentaire de deux objets de l'ancienne collection Maspero, une plaquette en grès (MBAL inv. G 323) et une plaquette en os (MBAL inv. G 1625) figurant respectivement un cygne nageant et un cormoran sur fond de décor de plantes aquatiques. S'ils ne résolvent pas les questions lexicographiques posées par la désignation de ces oiseaux, ces documents d'époque tardive témoignent néanmoins du souci d'exactitude et du talent d'illustrateurs des Égyptiens anciens.

Description and commentary on two objects from the Maspero's old collection, a sandstone plate (MBAL inv. G 323) and a plate of bone (MBAL inv. G 1625), which show a swan swimming and a cormorant with a background of aquatic plants, respectively. Even if they do not solve the lexicographical questions about the designation of those birds, these Late Period documents testify nevertheless the attention for accuracy and the talent of illustrators of the old Egyptians.

Ivan Guermeur

Un faucon et une chatte dans une recette iatromagique du papyrus de Brooklyn 47.218.2 (col. +IV, 2-7)

La publication d'un passage du papyrus iatromagique de Brooklyn 47.218.2 (col. x+IV, 2-7), traitant de la prévention des fausses-couches, est l'occasion d'appliquer le modèle d'analyse de Simile-Magie élaboré par K.E. Rothschuh. Le passage convoque un faucon et une chatte pour prévenir l'action néfaste de Seth/Apophis et met en œuvre des procédés qui relèvent de l'isodynamie, de la dynamoanalogie et enfin de la chromoanalogie.

The publication of a passage of the iatromagical papyrus Brooklyn 47.218.2 (col. x+IV, 2-7), dealing with the prevention of miscarriages, gives the opportunity to apply the analytical model of Simile-Magie which K.E. Rothschuh has elaborated. The passage summons a falcon and a female cat in order to avert the evil action of Seth/Apophis, and implements processes belonging to the principles of isodynamy, dynamoanalogy as well as chromoanalogy.

Nadine Guilhou

L'âne, portier et passeur de l'au-delà, ou les métamorphoses

Bête de somme, et de ce fait méprisé et soumis, doté d'une voix tonitruante, l'âne est la plupart du temps ravalé au rang des animaux séthiens. Cependant, ces défauts sont également des qualités : sa voix écarte les ennemis potentiels du défunt et de la barque solaire. Animal de trait, il peut faire office de passeur pour le défunt et conduire la barque solaire, en sa forme hybride d'âne-chacal. Portier dans le monde inversé qui conduit vers Osiris, puis vers l'Horizon, il prête aussi son masque au soleil nocturne dans ses transformations. Il est ainsi l'une des figures permettant déplacement et transformations dans le monde nocturne et l'au-delà, sur le chemin vers la lumière.

Used for transporting grain, braying and noisy, the ass has been connected with Seth since as long as Middle Kingdom. But these characteristics also are qualities. Its loud and boisterous voice can repel the enemies from the dead and the solar boat. As a draught animal it can convey the dead and the solar boat as well in its form of "ass-jackal". In the Beyond, the ass-headed deity is a door-keeper on the paths towards Osiris and the Horizon. This animal's head is also used as a mask by the nocturnal Sun-god during his transformations of the night. The ass thus appears as an assistant in the darkness of the hereafter towards the light.

Stan Hendrickx, Merel Eyckerman,

Les animaux sauvages dans l'Égypte prédynastique

Les représentations d'animaux sont un élément essentiel de l'iconographie prédynastique. La chasse aux animaux sauvages est très importante comme expression du pouvoir et du concept du maintien de l'ordre sur le chaos. De plus, des animaux comme le taureau et le faucon peuvent être des symboles de pouvoir. Les fouilles récentes d'Hiérakonpolis confirment l'importance des animaux sauvages dans la réalité. Finalement, les animaux « hybrides » ou « mythologiques » sont un aspect intéressant mais difficile à comprendre du symbolisme animalier.

Animal representations are an essential part of Predynastic iconography. Of great importance is hunting wild animals as expression of social power and concept of maintenance of order over chaos. Furthermore, animals can be symbols of power, as is the case for the bull and the falcon. Recent excavations at Hierakonpolis confirm the importance of wild animals in the reality. Finally, "hybrid" or "mythological" animals are an interesting but difficult to understand aspect of animal symbolism.

Salima Ikram

Speculations on the Role of Animal Cults in the Economy of Ancient Egypt

Le culte des animaux est une caractéristique de la religion égyptienne antique depuis la période prédynastique, atteignant son apogée à la période tardive, pour s'achever à l'époque romaine avec l'avènement du monothéisme. En plus de jouer un rôle majeur dans l'expression d'une identité nationale, de fournir un moyen d'établir le contrôle religieux et laïque, et d'être un moyen de secours religieux, les cultes d'origine animale ont également eu un impact significatif sur l'économie égyptienne. Cet essai explore les ramifications possibles de ces cultes sur l'économie égyptienne.

Animal cults were a feature of ancient Egyptian religion from the Predynastic period onward, reaching a zenith in the Late Period, and finally terminating in the Roman era with the advent of monotheism. In addition to playing a major role in expressing a national identity, provide a means of establishing religious and secular control, and being a means of religious succour, animal cults also had a significant impact on the Egyptian economy. This essays explores the possible ramifications of these cults on the Egyptian economy.

Marc LeBlanc

The Zoomorphic Transformation of the King in Early Egyptian Royal Military Victory Rituals and Its Relationship to the Sed Festival

La transformation zoomorphe du roi égyptien, qui joue un rôle important dans les représentations archaïques de rituels militaires de victoire, a été incorporée dans le costume du roi égyptien — à savoir dans la queue de taureau cérémonielle, portée à l'arrière de la taille du roi — lors de la célébration de la fête-Sed pendant la période pharaonique.

The zoomorphic transformation of the Egyptian ruler, which plays a prominent role in Early Egyptian depictions of royal military victory rituals, became embedded in the costume of the ancient Egyptian king—namely, in the ceremonial bull's tail worn at the back of the king's waist—at the celebration of the Sed Festival during the pharaonic period.

Magali Massiera

Des serpents entrelacés et des éléphants. Enquête sur des motifs prédynastiques

Apparu au Prédynastique, le motif iconographique des *serpents entrelacés* se trouve lié à celui des éléphants. Tous deux véhiculent des concepts liés à la puissance de l'élite pour qui était fabriqué le mobilier archéologique portant ces représentations. Le thème des serpents entrelacés, par sa relation à

la symbolique lunaire, peut également être considéré comme une allégorie à la fois de la fertilité et de la fécondité, mais aussi du temps qui passe.

Known since the Predynastic period, the iconographical motif of the *entwined snakes* is connected with the elephants one. Both of them share ideas of the elite's power, which the archaeological material bearing these representations was carved for. The theme of the entwined snakes, *via* its relation to the lunar symbolism, may be considered as an allegory both of fertility and fecundity, but also of passing time.

Bernard Mathieu

Chacals et milans, pâturages et marécages, ou le monde selon Henqou

Analyse de trois extraits de l'autobiographie du vizir et nomarque Henqou (II), gravée dans sa tombe de Deir al-Gebraoui, qui témoignent du degré d'élaboration littéraire de ce texte profondément original par son contenu et sa mise en forme. Les expressions utilisées par Henqou, dont « j'ai rassasié les chacals de la montagne et les milans du ciel », dessinent les contours d'un territoire bien géré et, au-delà, d'un monde savamment organisé.

Analysis of three excerpts from the vizier and nomarch Henqu (II)'s autobiography carved in his tomb at Deir al-Gebrawi, which display the high level of literacy of this deeply original text from a semantic and formal point of view. The phrases used by Henqu, as « I have satiated jackals of the mountain and kites of the sky », define the boundaries of a well managed territory and, beyond, of a thoroughly organized world.

Bernadette Menu

Aspects du symbolisme animal dans l'Égypte du IV^{e} millénaire

Le symbolisme animal a permis l'éclosion et l'évolution d'une conscience politique dans la vallée du Nil au cours du IV^{e} millénaire. On peut en retenir différents aspects, successifs ou concomitants, qui, du totémisme à l'idéologie pharaonique, ont contribué à la formation d'un État centralisé. Quatre exemples d'animaux ont été choisis pour illustrer ce propos.

Animal symbolism allowed the birth and evolution of political consciousness in the Nile valley in the course of the 4th millennium. We may consider different aspects which, from totemism to pharaonic ideology, contributed to the formation of a centralised state. Four examples of animals have been chosen in order to illustrate this proposal.

Jean-Pierre Pätznick

Ab Hor, le "Désiré d'Horus" et le poisson silure électrique tacheté

Le célèbre nom d'Horus de « Nârmer » est certainement à lire désormais « Abou-Hor », c'est-à-dire « Le Désiré d'Horus ». Le signe hiéroglyphique du silure servant à écrire ce nom reproduirait le *Malapterurus electricus niloticus*, poisson-chat électrique dont la peau, *tachetée* de noir, justifie alors le nom égyptien (*abou*). Les caractéristiques de cet animal exceptionnel, aux mœurs belliqueuses, expliquent aussi son choix pour une désignation royale.

The well known Horus name of "Nârmer" is certainly to be read from now on "Abu-Hor", i.e. "the Desired one of Horus". The hieroglyphic sign of catfish which is used to write this name would reproduce *Malapterurus electricus niloticus*, the electric catfish whose skin, mottled of black, justifies the Egyptian term (*abu*). The characteristics of this exceptional animal, with a quarrelsome behaviour, explain also why it has been chosen for a royal designation.

Alessandro Roccati

Connaissance des animaux dans l'Ancienne Égypte

En marge de l'excellente synthèse proposée par le *LÄ*, j'ai essayé de m'arrêter sur quelques procédés de classement des animaux que l'on peut suivre tout au long de la documentation pharaonique : aux niveaux graphique et linguistique, en partant des listes lexicales pour aboutir aux onomastica, sans oublier des comparaisons avec le matériel fourni par des cultures et langues différentes.

Besides the excellent synthesis proposed by the *LÄ*, I tried to focus on some methods of classifying the animals that one can find in the whole pharaonic documentation: at the graphic and linguistic levels, starting from the lexical lists to get to the onomastica, without forgetting the comparison with the material provided by different cultures and languages.

Frédéric Rouffet

Élien et les scorpions d'Égypte

Cet article met en parallèle les mentions des scorpions d'Égypte, tels qu'Élien les présente dans son ouvrage *La personnalité des animaux*, avec les textes égyptiens eux-mêmes. L'étude permet plusieurs niveaux de comparaison, depuis l'aspect anatomique du scorpion jusqu'à la plante décrite comme capable de le tuer.

This article aims to study the Egyptian scorpions through the prism of two corpus: the texts of Elien's *On the Characteristics of Animals* on the one hand, and the Egyptian magical texts on the other hand. This study provides several comparison levels, from the anatomical aspect of the scorpion to the plant described as a scorpion's anti venom.

Cathie Spieser

Animalité de l'homme, humanité de l'animal en Égypte ancienne

À l'époque ptolémaïque, l'animal momifié « à la chaîne », associé à différentes divinités, comme l'animal ayant bénéficié d'une momification plus soignée, était voué à une destinée osirienne et solaire. Les animaux familiers ayant reçu des soins onéreux étaient volontiers qualifiés d'Osiris et d'*imakhy*. L'anthropomorphisme de la momie animale renforcé par des épaules et des jambes artificielles pourvues de pieds, ou encore par l'aspect conféré au corps, était supposé accentuer le processus d'osirianisation lui garantissant un destin dans l'au-delà.

In the Ptolemaic era, the "assembly-line" mummified animal associated with different deities as well as the animal that received a more elaborate mummification, was devoted to an Osirian and Solar destiny. Pets receiving expensive care were readily considered as Osiris and *imakhy*. The anthopomorphization of the animal mummy reinforced by means of artificial shoulders and legs equipped with feet, or through the aspect given to the body, was supposed to increase the Osirianisation process guaranteeing its destiny in the hereafter.

Christiane Zivie-Coche

Sphinx

Le sphinx, corps de lion et tête humaine (parfois tête animale, bélier ou faucon) est une création hybride qui a connu un grand succès dans l'iconographie égyptienne depuis l'Ancien Empire jusqu'à l'époque romaine, en ronde-bosse ou en relief. Il représente avant tout le pharaon comme l'attestent les légendes qui accompagnent ces figures, mais peut également être réinterprété comme une image divine : ainsi le grand sphinx de Gîza, Horus-dans-l'horizon, ou les sphinx criocéphales figurant Amon, le long des dromos conduisant au temple de Karnak.

Sphinxes combining a lion's body and a human head (or an animal's head, ram or hawk) are one of the most striking hybrid creature in the Egyptian iconography, from the Old Kingdom to the Roman Period, in statuary or reliefs. They are mostly representations of the pharaoh as indicated by the texts. Although, they have also been reinterpreted as gods' images, in such cases as the Great Sphinx of Giza, Hor-em-akhet, or the ram headed sphinxes along the Karnak dromos, Amun's images.



Mots-clés : âne, animaux fantastiques, animaux sacrés, animaux sauvages, arachnides, art, bétail, chasse, chat, chouette, classement, cormoran, costume, culte des animaux, cycle solaire, cygne, économie, éléphant, élevage, faucon, fertilité, hibou, hiéroglyphes, hippopotame, Horus, invertébrés, lion, magie, migration, nécropole, observations naturalistes, oiseaux, papillon, pharaon, poissons, pouvoir, pratiques religieuses, Prédynastique, ptolémaïque, religion, représentation, rituels, scorpion, serpents, sphinx, symbolisme, taureau, vache.

Centre de Documentation Archéologique Régional
11 00000008963

ARTS, LETTRES, LANGUES, SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES
UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY MONTPELLIER 3
cnrs dépasser les frontières
UMR 5140
Archéologie des Sociétés Méditerranéennes

ISSN : 2012-6637