CENiM 3

Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Documents de Théologies Thébaines Tardives (*D3T* 1)



Textes réunis et édités par CHRISTOPHE THIERS

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

Cahiers de l'EN*i*M (CEN*i*M) 2

Documents de Théologies Thébaines Tardives

(*D3T* 1)

Textes réunis et édités par

Christophe Thiers

Montpellier, 2009

En couverture, Porte du 2e pylône de Karnak (tableau nord).
Photographie © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

Sommaire

Introduction V

Laurent COULON 1
Une trinité d'Osiris thébains d'après un relief découvert à Karnak

Alain FORTIER 19
Les *Cinq dieux* à Tôd et Médamoud

Luc GABOLDE 29
Amon-Rê, *pꜣ mry nfr*, Amon, *mry (nṯr) pꜣ nbj nfrw*, au temple de Deir al-Medîna

Jean-Claude GRENIER 39
Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde

Emmanuel JAMBON, Alain FORTIER 49
Médamoud n° 343

David KLOTZ 95
The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period

Joachim-Friedrich QUACK 135
Die Rückkehr der Göttin nach Theben nach demotischen Quellen

Christophe THIERS 147
Fragments de gargouilles d'Ermant

Christiane ZIVIE-COCHE 167
L'Ogdoade thébaine à l'époque ptolémaïque et ses antécédents

Abstracts and keywords 227

Indices 230
1. Sources 230
1.1. Compositions funéraires et littéraires 230
1.2. Recueils et éditions de textes 230
1.3. Ostraca et papyrus 232
1.4. Stèles, statues… 233
1.5. Auteurs classiques 233
2. Anthroponymes et noms royaux 233
3. Titres 234

4. Divinités et épithètes divines 235
5. Toponymes, ethniques et lieux de culte 241
6. *Res notabiles* 242

Introduction

DANS LE CADRE DES TRAVAUX entrepris dans les temples de Tôd et d'Ermant (sous les auspices de l'IFAO et de l'UMR 5140 Cnrs-Univ. Montpellier 3), s'est naturellement mise en place une réflexion sur les théologies thébaines tardives qui régissaient l'ensemble des sanctuaires de la région à l'époque ptolémaïque et romaine et plus généralement au cours du I^er^ millénaire av. notre ère.

Il est en effet bien acquis qu'aucune étude d'un monument thébain ne peut se concevoir sans une confrontation systématique avec l'ensemble de la documentation régionale voire, au-delà, en puisant dans les grands corpus de textes religieux et ceux des temples ptolémaïques et romains de Haute Égypte. Cela est rendu particulièrement nécessaire, autant par la dispersion des sources et leur état fragmentaire que par une proximité géographique qui a favorisé une étroite imbrication des textes employés dans les temples.

Les éditions récentes (temples de Deir el-Médineh, de Tôd, propylône de Montou…) et les travaux en cours (porte d'Évergète, Médinet Habou, Qasr el-Agoûz, Ermant, cultes osiriens, temple de Ptah et porte du deuxième pylône de Karnak…) viennent peu à peu enrichir ou amender les publications et recueils existants qui constituent, toujours, d'inestimables outils de travail (*Urkunden* VIII, édifice de Taharqa du lac, chapelle d'Achôris, temple d'Opet, temple de Médamoud, chapelle ptolémaïque de Deir el-Bahari, temple de Deir Chélouit…). En outre, à cette mosaïque épigraphique viennent s'ajouter les éclairages souvent décisifs de la documentation papyrologique, des données prosopographiques et des travaux archéologiques les plus récents.

Le propos des *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T)* est explicitement centré sur les pratiques religieuses de la région thébaine aux époques tardives, communément assignées au I^er^ millénaire av. notre ère. La multiplication des travaux en cours et l'intérêt croissant porté aux théologies thébaines, en particulier aux époques ptolémaïque et romaine, rend possible autant que souhaitable une présentation régulière de l'état de la recherche sur ces questions. Ce projet a ainsi pour dessein de fédérer des recherches entreprises sur cette thématique par un grand nombre d'égyptologues.

Il s'agit donc de regrouper un ensemble cohérent d'études présentant tout autant l'ancrage dans les traditions ancestrales que les mutations théologiques propres à cette époque d'intense activité intellectuelle dans les Maisons de Vie. On tentera de privilégier la présentation de documents –inédits ou publiés anciennement – ainsi que l'étude ponctuelle de tel ou tel aspect de la religion thébaine (théologie, fonctionnement des cultes et des clergés…), sans aucune restriction de champs disciplinaires et de types documentaires (épigraphie hiéroglyphique, démotique, papyrologie grecque, archéologie).

Si ce premier volume présente essentiellement une documentation épigraphique issue des temples thébains, l'apport des données prosopographiques – fournies en particulier par les statues tirées de la Cachette de Karnak – et papyrologiques demeure important. D'autres volumes pourront développer davantage encore l'étude de ces types documentaires.

Les auteurs qui ont accepté de participer à cette première entreprise ont proposé des sujets riches et variés qui mettent en lumière les multiples facettes des théologies thébaines. Ainsi, sont principalement mis à l'honneur Amon, Osiris, Montou-Rê et son taureau Bouchis, l'Ogdoade enterrée à Djémê, Khonsou l'enfant et les relations étroites qu'entretenaient entre elles ces divinités au sein d'inextricables jeux savants. Ces contributions, souvent complémentaires, éclairent ainsi la féconde atmosphère des Maisons de Vie et les recherches intellectuelles des lettrés égyptiens de Thébaïde.

Que tous ceux qui ont répondu à l'appel à contribution lancé en octobre 2007 veuillent trouver ici mes plus chaleureux remerciements. Les résumés en anglais ont été revus par David Klotz, ce dont je le remercie vivement.

Ce projet ayant été initié au sein de l'équipe égyptologique de l'UMR 5140 Cnrs–Univ. Montpellier 3, il voit naturellement le jour dans la nouvelle collection des *Cahiers « Égypte nilotique et méditerranéennes »* (*CENiM*). Ce m'est un agréable devoir de remercier Frédéric Servajean, directeur de l'équipe « Égypte nilotique et méditerranéenne », pour l'intérêt qu'il a porté à la réalisation de cet ouvrage.

Parmi les sources thébaines présentées dans ce volume, la documentation tirée des ruines de Karnak constitue une part importante (parois de temples, propylônes, statuaires…) qui éclaire le thème abordé. Il a donc paru tout à fait opportun de privilégier une collaboration entre les presses de l'Université Paul Valéry – Montpellier 3 et l'USR 3172 – Centre franco-égyptien d'étude des temples de Karnak.

Christophe Thiers
CNRS USR 3172 – CFEETK

Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak

Laurent Coulon
CNRS UMR 5189 – HiSoma Univ. Lyon 2

L'ETUDE DE LA THEOLOGIE THEBAINE D'OSIRIS, comme des manifestations locales de son culte, passe nécessairement par la prise en compte de la multiplicité des formes que celui-ci a pu endosser, cette multiplicité se traduisant notamment par la prolifération des chapelles dédiées à Osiris en périphérie du temple d'Amon. L'analyse des différentes strates de développement de la dévotion à la figure archétypale du roi d'Égypte et celle des conditions historiques et géo-politiques qui y ont présidé permettent dans certains cas de rendre compte de la manière dont ces formes peuvent s'articuler, se concurrencer ou se succéder l'une à l'autre. D'un point de vue synchronique, le discours théologique tissant les liens entre différents aspects du dieu offre, lui, certaines clés pour comprendre la manière dont les Égyptiens ont donné une cohérence à un ensemble hétéroclite.

Un bloc découvert à Karnak portant la représentation de trois entités osiriennes distinctes mérite sans aucun doute d'être versé au débat. C'est grâce à l'une des plaques de verre conservées au CFEETK, appartenant au fonds dit « Chevrier » [1], que nous le connaissons dans son meilleur état de conservation. Ce bloc a depuis lors subi une forte dégradation et il en reste deux fragments passablement arénisés (Cheikh Labib 87CL1037 [2] et 92CL1108 [3]). Bien que nous ayons pu examiner ces fragments, c'est donc principalement à partir de la photographie ancienne que l'étude épigraphique du bloc a été menée et le dessin réalisé. Le bloc porte encore le numéro affecté par H. Chevrier, "39-11", inscrit à l'encre noire, sur la face latérale. Le n° 11 doit correspondre à un numéro de série et il se retrouve sur la plaquette de métal posée par le photographe sur le bloc pour l'identifier. "39" doit en toute logique correspondre à l'année 1939, probablement l'année de découverte du bloc [4]. Néanmoins, aucune mention de cette

1 Réf. de la photographie Chevrier dans les archives du CFEETK : n^{os} 52846 et 98815 / 273*09. Je remercie Christophe Thiers, directeur de l'USR 3172–CFEETK, de m'avoir accordé l'autorisation de publier cette photographie. Cette étude a été menée en marge de la publication épigraphique du temple d'Osiris coptite à Karnak, dont la fouille est dirigée par François Leclère (chantier CFEETK-univ. Paris IV).

2 Ce fragment conserve la partie inférieure du bloc jusqu'au niveau du haut des couronnes des Osiris (cliché CFEETK n° 35936). Largeur totale : 85,5 cm ; prof. : 20 cm ; haut. max. : 35,5 cm ; largeur de la partie décorée jusqu'à la feuillure : 61 cm. Le lit de pose est conservé.

3 Ce fragment comporte le bandeau de texte et le bas du registre supérieur (cliché CFEETK n° 36753). Largeur : 29 cm ; prof. : 6 cm ; haut. max. : 14 cm.

4 Cette date est corroborée par le fait que d'autres objets photographiés sur le même support en bois tournant et avec le même type de plaques numérotées se trouvent avoir été découverts de manière assurée dans les années 1938-1939.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 1-18.

trouvaille dans les rapports de Chevrier ou dans son cahier de fouilles, conservé au CFEETK, n'a pu être relevée et son origine précise reste donc énigmatique. En outre, aucune zone spécifiquement osirienne ne semble avoir été concernée par les travaux d'H. Chevrier à cette date et il est donc difficile de faire une hypothèse plausible sur cette base.

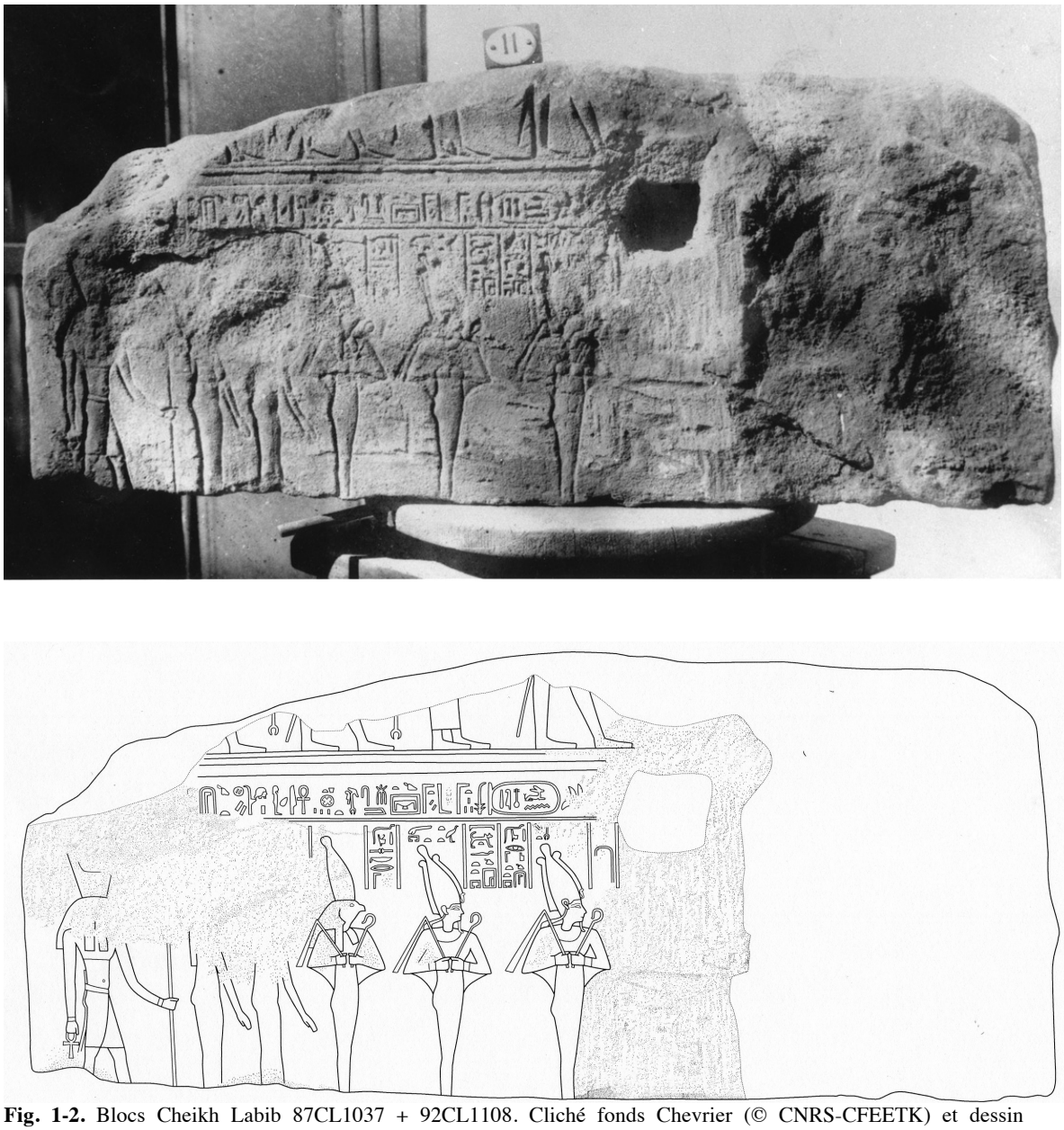


Fig. 1-2. Blocs Cheikh Labib 87CL1037 + 92CL1108. Cliché fonds Chevrier (© CNRS-CFEETK) et dessin Y. Hamed (IFAO).

Voir par exemple la tête de colosse osiriaque publiée par H. CHEVRIER, « Rapports sur les travaux de Karnak (1938-1939) », *ASAE* 39, 1939, p. 566 et pl. CV (la photo non détourée montrant le support et la plaque n° 23 est conservée au CFEETK, nég. n° 98940) ; ou la statue de particulier publiée *ibid*., p. 561, pl. CIV (photo CFEETK nég. n^{os} 98936 et 98939 ; plaque métallique n° 12). Je remercie Alain Arnaudiès, alors documentaliste au CFEETK, qui m'a aidé à faire la recherche dans les archives photographiques du fonds Chevrier.

D'un point de vue architectural [5], le bloc provient du montant droit d'une porte, dont apparemment seul le passage était décoré. Une encoche au niveau de la feuillure de la porte correspond à un trou de verrou et la porte devait donc s'ouvrir vers la gauche (par rapport à une personne entrant), cachant alors la face intérieure gauche, peut-être laissée sans décoration [6]. Le bloc présente un joint arrière et la face du chambranle laisse voir sur toute la hauteur de son côté droit des traces de ciseaux sur une épaisseur de 2 cm environ, ce qui amène à penser qu'il était encastré dans une maçonnerie en briques.

Le relief présente deux registres de décoration. Le registre supérieur n'est que très partiellement conservé et seuls les pieds de personnages (un personnage masculin, suivi d'un personnage féminin puis de deux autres personnages masculins) sont visibles. Le registre inférieur est mieux préservé et seuls les pieds des personnages sont manquants. Sont représentés trois personnages debout momiformes, les deux premiers étant des Osiris à tête humaine, le troisième, Sokar, étant hiéracocéphale, suivis de deux pleureuses, identifiables à Isis et Nephthys, le corps et les bras courbés, et un troisième personnage marchant et portant la double couronne, dont la face et la légende sont détruites, mais qui pourrait être Harsiésis. Le premier Osiris porte des traces de peinture rouge. Les deux registres sont séparés par un bandeau de texte. Les caractéristiques épigraphiques du relief et de l'inscription incitent à le dater de l'époque ptolémaïque.

1. Les inscriptions

• Bandeau :

[nswt] bjty (*Wnn-nfr mɜʿ-ḫrw*)| *nswt nṯrw [G]btyw ḫnty ḥwt-nwb ms m Wɜst ḥnwt njwwt ʿnḫ jrw tp rnpt rnpt ḫnty sḥ-nṯr [...]*

« Le roi de Haute et de Basse Égypte (Ounnefer justifié)| le roi des dieux, le Coptite, à la tête du château de l'or (a), né à Thèbes (b) maîtresse des villes (c), celui qui vit par les rites annuellement (d), qui est à la tête du pavillon divin (e) [...] ».

NOTES

(a) La séquence *Wsjr* (*Wnn-nfr mɜʿ-ḫrw*)| *nswt nṯrw Gbtyw ḫnty ḥwt-nwb* est attestée à Karnak (*Karnak* 10, 1995, p. 222 et pl. XII ; *Urk*. VIII, nº 128, 3), mais aussi avec quelques variantes minimes à El-Qal'a (*El-Qal'a* I, nº 12, 7) ou à Kom Ombo (*Ombos*, nº 125 : *nswt nṯrw Gbtyw* ; dans la même scène, Osiris est qualifié aussi de *Gbtyw ḫnty ḥwt-nwb* [7]).

L'aspect « royal » d'Osiris est ici fortement souligné par la titulature et le qualificatif *nswt nṯrw* « roi des dieux ». Même si ce qualificatif s'applique à différentes divinités (cf. *LGG* 4, 333b-336a ; J. OSING, *Aspects de la culture pharaonique*, Paris, 1992, p. 49-50), l'Amon thébain est évidemment le détenteur par excellence de ce titre et Osiris se l'accapare proba-

5 Lors de l'examen du bloc, j'ai grandement bénéficié des remarques de J.-Fr. Carlotti qui m'ont éclairé sur les détails architecturaux de ce montant de porte.

6 Voir pour ce principe la première porte de la chapelle d'Osiris Neb-Djefaou ou d'Osiris Neb-neheh à Karnak.

7 J'ai pu collationner les textes de cette scène grâce à des photographies aimablement fournies par Chr. Leitz (clichés Leitz nos 8124, 8162 et 8168).

blement en grande partie sous l'influence de ce dernier. À Karnak, l'épithète est très fréquemment accolée à l'Osiris du temple d'Opet, dont la théologie explicite les relations entre Amon et Osiris (cf. C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak* III, *BiÆg* 13, 1968, p. 147-157). Il est glorifié également dans le temple voisin de Khonsou pour le pouvoir royal qu'il assume, relayé par Khonsou et Thot (voir D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003, p. 138-147, pl. 15-16). Cet Osiris thébain « Ounnefer justifié, roi des dieux » en vient à représenter la métropole thébaine dans les textes « géographiques ». Cf. Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 74-78 ; voir aussi la litanie de formes locales d'Osiris publiée par J.-Fr. QUACK, « Ein neuer funerärer Text der Spätzeit (pHohenzollern-Sigmaringen II) », *ZÄS* 127, 2000, p. 78 et 80-81, n. w et x, où sont juxtaposées les formes d'« Osiris, roi des dieux » et d'« Osiris dans Opet ».

Sur l'épithète *Gbtyw ḫnty ḥwt-nwb* et l'Osiris de Coptos, voir J. YOYOTTE, *AnEPHE V^e Section*, 1977-1978, p. 168-169 ; *LGG* 2, 566a ; 7, 309b-c ; l'état de la bibliographie est donné dans Fr.-R. HERBIN, *Books of breathings and related texts*, *Catalogue of the Books of the Dead and other religious texts in the British Museum* IV, Londres, 2008, p. 131, *s.v.* l. 28. Sur son culte dans le secteur nord-est de Karnak, voir les références dans L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 5, n. D et 13.

(b) L'épithète *ms m W3st* « né à Thèbes » (*LGG* 3, 402a) est propre à Osiris et attestée deux fois à Thèbes, une fois dans le temple d'Opet (*Opet* I, 18), lieu mythique de sa naissance, et une autre dans un hymne d'éveil à Osiris (re)naissant à Opet gravée à Deir Chelouit (III, n° 127, 17). Mais ses variantes sont nombreuses (par ex. *jr m W3st*, *LGG* I, 449b-c et Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 91 ; *pr m W3st*, *LGG* 3, 57b) et le thème de la naissance d'Osiris à Thèbes très fréquemment attesté autant à Thèbes que dans les grands sanctuaires ptolémaïques ; voir par exemple J. YOYOTTE, « Une notice biographique du dieu Osiris », *BIFAO* 77, 1977, p. 147 ; S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, *BdE* 118, 1997, p. 237-238 et 267-268. Pour l'accent mis dans la théologie tardive sur la naissance de certains dieux dans telle ou telle localité (Isis à Dendera, Nephthys à Hout-Sekhem, etc.) et le lien probable avec les cinq jours épagomènes, voir Ph. COLLOMBERT, « Hout-Sekhem et le septième nome de Haute-Égypte II : Les stèles tardives », *RdE* 48, 1997, p. 62.

(c) Pour l'épithète « maîtresse des villes » fréquemment attribuée à Thèbes à l'époque tardive, voir *LGG* 5, 185a-b. L'association de l'affirmation de la royauté d'Osiris sur les dieux et de la prééminence de Thèbes sur les villes se retrouve dans la procession géographique de Coptos, où l'attendu de la personnification de la quatrième *sépat* de Haute Égypte souligne également qu'Osiris est né à Thèbes (*jr m W3st*). Cf. Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 74-78 et *supra* n. a. Sur les descriptions laudatives de Thèbes dans les textes tardifs, voir récemment D. VON RECKLINGHAUSEN, « Anspruch und Wirklichkeit. Ptolemäische Beschreibungen der Stadt Theben », dans S. Pfeiffer (éd.), *Ägypten unter fremden Herrschern zwischen persischer Satrapie und römischer Provinz*, *OSAW*, 2007, p. 140-164.

(d) *ʿnḫ jrw tp rnpt rnpt* : L'expression *ʿnḫ jrw* et l'édifice désigné comme le *pr ʿnḫ jrw*,

indissociablement lié à la confection des effigies osiriennes de Khoïak, ont été traités en détail par Fr.-R. Herbin (*Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 114-116) au sujet d'un passage où le *pr ʿnḫ jrw* est mis en parallèle avec le sanctuaire de Chentayt (*pr Šntȝyt*). Fr.-R. Herbin traduit par « la Maison de Celui qui vit des rites », tandis que S. Cauville (*Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, *BdE* 118, p. 217 et n. 427) s'oppose à cette traduction en traduisant *pr ʿnḫ jrw* par « le Sanctuaire de vie des simulacres ». La graphie  du bloc Karnak, Cheikh Labib 92CL1082 (inédit), que l'épigraphie nous fait attribuer au temple d'Osiris coptite, amènerait à privilégier la traduction « temple de celui qui vit des rites ». La même graphie se trouve sur une statue thébaine de la XXX^{e} dynastie / début de l'époque ptolémaïque au nom de *Pȝ-ḫȝr-Ḫnsw* fils de *Ns-bȝ-nb-ḏd*, Caire JE 36747, l. x+6 (statue inédite, qui correspond au numéro X14 de M. AZIM, G. REVEILLAC, *Karnak dans l'objectif de Georges Legrain*, Paris, 2004, I, p. 334 et II, p. 301 ; pour sa famille, voir K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, 2001, p. 215-220 et H. DE MEULENAERE, *BiOr* 60, 2003, col. 325-326). Voir également l'emploi du terme *jrw* dans le titre porté par Horsaisis, propriétaire du papyrus Louvre N 3291 : « celui qui connaît le rite du travail des deux compagnes (*rḫ jrw n kȝt rḥty*) » (Fr.-R. HERBIN, *Books of breathings and related texts*, p. 207), ce qui renvoie évidemment à la confection par Isis et Nephthys, alias Chentayt et Merkhetès, des figurines de Khoïak.

La séquence *ʿnḫ jrw tp rnpt* qualifiant Osiris est attestée en *Esna* VI, 494, 10 (= *LGG* 2, 137c) ; cf. *Edfou* I, 237, 9-10 où Osiris est qualifié de : *ʿnḫ jrw jn tp rnpt* « qui vit des rites, qui est ramené au début de l'année / chaque année » (cf. S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, p. 67 ; N. BAUM, *Le temple d'Edfou*, Paris, 2007, p. 448). Nous traduisons *tp rnpt rnpt* par « annuellement », la duplication renforçant la valeur itérative (comme pour *m rnpt rnpt*), sans lien systématique avec le début de l'année. Cf. A. GUTBUB, dans *Mélanges Mariette*, *BdE* 32, 1961, p. 338, n. 6 ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 586 ; voir aussi D. MEEKS, *BiOr* 56, 1999, col. 577 (*tp rnpt* synonyme de *n nrt*). Sur l'expression *tp rnpt* (à distinguer de *wp rnpt*) et la notion de cycle calendérique, voir A. SPALINGER, « Parallelism of thought », dans *Hommages à J. Leclant* 4, *BdE* 106, 1994, p. 363-377.

(e) *ḫnty sḫ-nṯr* : épithète fréquente d'Anubis comme d'Osiris associés au pavillon d'embaumement. cf. *LGG* 5, 860a-861b ; Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, 1997, p. 29, n. c ; M.A. STADLER, « The Funerary Texts of Papyrus Turin N. 766: A Demotic Book of Breathings (Part I) », *Enchoria* 25, 1999, p. 88 . Dans les catacombes osiriennes de Karnak, Osiris est qualifié de *ḫnty sḫ-nṯr, nṯr ʿȝ ḫnty jȝt Wsjr* « celui qui est à la tête du pavillon divin, le grand dieu, qui est à la tête de la butte d'Osiris » (*Karnak* 10, 1995, p. 216).

• Registre x :

1. *[ḏd mdw jn Wsjr]* ⟨*[Wnn-nfr mȝʿ-ḫrw]*⟩…tr…
« [Paroles à dire par Osiris] ⟨[Ounnefer justifié]⟩ (a)… »

2. *ḏd mdw n Wsjr ḫnty sḫ-nṯr ḥry nmjt=f ḫnty ḥwt-wtt*
« Paroles à dire par Osiris à la tête du pavillon divin (b), celui qui est sur son lit (c), à la tête

du château de l'engendrement (d) ».

3. *ḏd mdw n Skr […]*
« Paroles à dire par Sokar […] ».

NOTES

(a) Seules les traces d'un cartouche sont nettement visibles dans la première colonne et justifient la restitution proposée par analogie avec le bandeau supérieur.

(b) Voir *supra* n. (e).

(c) Sur cette épithète, voir *LGG* 5, 365a-c. Voir aussi Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 111 ; Cl. TRAUNECKER, *Les cryptes du temple d'Opet à Karnak*, *Mémoire de l'EPHE*, 1975, p. 108, n. c.

(d) Pour l'épithète *ḫnty ḥwt-wtt* var. *ḫnty ḥwt-wtt=f*, voir *LGG* 5, 831b.

2. Osiris d'Opet, Osiris de Coptos et Sokar

Le bandeau qui définit Osiris en juxtaposant un certain nombre de ses épithètes insiste sur ses prérogatives royales et sur son origine thébaine, liant ces deux caractéristiques par l'écho que trouve l'appellation « roi des dieux » dans la désignation de Thèbes comme « maîtresse des villes ». Cette définition de la suprématie du dieu à Thèbes n'est pas exceptionnelle. Dans la chapelle de Méhyt du temple d'Edfou, fait pendant à l'Osiris de Behedet un Osiris que l'on peut qualifier de thébain, qui est défini ainsi : « Osiris ⟨Ounnefer⟩ justifié, le roi des dieux, le grand prince qui préside au château de son engendrement, qui brille dans la *chétyt*, qui illumine avec la couronne-*nefret*, plusieurs *uræi* étant autour d'elle. Le roi de Haute et Basse Égypte, le couronné, maître des *uræi*, le souverain parfait bien aimé, dont la douceur est grande dans le cœur de sa mère, Osiris ⟨Ounnefer⟩ justifié, le roi des dieux » [8]. L'évocation du « château de son engendrement » renvoie à Thèbes[9] tandis que la qualification « grand prince », qui peut désigner l'Osiris d'Edfou, est aussi commune pour l'Osiris de Coptos. Ainsi, dans l'inscription que porte une statue de Ptolémée II conservée à Strasbourg [10], celui-ci est désigné comme « Osiris coptite à la tête du château de l'or, le grand *ser* dans le château du *ser*, le Vivant… » [11].

En fait, au sein même de la définition de l'Osiris thébain que présente le relief du Cheikh Labib, comme d'ailleurs du fait de la présence de plusieurs effigies distinctes du dieu, apparaît un jeu d'oppositions et de complémentarités entre l'Osiris d'Opet d'une part et celui de Coptos

8 *Edfou* I, 311, 3-6. Trad. d'après S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, p. 79.

9 Voir aussi la légende de la déesse Nout dans la même scène, « qui conçoit Osiris dans le temple d'Opet-la-Grande ».

10 Collection de l'Institut d'Égyptologie n° 1585 ; W. SPIEGELBERG, *Ausgewählte Kunst-Denkmäler der ägyptischen Sammlung der Kaiser Wilhems-Universität Strassburg*, Leipzig, 1909, p. 12-14, fig. 6 et pl. X ; cf. L. COULON, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), *«Et maintenant ce ne sont plus que des villages…». Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, *PapBrux* 34, 2008, p. 27 (avec réf.).

11 W. SPIEGELBERG, *op. cit.*, fig. 6 ; Cl. TRAUNECKER, dans Cat. exposition *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert*, Paris, 2000, p. 76, n° 40.

d'autre part. Cette dualité se trouve confirmée par une série d'autres sources thébaines. Ainsi, dans la chapelle d'Osiris coptite au nord-est de Karnak, la « porte A », qui s'ouvre dans la pièce principale de l'édifice pour donner accès à la butte osirienne, comporte sur le premier registre de ses montants une scène d'offrande à deux Osiris symétriques. Ces deux Osiris sont définis de la manière suivante :

- À gauche (montant ouest)

ḏd mdw n Wsjr ([Wnn]-nfr mɜʿ-ḫrw)| nswt nṯrw
jty m [jpt-wrt] ḥqɜ spɜwt n Šmʿ Mḥw

« Paroles à dire par Osiris ([Oun]nefer justifié)|, le roi des dieux
souverain dans [Opet-la-grande], régent des nomes de Haute et Basse Égypte [12] ».

- À droite (montant est = *Urk*. VIII, n° 176b)

ḏd mdw n Wsjr Gbtyw ḫnty ḥwt-nwb [š]tɜ jrw ḥry-jb Jpt-swt nṯr ʿɜ ḫnty st ʿɜt

« Paroles à dire par Osiris coptite à la tête du château de l'or, à la forme cachée [13] au cœur d'Ipet-sout, le grand dieu qui est à la tête de la Grande Place ».

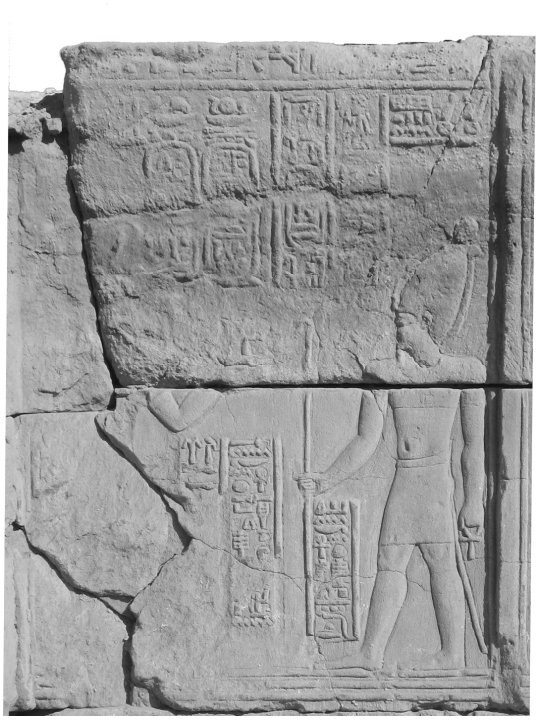


Fig. 3. Chapelle d'Osiris Coptite. Porte A. 1er reg. m. o. (*in situ*). © L. Coulon.



Fig. 4. Chapelle d'Osiris Coptite. Porte A. 1er reg. m. e. (Blocs Berlin 2117 + KK 169.0-21). © Musée de Berlin et CNRS-CFEETK/Ph. Groscaux.

12 Le texte est très abimé mais la restitution *jty m [jpt-wrt] ḥqɜ spɜwt n Šmʿ Mḥw* est assurée par le parallèle de *Opet* I, 73, droite. Voir aussi la légende de l'Osiris sur son lit dans la crypte nord d'Opet (Cl. TRAUNECKER, *Les cryptes du temple d'Opet*, fig. 122 ; cf. *id*., « Dimensions réelles et dimensions imaginaires des dieux d'Égypte : les statues secrètes du temple d'Opet à Karnak », *Ktéma* 29, 2004, p. 58 et 61 [paroi nord]).

13 Pour l'épithète *štɜ jrw*, voir *LGG* 7, 130-131 (130c [42] pour cette occurrence). La séquence *ḫnty ḥwt-nwb štɜ jrw ḥry-jb Jpt-swt* est appliquée à Sokar sur la statue ptolémaïque de *Sr-Ḏḥwty*, Los Angeles, County Museum of Art, 48.24.8 (PM II², p. 165, inédite), légende au-dessus de la représentation de Sokar.

Le parallélisme entre Osiris d'Opet et Osiris de Coptos se trouve illustré de manière aussi caractéristique dans deux reliefs du mur d'enceinte de la partie centrale de Karnak, décoré par Ramsès II. Sur le mur est, deux scènes montrent le dieu Osiris et, fait notable, toutes deux se distinguent des autres pour avoir fait l'objet d'une regravure tardive (probablement du IV^e^ siècle av. J.-C. ou de l'époque ptolémaïque) [14].

La représentation d'Osiris momiforme devant son tombeau, emblématique du secteur nord-est de Karnak abritant l'*abaton*, a déjà fait l'objet de commentaires détaillés [15]. Le dieu porte les titres suivants (**fig. 6**) :

Wsjr (Wnn-nfr mɜʿ-ḫrw) nswt nṯrw Gbtyw ḫnty ḥwt-nwb m hɔw [jɜt] Wsjr m st ʿɜt

« Osiris (Ounnefer justifié) roi des dieux, le Coptite à la tête du château de l'or, près de la [butte] d'Osiris dans la Grande Place ».

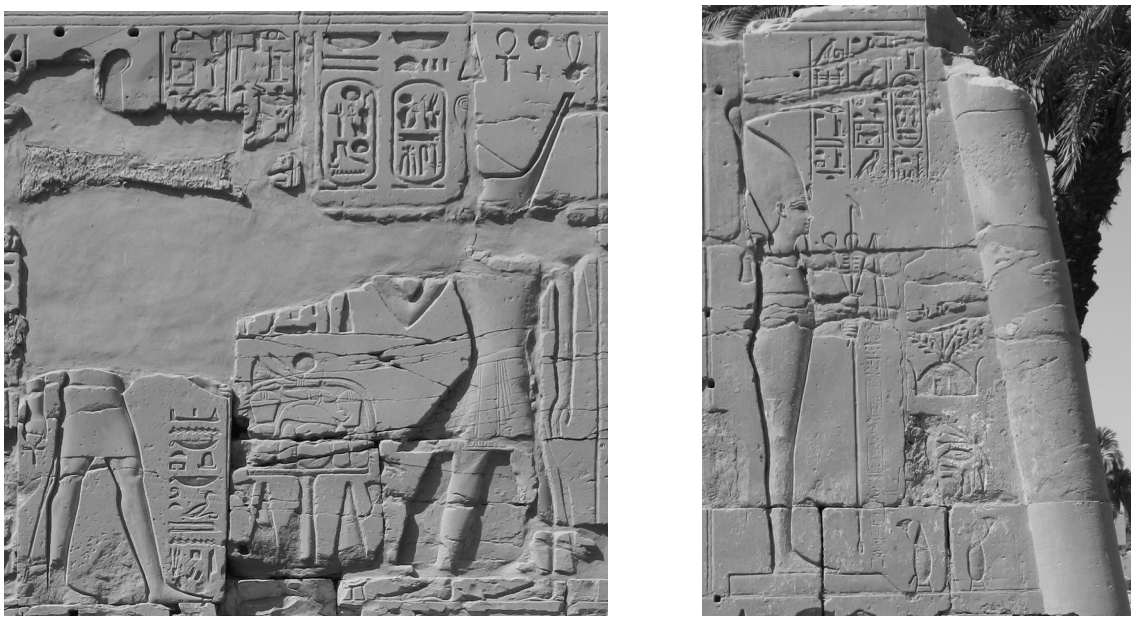


Fig. 5-6. Mur d'enceinte entourant Ipet-Sout, face est. Osiris d'Opet et Osiris de Coptos regravés à l'époque tardive. © L. Coulon.

L'Osiris d'Opet est quant à lui représenté en costume des vivants, portant la couronne aux deux plumes [16]. La légende qui le définit est la suivante (**fig. 5**) [17] :

14 Les trous de fixation destinés à maintenir des voiles sur les figures divines, présents sur les deux représentations d'Osiris, se retrouvent sur plusieurs autres scènes du même mur. Cf. P.J. BRAND, « Veils, votives, and marginalia : The use of sacred space at Karnak and Luxor », dans P.F. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Sacred Space and Sacred function in Ancient Thebes*, *SAOC* 61, 2007, p. 61-64.

15 L. COULON, Fr. LECLERE, S. MARCHAND, *Karnak* 10, 1995, p. 222-223 (avec réf.) et pl. XII.

16 Sur les connotations de cette couronne, voir M.J. RAVEN, « Papyrus-Sheaths and Ptah-Sokar-Osiris statues », *OMRO* LIX-LX, 1978-1979, p. 283-284.

17 W. HELCK, *Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses'II. in Karnak*, *ÄgAbh* 18, 1968, I, p. 102 (les copies des textes sont souvent fautives).

Wsjr ḥr(y)-jb Wɜst jmɜḫ m [pr Jpt-wrt ? [18] *] [ḥr]y (2) nmjt m ḥwt-wtt […]*

« Osiris qui réside à Thèbes, le pensionné dans [le temple d'Opet la grande ?], qui est sur son lit dans le château de l'engendrement […] ».

Le discours que prononce le dieu est le suivant :

djꜥj nꜥk šnwtꜥk bꜥḥ.tj m nprj

« Je te donne ton grenier rempli de grain [19] ».

Pour mieux caractériser la nature de cette forme d'Osiris associée au temple d'Opet, plusieurs parallèles peuvent être convoqués qui définissent le dieu dans des termes similaires ou proches. En *Opet* 120-121, dans la célèbre scène de la chapelle nord du temple, Osiris (*ḥr(y)-jb Wɜst jty m Jpt-wrt ḥr(y) nmjt m ḥwt-wttꜥf...*) [20] est représenté couché sur son lit entre Isis et Nephthys tandis qu'Amon, sous forme d'oiseau-*ba*, le survole [21]. Une scène analogue se trouve dans la crypte nord du temple d'Opet, et la séquence *ḥr(y)-jb Wɜst jty m Jpt-wrt ḥr(y) nmjt m ḥwt-wttꜥf ḥqɜ spɜwt n Šmꜥ Mḫw* définit l'identité de la statue du dieu avant l'énoncé de sa matière et de ses dimensions [22]. Dans le papyrus liturgique de la renaissance d'Osiris à Opet (p.Vatican, inv. 38608), l'invocation à Osiris portant une titulature proche (*ḥr(y)-jb Wɜst ḥr(y) nmjt m ḥwt wttꜥf*) est un hymne au réveil (*rsꜥk nfr m ḥtp*) l'invitant à se redresser dans son sarcophage [23]. On peut comparer également une autre scène gravée sur la Porte d'Évergète à Karnak [24]. Le roi y est représenté en train d'abattre un ennemi devant Osiris en costume des vivants portant la couronne aux deux plumes. La légende d'Osiris contient des éléments très proches de celle du mur d'enceinte : Osiris y est celui « qui réside à Thèbes, le pensionné dans le temple d'Opet la grande, le grand *ser* sur sa couche » (*ḥr(y)-jb Wɜst jmɜḫ m pr-Jpt-wrt sr wr tp ɜttꜥf*) et celui qui est « mis au monde à nouveau dans le château de son lit » (*ms m wḥm m ḥwt-nmjtꜥf*) [25]. Fr. Labrique a mis en évidence que cette scène mettait l'accent sur la « renaissance cyclique du dieu triomphant », faisant le pendant à une autre scène [26] centrée sur la naissance d'Osiris lors des premiers jours épagomènes [27].

18 Cette restitution se fonde sur le parallèle de la *Porte d'Évergète*, pl. 62 (= *LGG* 1, 303c et voir *infra*).

19 Pour les relations entre Osiris et le grain / Nepri, cf. M.J. RAVEN, « Corn-mummies », *OMRO* 63, 1982, p. 7-37 ; voir par exemple aussi *Dendera* II, 159-161 = M. ZECCHI, *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag*, Imola, 1996, p. 47-51, doc. 40.

20 *Opet* 121.

21 L'évocation d'Osiris « taureau pur dans ses prairies », c'est-à-dire au jour de sa naissance, n'est pas antinomique, car cette naissance est présentée ici dans la perspective d'un processus qui passe par la reconstitution de son corps. Voir la même idée dans p.Vatican inv. 38608, l. 14-16 et le commentaire de Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 98.

22 Cf. Cl. TRAUNECKER, *Les cryptes du temple d'Opet à Karnak*, pl. 122.

23 P.Vatican, inv. 38608, l. 5-27 (= Fr.-R. HERBIN, *op. cit.*, p. 77-80, 84-115, 122-124 et pl. IX).

24 *Porte d'Évergète*, pl. 62.

25 Pour la traduction, voir Fr. LABRIQUE, « Les ancrages locaux d'Osiris selon les inscriptions du propylône de Khonsou à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au premier millénaire av. J.-C. Actes du colloque de Lyon, juillet 2005*, sous presse.

26 *Porte d'Évergète*, pl. 42.

27 Fr. LABRIQUE, *loc. cit.*

À travers les deux scènes du mur est de l'enceinte d'Ipet-sout comme dans les représentations symétriques d'Osiris du temple d'Osiris coptite, ce sont donc deux facettes de l'Osiris « qui vit par les rites » qui sont illustrées : le dieu en devenir dans son tombeau, reposant au milieu de la butte divine, et le même dieu bénéficiant d'une existence toujours recréée grâce à la perpétuation du rituel. La naissance primordiale d'Osiris à Thèbes n'est en cela pas la thématique qui conditionne l'évocation de l'Osiris d'Opet sur le bloc que nous étudions ici. Elle fournit le point de départ d'un processus récurrent, un modèle. De nombreux textes tardifs soulignent ce rôle paradigmatique de la mise au monde thébaine du dieu [28]. Cette idée revient ainsi fréquemment dans les textes des chapelles osiriennes de Dendera, comme dans cette invocation à Osiris associée à la représentation de la cuve-jardin de Chentayt [29]: « (Nout), elle t'extrait du moule sur terre à nouveau, comme elle t'a mis au monde à Thèbes ».

Quant à Sokar, sa personnalité à Thèbes a fait l'objet d'une étude détaillée pour le Nouvel Empire [30] qui pourrait être encore enrichie d'un dépouillement systématique des textes tardifs. Si Sokar apparaît souvent, notamment sur les statues du I^er^ millénaire avant J.-C., à travers son attribut spécifique, à savoir sa barque sacrée [31], il s'associe simultanément très régulièrement avec Osiris, sous différentes formes, comme celles de Ptah-Sokar-Osiris [32], Sokar-Osiris, Osiris-Sokar. L'association de Sokar au déroulement des rites concernant l'Osiris coptite est patente. Ainsi, l'autobiographie de Khnemibrêmen (statue Caire JE 36918) inclut dans un proscynème à Ptah-Sokar-Osiris [33] une description des rites osiriens dont est chargé ce prêtre : « le prêtre-*sem* de celui qui préside au château de l'or, qui connaît le secret du travail que l'on ne connaît pas (*i.e.* la confection de la figurine osirienne), qui élève Sokar jusqu'à sa barque-*ḥnw* ». Le célèbre Ahmès fils de Smendès, propriétaire de la statue Caire JE 37075, est prophète de Sokar-Osiris, sert Osiris dans la Maison de Chentayt et est « supérieur des secrets dans le sanctuaire de celui qui vit par les rites (*ḥry-sšꜣ m pr ꜥnḫ jrw*), celui qui fait revivre Osiris dans le château de l'or » [34]. De même, un haut membre du clergé thébain de l'époque ptolémaïque, Ousirour, porte un titre en rapport avec « l'Osiris de (?) Ptah-Sokar-Osiris le coptite à la tête du château de l'or, Horus, Isis, Nephthys et l'ennéade qui est à leur suite » [35], un ensemble de dieux très similaire à celui qui se déploie dans la décoration des catacombes osiriennes de Ptolémée IV [36]. Dans ces contextes où Sokar est partie intégrante des rites adressés à l'Osiris de Coptos, il est souvent difficile d'isoler une spécificité formelle de cette entité divine, même si sa fête du 26 khoïak

28 Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 98-100.

29 *Dendara* X, 200, 6-7 ; Cf. S. CAUVILLE, *BdE* 117, 1997, p. 104-105. Voir aussi *Dendara* X, 62, 14-63, 2 ; 74, 7 ; 76, 3 ; 81, 7 ; 390, 13-14.

30 C. GRAINDORGE, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* IV/28, 1994.

31 J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces thébains*, p. 52-58.

32 *Ibid*.

33 Sur ce passage, voir L. COULON, « Le sanctuaire de Chentayt à Karnak », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Le Caire, 2003, vol. I, p. 143. Texte de la statue réédité par K. JANSEN-WINKELN, « Drei Statueninschriften einer Familie aus frühptolemäischen Zeit », *SAK* 37, 2007, p. 55-69, 76-78 ; pour le passage cité, voir p. 59-60, l. 3-4.

34 H. FAIRMAN, « A statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 5 et pl. I.

35 Caire RT 2/2/21/5, col. 1-2 = L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 3-4 et p. 5, n. C-E.

36 *Ibid*., p. 13.

reste un moment privilégié et distingué des cérémonies osiriennes.

D'un point de vue liturgique, les trois entités présentes sur le bloc du Cheikh Labib correspondent de manière frappante à trois grands centres osiriens évoqués par le papyrus Louvre N 3176 (S) décrivant les cérémonies effectuées lors des fêtes osiriennes du mois de Khoïak à Karnak : le sanctuaire d'Osiris de la « Grande place », le temple d'Opet et le château de Sokar [37]. Il est donc évident que la porte dont notre bloc est un fragment s'intégrait dans le circuit des fêtes de Khoïak. La présence des pleureuses et d'une divinité assimilable à Harsiésis derrière les trois Osiris rappelle la scène se trouvant à l'extrémité ouest de la paroi sud de la galerie sud des catacombes osiriennes de Ptolémée IV [38] et l'évocation de l'Osiris *ʿnḫ jrw* le met en relation directe avec le *pr ʿnḫ jrw* qu'il faut très probablement identifier à Karnak avec la chapelle d'Osiris coptite [39]. En cela une connexion directe entre la porte évoquée et la zone de la « Grande Place » dans le secteur nord-est de Karnak paraît à tout le moins une conjecture probable.

3. La trinité osirienne : domination universelle et cycle de renaissance

Le groupement des dieux par triade est l'une des structures élémentaires de la théologie égyptienne [40]. Dans certains cas, trois dieux en viennent à former une unité (Khepri-Rê-Atoum ou Ptah-Sokar-Osiris par exemple) et à être invoqués en tant qu'ensemble indistinct de sorte que l'on peut parler de « trinité » [41]. Lorsqu'on a affaire à la démultiplication d'un même dieu sous plusieurs formes, le mot « trinité » peut être également retenu à notre sens : l'unité est assurée par l'identité du dieu tandis que les déclinaisons de ses formes soulignent la pluralité de ses manifestations. Des ensembles de trois (plus rarement quatre [42]) entités osiriennes se rencontrent dans les représentations égyptiennes avec des significations qui ne peuvent être ramenées à une seule. C'est donc à travers l'examen des différentes attestations de ce motif qu'il nous sera possible d'interpréter la trinité du bloc de Karnak et les connotations qui lui sont liées.

Il faut d'abord évoquer les groupements d'Osiris issus de différentes localités d'Égypte. Dans son commentaire du décor des chapelles osiriennes de Dendera, S. Cauville note la présence dans la troisième chapelle ouest, sur la paroi nord, aux angles de la pièce, de groupes d'Osiris momiformes, l'un de 4 [43], l'autre de 3 [44], associés à des localités du nord de l'Égypte [45].

---

37 P. Barguet (*Le papyrus N.3176 [S] du Musée du Louvre*, *BdE* 37, 1962, p. 35) localise ce « château de Sokar » dans « un ensemble de chambres ou chapelles, dont une était consacrée à Osiris-Sokar », aujourd'hui entièrement disparu. Il ne nous semble pas exclu qu'il faille identifier ce lieu de culte à celui consacré à Sokar dans l'Akh-menou (*ibid*.).

38 Pour un aperçu préliminaire de ces décors, voir L. COULON, « Trauerrituale im Grab des Osiris in Karnak », dans J. Assmann, F. Maciejewski, A. Michaels (éd.), *Der Abschied von den Toten. Trauerrituale im Kulturvergleich*, Göttingen, 2005, p. 326-341.

39 Voir *id*., dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century* I, p. 138-146, et *supra* p. 4-5, n. d.

40 Voir S. MORENZ, *La religion égyptienne*, tr. fr. de *Ägyptische Religion*, Paris, 1962, p. 191-198 ; H. TE VELDE, « Some remarks on the structure of Egyptian divine triads », *JEA* 57, 1971, p. 80-86 ; J.Gw. GRIFFITHS, « Triune Conceptions of Deity in Ancient Egypt », *ZÄS* 100, 1974, p. 28-32 ; *id*., *Triads and Trinity*, Cardiff, 1996, p. 9-113.

41 *Ibid*., p. 51 (« modalistic trinity »).

42 *Edfou* I, 184, 15-185, 16 = S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, doc. n° 13, p. 17-19.

43 *Dendera* X, 420, 13-15, pl. 254 et 277.

44 *Dendera* X, 424, 8-10, pl. 259 et 282.

Il s'agit selon elle d'« Osiris anciens », rappelant « les "vieilles" statues conservées dans des cryptes (...) ». Elle souligne également que « leurs origines géographiques en font des avatars locaux du "grand" Osiris national »[46], convoquant plusieurs sources pour affirmer que « des groupes d'Osiris momifiés, formes locales anciennes promues au rang de forces protectrices comme les vieux dieux morts ont connu à Basse Époque un certain succès »[47]. Un naos d'Amasis conservé à Leyde (AM 107), provenant peut-être de Saïs et dédié à Osiris-*hémag*, montre ainsi un groupe de trois formes d'Osiris, le premier debout, emmailloté et dépourvu de couronne, le second, assis, les membres libres tenant le sceptre-*heqa* et le flagellum, et le troisième également assis mais emmailloté, tenant les mêmes attributs. Ils se nomment respectivement *nb Ḏdw*, *ɜtf wr* et *nb R(ɜ)-Sṯɜw*[48], et renvoient donc aux localités de Busiris, Héliopolis et Memphis. La comparaison de ce type de groupement avec la trinité thébaine que nous étudions est peu pertinente en ce qu'il s'agit dans notre cas de trois formes du dieu liées à la même localité.

En revanche, une scène gravée sur l'une des architraves du pronaos du temple d'Isis à Philae[49] et montrant un groupement iconographiquement très proche mérite une attention particulière. Entre Harsiésis et Isis sont représentés trois Osiris momiformes identiques, tenant le sceptre-*heqa* et le flagellum et coiffés de la couronne-*atef*. Leurs légendes sont les suivantes[50] :

1. *Wsjr n pt nṯr ʿɜ nb jɜt-wʿbt*

« Osiris du ciel, le dieu grand, maître de la butte pure ».

2. *Wsjr n tɜwy nṯr ʿɜ nb jɜt-wʿbt*

« Osiris des Deux-Terres, le dieu grand, maître de la butte pure ».

3. *Wsjr n dwɜt*

« Osiris du monde souterrain ».

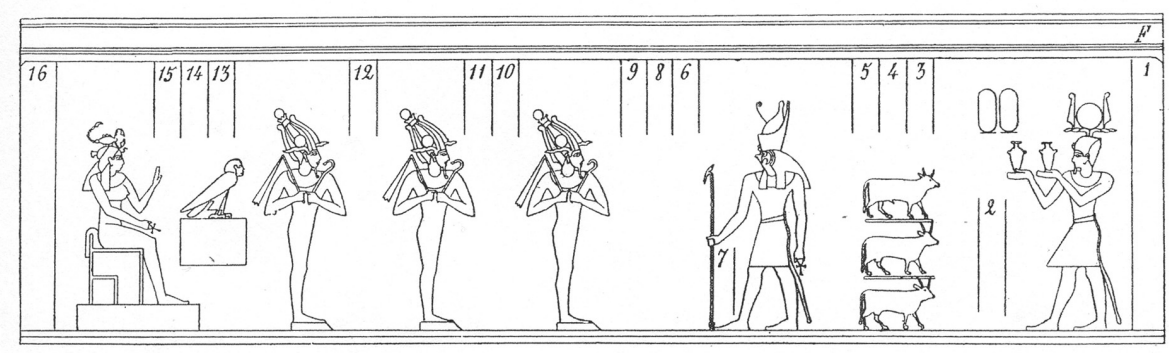


Fig. 7. Trinité osirienne sur une architrave du pronaos du temple d'Isis à Philae (BENEDITE, *Philae*, pl. LXI, fig. 2).

45 Voir les analyses de É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoïak* I, 1966, p. 86-87.

46 S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, *BdE* 118, 1997, p. 199-200.

47 *Ibid*., p. 200, n. 406.

48 P.A.A. BOESER, *Beschreibung der Aegyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden VII: Die Denkmäler der saïtischen, griechisch-römischen und koptischen Zeit*, Haag, 1915, 1, nº 1, pl. 3 ; cf. M. ZECCHI, *A Study of the Egyptian God Osiris Hemag*, Imola, 1996, p. 12-15, doc. 8.

49 G. BENEDITE, *Le temple de Philae*, *MMAF* 13, 1893-1895, p. 145 et pl. LXI, fig. 2.

50 Nous avons pu vérifier le texte donné par G. Bénédite grâce à des clichés aimablement communiqués par Chr. Leitz (photos Leitz 14518-14520).

L'association d'Osiris aux trois espaces de l'univers évoquée ici est présente également dans la litanie divine du Rituel de l'Ouverture de la Bouche où la séquence Osiris (var. Sokar-Osiris) « dans le ciel », « sur terre », « dans le monde souterrain » précède les mentions de Sokar-Osiris en tous ses noms, ses formes, ses places etc.[51]. La trinité osirienne de Philae illustre cette triple domination du dieu, comme cela est répété ailleurs dans le même temple[52]. La même « conception universaliste » est sous-jacente dans les formules hymniques récurrentes qui soulignent la domination d'Osiris sur le ciel, la terre et la nécropole (*nṯr m pt, nsw m tɜ, jty ʿɜ m jgrt* et variantes)[53], ou qui veulent qu'Osiris soit présent au ciel par l'intermédiaire de son *ba* uni aux étoiles, sur terre par ses statues et dans le monde souterrain par son corps[54]. Le court texte qui surmonte l'une des scènes de la chapelle d'Osiris coptite vue précédemment (**fig. 4**)[55], en fournit un exemple supplémentaire :

nswt-bjty nṯr [ʿɜ] n njwwt ḥqɜ wr n tɜwy spɜwt
pt [ḫr] bɜ[=f] dwɜt ḫr ḫt=f gs-prw ḫr ʿḫmw=f

« Le roi de Haute et de Basse Égypte, le grand dieu des villes, le souverain puissant des Deux-Terres et des nomes, le ciel soutient son *ba*, la *douat* contient son corps, les sanctuaires abritent ses effigies ».

L'association entre royauté universelle du dieu et tripartition du monde est encore plus explicite dans ce texte d'Edfou[56] :

wnn [Ḫnty]-mks m jty tɜwy, nḫb.tw spɜwt n kɜ=f
sw m nb pt m Sʿḥ, ḥqɜ tɜ m (Wnn-nfr mɜʿ-ḫrw) jty dwɜt m nb Jmntt

« Tant que [*Khenty*]-*mekes* (= Osiris) est le monarque des Deux-Terres et qu'on inscrit les

51 E. OTTO, *Das ägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄgAbh* 3, 1960, scène 59C, I, p. 156 et 159; II, p. 136. Dans la première occurrence (I, p. 156), la mention d'Osiris dans le *ḥwt-Bnbn* s'intercale entre « Osiris sur terre » et « Osiris dans le monde souterrain ». Dans la litanie d'un ostracon des archives de Hor, on trouve la séquence : « Sokar-Osiris du ciel, Sokar-Osiris de la terre, Sokar-Osiris, Sokar-Osiris (?), Sokar-Osiris dans toutes ses formes, ... » (J.D. RAY, *The Archive of Ḥor*, 1976, p. 70, l. 9-10, pl. XIX). Pour « Osiris sur terre » et « Osiris dans le ciel » dans les litanies osiriennes, voir aussi J.Fr. QUACK, *ZÄS* 127, 2000, p. 81, n. y.

52 Cf. *LGG* 3, 627c. À Philae, Osiris est désigné comme « maître de la butte pure, maître du ciel, de la terre et du monde souterrain (*nb jɜt wʿbt, nb pt tɜ dwɜt*) » (*Philae*, 45, 10) ; voir de même L*D* IV, 18 (où il porte également l'épithète *nswt nṯrw* « roi des dieux »). Cf. L.V. ŽABKAR, *Hymns to Isis in Her Temple at Philae*, Hannovre, Londres, 1988, p. 168, n. 12 ; et voir aussi hymne IV, col. 4, p. 48-53 où Isis s'arroge cette prérogative: *nts nb(t) pt tɜ dwɜt* « C'est elle la maîtresse du ciel, de la terre et du monde souterrain ». Dans le même hymne, une tripartition du monde est effectuée selon la triade osirienne : *nts nb(t) pt, ṯɜy=s m nb dwɜt sɜ=s m nb tɜ* : « (… car) c'est elle (= Isis) la maîtresse du ciel, son mari est le maître du monde souterrain, son fils le maître de la terre ». Notons encore qu'à Philae l'épithète *nb pt tɜ dwɜt* est appliquée aussi à l'Amon roi des dieux thébain (*Philae*, 48, 15).

53 Voir par ex. D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003, p. 138 et 139, n. b, avec de nombreuses références. Voir aussi dans la chapelle d'Osiris coptite (*Urk.* VIII, nº 128, 3-4) : *nsw m pt, bjty m tɜ, jty ʿɜ m ḫrt-nṯr*, etc.

54 Cf. S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, p. 195, avec de nombreuses références ; Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 275 (N, 1) ; *id.*, *RdE* 54, 2003, p. 118 (l. 32-33).

55 Elle est conservée sur le bloc 169.0-21.

56 *Edfou* I, 167, 8-9. Cf. S. CAUVILLE, *op. cit.*, p. 53 et 195.

nomes à son *ka* [57], il est le maître du ciel en tant qu'Orion, le souverain du pays en tant qu'(Ounnefer justifié), le monarque du monde souterrain en tant que maître de l'Occident ».

L'affirmation de la toute-puissance d'Osiris que traduit la trinité de Philae peut sans aucun doute être également une clé de lecture pour le bloc de Karnak, car elle ferait ainsi écho au contenu des inscriptions qui insistent sur la royauté du dieu et la puissance de sa ville-patrie.

Une autre connotation de la triple représentation d'Osiris dans ce relief est à chercher dans la notion de cycle de renaissance. Dans la théologie égyptienne, c'est d'abord de la fusion d'Osiris avec l'astre solaire que ce principe cyclique naît sous une triple manifestation. En effet, la personnalité d'Osiris est investie par le dieu Rê lors de sa course nocturne au moment où celui-ci disparaît dans le monde souterrain sous sa forme d'Atoum vieillissant [58]. Une trinité « solaire osirienne » sous la forme de Rê(-Horakhty)-Atoum-Osiris est ainsi attestée dans les textes thébains au moins dès la Troisième Période intermédiaire [59] et les inscriptions du temple d'Opet explicitent clairement le parcours solaire d'Osiris sous ses trois formes : « Il (= Osiris) se couche en face de lui (= le temple d'Opet) à l'Occident, il se réjouit dans l'Orient en sa forme de Khépri, il traverse l'Occident en tant qu'Atoum » [60]. Or, la représentation des manifestations solaires d'Osiris sur les stèles privées de la fin de la Basse Époque et du début de l'époque ptolémaïque peut être rapprochée, au moins formellement, de celles des Osiris du bloc de Karnak. Rê-Horakhty et Atoum sont en effet fréquemment représentés sous un aspect « osirien » momiforme sur les stèles tardives, particulièrement celles des phases *Theben III* et *Theben IV* définies par P. Munro, datables des IV^e^ et III^e^ S. av. J.-C., et s'associent occasionnellement avec Osiris pour former une triade de dieux momiformes [61]. La stèle Caire RT 9/7/24/6 [62] offre une représentation particulièrement remarquable de cette triade « solaire

57 Pour cette formule et ses nombreux parallèles, voir F.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 94-95.

58 Voir entre autres T. DUQUESNE, « The Osiris-Re Conjunction with Particular Reference to the Book of the Dead », dans B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen*, *SAT* 11, 2006, p. 23-33; Fr. LABRIQUE, « Le ba-uni de Khonsou-Thot, juge et partie », dans N. Belayche *et al*. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, *Recherches sur les rhétoriques religieuses*, Turnhout, 2005, p. 310.

59 Voir le proscynème à « Rê-Atoum-Osiris en tant que justifié » dans le papyrus de *Pȝ-dj-Jmn*, publié par A. PIANKOFF, *Mythological Papyri*, *ERTR* 3, 1957, n° 10, scène 3. Cf. *LGG* 4, 640c ; voir aussi la statue BM EA 24429 publiée par J. LECLANT, *Enquêtes sur les sacerdoces et les sanctuaires égyptiens à l'époque dite «éthiopienne» (XXV^e^ dynastie)*, *BdE* 17, 1954, p. 16-20. L'ensemble des trois dieux invoqués dans le proscynème de cette inscription est repris dans la suite du texte par un pronom singulier (*djꜥf*). Voir aussi *id*., « Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Égypte pharaonique », dans Fr. Dunand, P. Levêque, *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité. Colloque de Besançon. 22-23 octobre 1973*, *EPRO* 46, 1975, p. 12.

60 *Opet* 233, 7-8. Cf. Fr.-R. Herbin (*RdE* 54, 2003, p. 109) qui cite également plusieurs textes évoquant l'union des rayons solaires à la momie d'Osiris en lien avec la naissance thébaine d'Osiris (*ibid*., p. 108-110).

61 Voir la stèle Louvre E 8411 (cf. P. MUNRO, *Die spätagyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 233) ; la stèle Turin 1641 (cf. *ibid*., p. 234) ; la stèle ptolémaïque Londres BM EA 35625 (cf. *ibid*., p. 243), publiée par M. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, p. 45 et pl. 94-95. Sur cette dernière stèle, le défunt est représenté en train d'adorer 7 divinités : en premier lieu viennent Rê, Atoum et Osiris suivis de Harsiésis, Isis et Anubis. On notera enfin qu'on trouve déjà sur une stèle de la XIX^e^ dynastie un défunt adorant successivement Rê-Horakhty, Atoum, Osiris-Ounnefer et Sokar (A. el H. ZAYED, « A free-standing stela of the XIXth Dynasty », *RdE* 16, 1964, p. 193-208 ; C. GRAINDORGE, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* IV/28, 1994, p. 43, n. 134).

62 P. MUNRO, *op. cit*., p. 80, pl. 25, fig. 93.

osirienne ». La stèle appartient à Nesmin fils de Irtyertja et provient de sa tombe découverte en 1903 à El-Qal'a près de Coptos [63]. Elle comporte trois parties, un cintre avec représentation du disque ailé, une scène montrant le défunt devant une table d'offrandes en adoration face à 4 divinités et, sous cette scène, une inscription hiéroglyphique de 6 lignes.

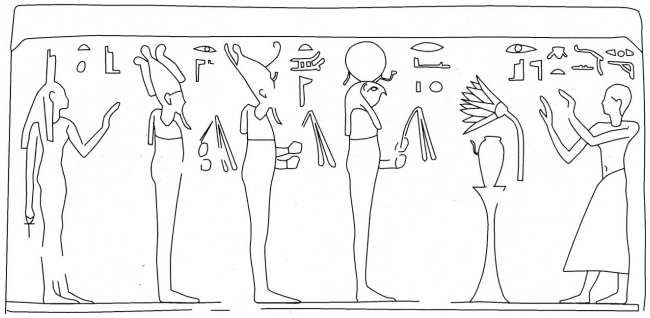


Fig. 8. Scène figurée de la stèle de Nesmin Caire RT 9/7/24/6 (dessin d'après P. MUNRO, *Totenstelen*, fig. 93).

Les divinités représentées sont les suivantes : d'abord trois dieux momiformes, Rê, à tête de faucon surmonté du disque solaire ; Atoum, à tête humaine et portant la double couronne [64] ; et Osiris, couronné de l'*atef* ; enfin Isis, placée derrière Osiris, fait un geste de protection. Le proscynème qui débute l'inscription invoque deux dieux : Osiris coptite qui est à la tête du château de l'or et Sokar le grand dieu qui réside dans la Chétyt. Cette non-correspondance entre les dieux invoqués dans le proscynème et ceux présents dans la scène figurée sur la stèle n'est pas inhabituelle [65]. Elle permet précisément une complémentarité entre les deux modes d'invocation du divin. La connexion entre les deux dieux hiéracocéphales que sont Rê-Horakhty et Sokar [66] transparaît aussi sur les sarcophages des Sokar-Osiris végétants à tête de faucon qui portent un hymne solaire adressé au dieu renaissant Rê-Horakhty-Khepri connu sous l'appellation de LdM 15b [67].

Par ailleurs, le cycle de la renaissance osirienne peut s'inscrire dans l'année liturgique [68] à travers la réalisation successive de trois formes distinctes du dieu mort. Les rites en vigueur à Behbeit el-Hagar sont éclairants de ce point de vue. En analysant une notice du Papyrus du

63 H. CARTER, « Report on general work done in the Southern Inspectorate », *ASAE* 4, 1903, § V, p. 49-50.

64 Cf. K. MYSLIWIEC, « Beziehungen zwischen Atum und Osiris nach dem Mittleren Reich », *MDAIK* 35, 1979, p. 209-211, où l'iconographie d'Atoum sur cette stèle est comparée à plusieurs autres attestations du dieu debout momiforme (*ibid*., p. 210, fig. 8).

65 Comparer ainsi la stèle Londres BM 8463 (M. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, p. 41-42 et pl. 86-87; P. MUNRO, *Die spätagyptischen Totenstelen*, p. 240) où alors que la scène d'adoration inclut uniquement la représentation d'Osiris et de sa « famille », le proscynème est rédigé au nom de Rê-Horakhty, Atoum, Osiris, Isis, Nephthys, Oupouaout et Anubis.

66 Sur ce point, voir C. GRAINDORGE, *Le dieu Sokar*, p. 344-382.

67 M.J. RAVEN, *OMRO* 63, 1982, p. 31.

68 La multiplicité des effigies du dieu est d'ailleurs traduite dans ses tombeaux par une symbolique numérique fondée sur le rythme annuel (3 saisons / 12 mois de 30 jours / 360 jours de l'année, etc.). Cf. L. COULON, « Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire », dans Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci (éd.), *Mélanges offerts à François Neveu*, *BdE* 145, 2008, p. 73-82.

Delta concernant cette localité [69], Chr. Favard-Meeks a montré que trois simulacres du dieu étaient confectionnés en terre [70] à trois moments de l'année correspondant à des fêtes particulières. L'absence de témoignages archéologiques de ces figurines pour cette région comme l'apparente simplicité des effigies décrites empêchent d'appréhender la proximité éventuelle de ces simulacres avec ceux réalisés lors des fêtes de Khoïak mais, outre le fait que les descriptions textuelles s'accordent généralement assez peu avec la réalité des trouvailles [71], la présence de Chentayt et la désignation de l'une des momies comme « le grand *ser* » (*pꜣ sr wr*) offrent évidemment des similitudes, au moins structurelles, avec les cultes coptites et thébains [72]. Selon D. Meeks, une interprétation dynamique de la succession de ces trois rituels au cours de l'année peut être proposée à travers les caractéristiques des trois simulacres de Behbeit : « Le premier, le seul momiforme, paraît correspondre au moment où Osiris, justifié, a triomphé de son adversaire ; le deuxième marque sa réapparition, sa visibilité, permettant au culte funéraire de s'exercer ; le troisième, enfin l'intronise en tant que roi vivant dans l'au-delà » [73]. Malgré l'état dégradé des inscriptions qui déterminent les figures osiriennes de notre bloc, il serait possible de proposer une telle lecture dynamique de leur succession : le premier est un Osiris justifié et à la royauté affirmée. Le second est celui qui reçoit les rites funéraires dans le pavillon divin. Le troisième, Sokar, serait la forme renaissante et triomphante du dieu. Le pharaon-dieu règne, puis meurt et reçoit les rites funéraires, et enfin devient un pharaon-dieu ancêtre [74], cycle qui caractérise précisément, d'une année sur l'autre, les figurines osiriennes de Khoïak, appelées à régner une année en tant que « pharaon » puis à rejoindre la nécropole des Osiris-ancêtres. La trinité osirienne représentée serait en quelque sorte une évocation du processus dynamique qui justifie l'accroissement du nombre des figurines, confectionnées au fur et à mesure des années puis enterrées dans la nécropole de la Grande Place.

Le parallèle établi avec les rites de Behbeit el-Hagar amène de fait à s'interroger sur la possibilité de lire la représentation du bloc du Cheikh Labib en fonction d'un calendrier liturgique. La base de la scène n'étant pas conservée, il n'est pas possible de savoir si les trois entités

69 P.Brooklyn 47.218.84 = D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, *MIFAO* 125, 2006, p. 29-31.

70 Chr. FAVARD-MEEKS, « Le "temple de la fête" et la famille osirienne », dans R. Gundlach, M. Rochholz (éd.), *4. Ägyptologische Tempeltagung. Köln. 10-12. Oktober 1996. Feste im Tempel*, *ÄAT* 33.2, 1998, p. 130-133.

71 Sur ce point, voir M.J. RAVEN, *OMRO* 63, 1982, p. 28-29 ; Fr. LECLERE, « Données nouvelles sur les inhumations de figurines osiriennes : le tombeau d'Osiris à Karnak », dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, 2003, vol. 1, p. 295-303 ; U. FRITZ, « Kornmumien aus dem Fayum ? Ein Kornosiris in falkenförmigen Holzsarkophag (Tübingen Inv. 1853a, b, c) », *SAK* 35, 2006, p. 106-107.

72 Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 131.

73 D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 282. Comparer aussi le naos de Nectanébo II provenant de Bubastis, qui présente sur l'une de ses faces la représentation de plusieurs Osiris, l'un emmailloté assis sur un trône, le second couché sur un lit et entouré de pleureuses et d'un vautour et le troisième momiforme debout devant un pilier-*djed* (Fragment Londres BM EA 1079 = N. SPENCER, *A Naos of Nekhthorheb from Bubastis. Religious iconography and Temple Building in the 30th Dynasty*, *Research Publication* 156, 2006, p. 81 et 103). Il s'agit là probablement de trois phases du devenir du même dieu : « The distinction between the different forms of Osiris shown on the rear wall undoubtedly reflects differents stages in the god's transformation, well attested in textual sources (...) and in the decoration of the Osiris chapels at Dendera (...) » (*ibid.*, p. 11).

74 Sur Sokar et les rois-ancêtres, voir C. GRAINDORGE, *Le dieu Sokar*, p. 43-44.

osiriennes se trouvaient sur des promontoires et, de ce fait, si la représentation soulignait leur caractère d'effigies. Certes, bien que l'image s'apparente à celle de statues conservées dans des cryptes [75], l'absence de notations de dimensions ou de matière inciterait à écarter cette piste. Néanmoins, l'évocation dans le bandeau d'un Osiris Coptite « qui vit par les rites annuellement » (*ʿnḫ jrw tp rnpt rnpt*) conduit naturellement à s'interroger sur la dimension rituelle de la représentation des trois momies d'Osiris. Correspondent-elles à trois figurines d'Osiris réellement confectionnées chaque année ? Les données connues pour certains autres cultes locaux d'Osiris, essentiellement à travers les textes des chapelles osiriennes de Dendera, mais aussi par le *Manuel du Temple*, incitent à croire que la réalisation de deux à trois figurines par année était de règle [76]. La complexité du problème des calendriers des fêtes thébaines nous interdit de l'aborder ici de manière approfondie mais on notera qu'au Nouvel Empire le calendrier de la tombe de Neferhotep (TT 50) atteste l'existence de trois cérémonies annuelles de confection d'un Osiris végétant, durant probablement chacune 8 jours [77]. La première débuterait le I Akhet 10 [78], très probablement en lien avec la préparation des fêtes abydéniennes ; la seconde le IV Akhet 18 s'inscrit dans la célébration des fêtes de Khoïak ; la troisième le IV Shemou 23, ouvre une période précédant les jours épagomènes et le Nouvel An. Comme le montre A. Spalinger, ces fêtes se font écho dans le déroulement de l'année liturgique [79] et l'expression *tp rnpt* - présente sur notre bloc - peut caractériser précisément ces cycles [80]. S'il semble hors de doute que la confection d'une figurine d'Osiris coptite se déroulait au mois de Khoïak, moment majeur des fêtes osiriennes et djémaïques, et qu'à cette cérémonie est également associé l'Osiris renaissant d'Opet [81], cela n'exclut évidemment pas la réalisation d'autres figurines lors de cette même fête ou à certains autres moments de l'année. Lors des fouilles de la nécropole osirienne de Karnak dirigées par H. Chevrier en 1950-1951 et Fr. Leclère à partir de 1993, la nature des simulacres retrouvés, dépourvus de grains d'orge, laissait penser qu'il s'agissait davantage là de

75 Voir notamment les deux Osiris représentés sur la paroi nord de la crypte sud du temple d'Opet. Cf. Cl. TRAUNECKER, *Ktéma* 29, 2004, p. 59-61.

76 É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoïak* I, 1966, p. 91-98 ; J.Fr. QUACK, « Die rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen », *WdO* 31, 2000-2001, p. 14.

77 A. SPALINGER, « Parallelism of thoughts », dans *Hommages à Jean Leclant* 4, *BdE* 106/4, 1994, p. 367-372. Voir H. WILLEMS, « Gärten in thebanischen Grabanlagen », dans S. Meyer (éd), *Egypt - temple of the whole world. Studies in honour of Jan Assmann*, *Studies in the history of religions* 97, 2003, p. 421-439.

78 La date est postulée par H. Altenmüller (C.R. de R. Hani, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep [TT 50]*, Genève, 1985, *OLZ* 83, 1988, col. 401), s'appuyant sur un fragment de la tombe publiée par L. MANNICHE, « The beginning of the festival calendar in the tomb of Neferḥotep (No. 50) at Thebes », dans *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BdE* 97/2, 1985, p. 105-108.

79 Dans son commentaire approfondi du *Livre de parcourir l'éternité*, Fr.-R. Herbin (*Le livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 337) a noté l'existence de dates de fêtes qu'il nomme « anniversaires » : ce sont des rappels de fêtes majeures (Nouvel An, fête-*ouag*, etc.) ayant lieu à d'autres moments de l'année et s'insérant dans des cycles calendériques différents.

80 Cf. *supra*, p. 4-5, n. d, et voir le texte très éclairant de la tombe de Khabekhnet (TT 2) où l'expression *tp rnpt* s'applique aux rites du IV Akhet 26 (*ibid*., p. 370) : *jw.tw ḥr jr(t) Skry m ḥbꜣf n tp rnpt* (K*RI* III, 803, 9-10 ; cf. C. GRAINDORGE, *Le dieu Sokar* II, p. 120, texte XXIXg).

81 Cf. Fr.-R. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 74-76 ; Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque*, *MIFAO* 124, 2005, p. 77-79.

l'équivalent du Sokar des recettes décrites par les textes de Dendera que du Khenty-Imentet. L'absence d'Osiris végétant peut dès lors surprendre dans ce contexte mais il est difficile d'en dire davantage [82]. La destruction quasi totale des catacombes de Ptolémée IV et le fait que les seules niches retrouvées étaient vides ôtent toute certitude, mais l'existence de trois galeries parallèles et le nombre élevé de niches prévues à l'avance pourraient être un indice en faveur de l'enterrement conjoint de plusieurs figurines par an. En dehors des fêtes de Khoïak, la date anniversaire de la naissance d'Osiris paraît évidemment une bonne candidate et la réalisation d'une effigie lors des célébrations précédant et accompagnant le Nouvel An semblerait logique.

Malgré son caractère fragmentaire, le bloc du Cheikh Labib photographié et peut-être découvert par H. Chevrier en 1939 apporte un témoignage précieux sur la manière dont les théologiens thébains avaient construit l'identité du dieu Osiris résidant à Karnak en le représentant dans une dynamique cyclique : l'Osiris renaissant d'Opet et l'Osiris coptite dans son tombeau forment un couple d'opposés complémentaires tandis que Sokar incarne la personnalité solaire et triomphante du même dieu. La représentation de ces Osiris en « trinité » permet à la fois de figurer ce cycle de transformations et de souligner son universalité omnipotente, mais aussi de le représenter dans la multiplicité de ses manifestations annuelles. L'impossibilité de localiser précisément la porte à laquelle appartenait ce bloc rend difficile d'être précis sur la manière dont elle s'intégrait dans le circuit liturgique des fêtes osiriennes à Karnak mais, comme on l'a vu, sa décoration s'accorde parfaitement avec le contenu du cérémoniaire conservé dans le papyrus Louvre N 3176 (S). En cela, il offre un éclairage supplémentaire à la compréhension de la théologie osirienne qui s'est élaborée à l'époque tardive à Karnak, site pour lequel la conjonction des sources archéologiques, textuelles et prosopographiques est exceptionnelle.

82 Cf. Fr. LECLERE, dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century* 1, p. 301-302.

Les *Cinq dieux* à Tôd et Médamoud [1]

Alain Fortier
Ephe, Section des Sciences religieuses

PARMI LES GROUPES DE DIVINITES THEBAINES, celui des *Quatre Montou* est, de nos jours, assez bien connu, tant par les inscriptions des temples que par quelques stèles, statues, amulettes et bronzes conservés, sans oublier l'onomastique [2]. La plus ancienne mention du groupe date du Nouvel Empire, dans un hymne à Ramsès VI (p.Turin 54031) [3]. La suivante, de la XXV[e] dynastie, provient du kiosque de Taharqa à Karnak-Nord [4]. Les citations les plus importantes remontent aux époques ptolémaïque et romaine [5].

La lecture des différents articles des *D3T* montre combien les théologiens thébains ont fait preuve d'innovation et de création aux époques tardives, présentant ainsi la vivacité intellectuelle du clergé local ; c'est dans ce cadre et par ces quelques lignes que je voudrais attirer l'attention du lecteur sur un autre groupe de divinités qui apparaît après celui des *Quatre Montou* : les *Cinq dieux* [6]. Il est actuellement connu par trois attestations dans les temples de Montou de Tôd et de Médamoud [7] ; la première date de Ptolémée Évergète II (*Tôd* II, n° 297,

1 Cet article est le prolongement d'une étude effectuée dans le cadre de mon mémoire de doctorat, « Recherches sur le dieu Montou », sous la direction de Christiane Zivie-Coche, soutenu à l'Ephe le 8 février 2003. Ce mémoire est en cours de révision pour son édition. Il m'est très agréable de remercier ici Mme Christiane Zivie-Coche pour ses remarques et encouragements et Christophe Thiers qui m'a aimablement proposé de participer à ce volume des *D3T*.

2 La documentation démotique et grecque de la région thébaine mentionne de nombreuses personnes se nommant *(Pȝ-n)-ftw-Mnṯ* / Φθο(υ)μωνθης « (Celui-des)-Quatre-Montou ») ou Senphthoumônthès (*Tȝ-šr.t-n-ftw-Mnt* / Σενφθουμωνθου « La fille de Celui des quatre Montou »), ce qui dénote l'importance de ce groupe divin auprès de la population locale, cf. E. LÜDDECKENS, *Demotisches Namenbuch* I, p. 185 ; J. QUAEGEBEUR, « Les quatre dieux Min », dans *Festgabe Philippe Derchain*, *OLA* 39, 1991, p. 253-255.

3 W. PLEYTE, F. ROSSI, *Papyrus de Turin*, Leyde, 1869, pl. 20, col. I, 10 = K*RI* VI, 334,13 ; V. CONDON, *Seven Royal Hymns of the Ramesside Period*, *MÄS* 37, 1978, p. 14, 22, 83 (hymne V) où l'auteur transcrit par erreur *4 mnw* pour *4 Mnṯw*. À ce propos, voir H. FISCHER-ELFERT, « Die Ankunft des Königs nach ramessidischen Hymnen et cetera », *SAK* 27, 1999, p. 67, 69, n. 15.

4 Mur d'entrecolonnement (Eß3) de la colonnade, cf. Cl. ROBICHON *et al.*, *Karnak-Nord* IV, *FIFAO* 25, 1954, p. 82, pl. LXIX.

5 K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, *APAW* 4, 1929, § 173 ; H.W. FAIRMAN, dans R. Mond, O. Myers, *The Bucheum* II, Londres, 1934, p. 46-47 ; E.K. WERNER, *The God Montu*, Yale, 1985, p. 9-12, 27-32 ; D. VALBELLE, « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Egypte », *RHR* 209, 1992, p. 4-5.

6 Sur le chiffre cinq et les groupements de cinq dieux, cf. K. SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägypten*, Strasbourg, 1916, p. 38 ; J.-Cl. GOYON, *Dieux gardiens*, *BdE* 93, 1985, p. 411 n. 4 ; *id.*, « Nombre et univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique », dans A. Roccatti, A. Siliotti (éd.), *La magia in Egitto ai tempi dei faraoni*, Milan, 1987, p. 58-59.

7 *LGG* 4, 553a n'enregistre que deux attestations ; celle de la Porte dite de Tibère et *Tôd* I, n° 31. Il ajoute également

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 19-27.

11) et les deux dernières sont d'époque romaine (*Tôd* I, nº 91B, 1 et Médamoud, Porte dite de Tibère [8]).

1. Les graphies

		
Tôd II, nº 297,11	*Tôd* I, nº 31B, 1	Médamoud, Porte dite de Tibère, *CdE* 6, 1931, p. 264.

Fig. 1. Tableau des graphies des *Cinq dieux*.

Les graphies des *Cinq dieux* sont variées (**fig. 1**). La première se réduit au chiffre cinq. La deuxième, plus classique, présente le signe *nṯr* suivi du déterminatif divin anthropomorphe et du chiffre cinq. La dernière graphie, de type archaïque, quintuple le signe *nṯr*.

Le nom de ce groupe est lu *nṯr.w djw* dans le *LGG* 4, 553a. Une lecture *djw* peut aussi être envisagée par comparaison avec la graphie de *wr djw* du cercueil de l'Oriental Institute de Chicago (OI 17287) [9].

2. Les textes

Ces trois exemples proviennent tous des temples de Montou de Médamoud et de Tôd. Le premier est cité dans la colonne marginale divine d'une scène d'offrande de la *maât* à Amon-Rê et Mout, au linteau de la porte de la salle des offrandes du temple de Tôd (*Tôd* II, nº 297, 11). Les deux derniers appartiennent à des textes religieux du genre monographie divine (Médamoud, Porte dite de Tibère et *Tôd* I, nº 31B, 1) [10].

• Texte nº 1 – *Tôd* II, nº 297, 11

Tôd, second vestibule, paroi est, porte de la salle des offrandes, linteau [11].

---

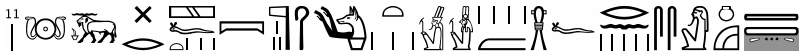
une attestation d'un papyrus démotique de Saqqara (H.S. SMITH, W.J. TAIT, *Saqqara Demotic Papyri* I, Londres, 1983, nº 2, VI, 16) mais qui doit être différente des attestations thébaines.

8 É. DRIOTON, « Les Quatre Montou de Médamoud », *CdE* 6, 1931, p. 264.

9 Cf. *infra*, n. 34.

10 Il est possible que d'autres attestations se trouvent dans la documentation thébaine encore inédite à ce jour, comme la porte dite de Tibère à Médamoud ; à ce propos cf. D. VALBELLE, « La porte de Tibère à Médamoud. L'histoire d'une publication », *BSFE* 81, 1978, p. 18-26 ; *id.*, « La porte de Tibère dans le complexe religieux de Médamoud », dans *Hommages S. Sauneron*, *BdE* 81/1, 1979, p. 73-85.

11 Cette scène est au centre du linteau de la porte de la salle des offrandes, paroi est. On voit à sa gauche, une offrande de *maât* à Amon et Khonsou (*Tôd* II, nº 295). Aux extrémités du linteau, à sa droite il y a une offrande du vin à Montou-Rê, seigneur de Tôd et Rattaouy qui réside à Tôd (*Tôd* II, nº 298) ; tandis qu'à l'extrémité gauche, on aperçoit une offrande de vin cuit (*šdḥ*) à Montou-Atoum et Harprê (*Tôd* II, nº 296). Le décor de la porte lui faisant face, sur la paroi ouest, est plus simple ; il consiste en un linteau portant deux scènes d'encensement et de libation effectuées par un roi anonyme aux couples de huit dieux primordiaux figurés de façon anthropomorphe : Noun et Naunet, Kekou et Keket (*Tôd* II, nº 192) ainsi que Hehou et Hehet, Niou et Niout (*Tôd* II, nº 192bis) ; remarquons que cette variante des huit dieux primordiaux remplace le couple Amon et Amaunet par Niou et Niout ; voir dans ce

11 

nsw-bjty Bɜ wr šfy.t ḥry nṯr.w ḥqɜ psḏ.t Jmn Mnṯw fḏw m sɜ=f r dmḏ djw Ḫmny.w n jp.t tɜ.wy

« Le roi de Haute et de Basse Égypte. *Ba* dont le prestige est grand, supérieur des dieux, prince de l'ennéade. Amon et les Quatre Montou assurent sa protection, pour associer les Cinq et les Huit du sanctuaire (?) [12] des Deux Terres [13] ».

Une autre traduction est possible pour la fin du texte : « Amon et les Quatre Montou assurent sa protection, pour totaliser [14] cinq et les Huit du sanctuaire (?) des Deux Terres [15] ».

• Texte n° 2

Médamoud, Porte dite de Tibère, montant sud, bandeau de soubassement [16].



(j)r Ḏr.t (j)r Mɜdw ʿnḫ.t mḥ=tw m [wnḏw.w=s …]
r dmḏ ḥm=f m djw nṯr(.w) ḥpr Wɜs.t wnm.t mḥ=tw
jw fḏw Mnṯw m sɜ=s jw=sn [dmḏ] m-ḫnt njw.t tn r sḥr sbj.w r Jr.t-Rʿ

« Quant à Tôd, quant à Médamoud, c'est l'œil [17] complété de [ses éléments…] pour que sa Majesté (= Amon) s'associe [18] aux Cinq dieux qui font advenir Thèbes ; l'Œil droit (= le soleil) étant complet. Les Quatre Montou assurent sa protection. Ils sont [réunis] dans cette ville (= Médamoud) pour chasser l'ennemi de l'Œil-de-Rê (= Thèbes) ».

La comparaison de Thèbes avec l'œil n'est pas une nouveauté. La plus ancienne référence, et une des plus explicites, que je connaisse se trouve dans un texte de l'an 3 de Ramsès II gravé sur la face Est du pylône du temple de Louqsor [19]. Il montre l'ancienneté du mythe de la

volume Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents », p. 216.

12 Chr. Thiers propose, avec réserve, les lectures *jp.t tɜ.wy* ou *ns.t tɜ.wy*, désignation de Karnak (*Tôd* II, p. 238, n. a).

13 La scène dans son ensemble ne présente pas de difficulté de compréhension ; seule la fin de ce texte est problématique. La présence des Huit doit probablement être mise en relation avec le linteau de la porte opposée à celle-ci, sur la paroi ouest (*Tôd* II, n^{os} 192 et 192 bis). Elle est peut-être même à l'origine du décor de la porte ouest, vu que celle-ci est plus récente que la porte est. En tout cas, on peut envisager par ces portes le passage de processions ou de prêtres allant ou venant effectuer des rites en faveur des Huit.

14 Chr. Thiers dans l'édition des inscriptions du temple de Tôd (*Tôd* II, p. 359) propose de lire « ce qui fait au total » pour *r dmḏ*.

15 Quoi qu'il en soit, la compréhension de la fin du texte est difficile, la relation avec les Cinq et les Huit n'est pas évidente.

16 É. DRIOTON, *CdE* 6, 1931, p. 264-265, n. e.

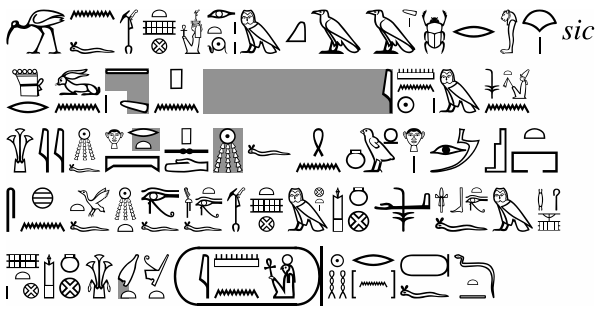
17 *Wb* I, 205, 5-6 respectivement « œil d'un dieu », « œil du dieu solaire » ; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 161 (abrégé par la suite en W*PL*).

18 *Wb* V, 457, 4-460, 10.

19 PM II^2, p. 306 (17) ; K*RI* II, 346, 3-9 ; M. ABD EL-RAZIQ, *JEA* 60, 1974, p. 144 (§1 B) ; *JEA* 61, 1975, p. 125-126.

création de Thèbes dont quelques échos se retrouvent notamment dans l'inscription ptolémaïque du II[e] pylône de Karnak [20].

Ainsi après une visite à la Maison de vie, le roi découvre les « secrets » de Thèbes en ces termes :



gm~n=f Wɜs.t jr.t Rʿ m qɜɜ ḫpr ḥɜ.t
ḏr wn tɜ pn […] Jmn-Rʿ m nsw
ḥɜy=f ḥr.t
psḏ=f šnw ḥr mɜ(ɜ) s.t sḫn.t=f stw.t ɜḫ.t=f
wnmy.t=f Wɜs.t m njw.t Jwnw-šmʿ
jɜb.t=f m Ḥqɜ-ʿnḏ Jwnw-Mḥw
nsw-bjty (Jmn-Rʿ) ḥḥ
rn=f ḏ.t

« Il a trouvé Thèbes, l'Œil-de-Rê [21] comme la butte advenue au commencement, depuis que ce pays existe […] Amon-Rê en tant que roi. Il illumine le ciel, il éclaire l'orbe et voit [22] sa place de résidence [23] des rayons de son œil [24]. Son œil droit est le district de Thèbes en tant qu'Héliopolis de Haute Égypte. Son œil gauche en tant que district d'*Héqa-andj* est l'Héliopolis de Basse Égypte. Le roi de Haute et de Basse Égypte (Amon-Rê) est l'éternité-*hehe*, son nom est l'éternité-*djet* ».

• Texte n° 3 – *Tôd* I, n° 31B, 1
Tôd, façade de la salle hypostyle romaine, colonne engagée sud [25].

20 *Urk*. VIII, n[os] 142-143 ; É. DRIOTON, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1944, p. 111-162.

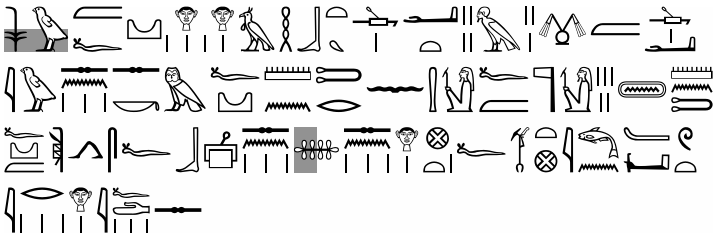
21 *GDG* 1, p. 99 ; É. DRIOTON, *op. cit*., p. 134 n. n ; A.H. GARDINER, « Hymn to Amun from a Leiden Papyrus », *ZÄS* 42, 1905, p. 20 ; J. ZANDEE, *Hymnen aan Amon von Pap. Leiden I 350*, *OMRO* 28, 1947, pl. II, 12.

22 *ḥr* + infinitif marque la concomitance, cf. M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *ÆgLeod* 6, 1999, § 236 (abrégé par la suite en *GREC*). Pour l'infinitif de *mɜɜ* non géminé, cf. A.H. GARDINER, *EG*, § 299 et *GREC* § 690.

23 *Wb* IV, 254, 7 et 9 ; *ALex* 79.2736 : « lieu de séjour ».

24 *Wb* I, 17, 1-2 ; *ALex* 79.0041 : « œil du dieu soleil ».

25 Ce texte monographique présente longuement les Quatre Montou qui deviennent Cinq dieux protégeant Thèbes.



sw m fḏw ḥr.w ḥr nḥb.t wʿ.t
fḏw bɜ.w dmḏ m wʿ.t
jw=sn sk m fḏw Mnṯ(w) r dmḏ ḥm=f m nṯr djw
Jmn Mnṯw fḏw m šms=f
bsɜ=sn sɜ=sn ḥr njw.t=f
Wɜs.t jnḥ=tw jrw ḥr jfdw=s

« Il est celui aux quatre visages sur un seul cou, les quatre *ba* réunis en un seul. Ils sont, en effet, les Quatre Montou qui vont s'associer à sa Majesté (= Amon [26]) constituant [27] cinq dieux ; Amon et les Quatre Montou sont à sa suite. Leur protection-*besa*, c'est leur protection-*sa* sur sa ville, (de sorte que) Thèbes est entourée entièrement sur ses quatre côtés ».

Dans ces trois inscriptions, nous trouvons la séquence *r* + *dmḏ*. *Dmḏ* comme verbe a le sens de « réunir, rassembler, (s')associer » (*Wb* V, 457, 4-459, 25). L'emploi de *dmḏ* précédé de *r* est assez rare. L'exemple n° 1 peut se comprendre d'une autre façon. *Dmḏ*, comme nom, signifie « somme, total » (*Wb* V, 460, 11-461, 11). On peut alors comprendre qu'il exprime l'action d'additionner ; je propose donc de le traduire dans ce cas par « totaliser » [28], bien que cet emploi ne semble pas attester par ailleurs.

É. Drioton, s'appuyant alors sur le seul texte de la porte dite de Tibère, pensait, mais avec réserve, que les *Cinq dieux* étaient, Amon-Rê, Mout, Khonsou, Montou le jeune et la Nuée de Montou. La réunion de ces dieux formant un œil-*oudjat*, image de Thèbes, repris dans le plan du temple de Médamoud [29]. Les textes de Tôd démontrent que c'est le résultat de l'addition des Quatre Montou avec Amon.

3. Qui sont les Cinq ou les Cinq dieux ?

3.1 Contexte hermopolitain

En dehors de la région thébaine, l'on trouve depuis l'Ancien Empire des mentions de Cinq (dieux). La plus ancienne nous conduit à Hermopolis. Elle se trouve dans l'un des principaux titres du grand prêtre de Thot : « Le grand des Cinq de la maison de Thot » (*Wr-djw pr Ḏḥwty*) [30], régulièrement abrégé en « grand des Cinq » (*Wr-djw*) [31]. Mais qui sont ces cinq ? Il

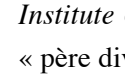
26 Le texte de Médamoud montre que l'expression « Sa Majesté » est déterminée par l'image d'Amon et constitue dans ce cas une appellation de ce dieu.

27 Lit. : « en tant que, comme ».

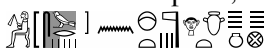
28 *Supra*, n. 14.

29 É. DRIOTON, *CdE* 6, 1931, p. 264-265 n. e.

30 D. JONES, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdo*m I, Oxford, 2000, p. 399 (1471).

n'est jamais fait mention de leur identité, encore moins de leur statut de divinité. Quoi qu'il en soit, à Hermopolis, il est communément accepté, peut-être trop facilement, que ce serait Thot et quatre dieux primordiaux qui constitueraient ce quintette [32]. Jean Yoyotte proposa de comprendre cette expression : « plus ancien que les Cinq » pour préciser que Thot affirme sa prépondérance face aux enfants de Geb et Nout [33]. La mention de ces cinq dieux à Hermopolis est assez rare ; H. De Meulenaere, cite l'existence d'un cercueil inédit conservé à l'*Oriental Institute* de Chicago (OI 17287) appartenant à une dame *Wnw(.t)-ḥtp*, fille de *Ḏḥwty*... qui est « père divin du Grand des Cinq » () [34].

• Stèle d'Amenhotep III (*Urk*. IV, 1677, 16) [35]

Près d'el-Bercheh, une stèle d'Amenhotep III mentionne dans une formule *jr~n=f m mnw=f* en faveur de Thot d'Hermopolis, une autre divinité hermopolitaine, Chepsy, également qualifiée de *wr-djw* :  « Chepsy, le Grand des Cinq de l'ennéade qui réside à Hermopolis » [36].

• *Papyrus Magique Harris* (p.BM 10042, r° III, 5) [37]

Datant du Nouvel Empire, le papyrus Magique Harris dans une de ces formules donne une invocation aux Cinq grands dieux, ceux qui sont issus d'Hermopolis ; il est fort vraisemblable que ces Cinq grands dieux sont les mêmes que les Cinq dieux évoqués ci-dessus ; malheureusement, ce texte ne développe pas davantage la composition de ce groupe divin.

• Tepsekhet

C'est à proximité d'Hermopolis Magna, qu'un lieu du nom de  *Tp-sḫ.t* [38] a pour divinité Ourdiou, une forme probable de Thot [39]. Elle est principalement connue par une mention au temple de Séthy I^er^ d'Abydos [40] et par l'autel au nom de Pépy I^er^ du musée de Turin (Turin 1751

31 *Wb*. I, 329, 14 ; V, 420, 11-12 ; D. KEßLER, *LÄ* II, col. 1254-1256, *s.v*. « Hoherpriester von Hermupolis ». W. Helck (*Untersuchungen zu den Beamtentiteln des äg. Alten. Reiches*, *ÄgForsch* 18, 1954, p. 57) comprenait : « Grand des cinq dans la maison de l'ibis » ; P. Montet (*Géographie de l'Égypte ancienne* 2, Paris, 1961, p. 149) envisage l'ibis comme une incarnation du roi ; Cl. Vandersleyen (« Un titre du vice-roi Mérimosé à Silsila », *CdE* 43, 1968, p. 238-239) considère ce titre comme étant civil et non religieux à l'Ancien Empire ; D. JONES, *An Index*, p. 398 (1470).

32 D. KEßLER, *LÄ* II, col. 1254, n. 2 ; G. MASPERO, *Études de mythologie et d'archéologie* 2, Paris, 1893, p. 257-258 ; K. SETHE, « Zu den mit *wr* "der Große" beginnen den alten Titeln », *ZÄS* 55, 1918, p. 65 ; *id*., *Amun*, § 73-76 ; G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétosiris* I, Le Caire, 1924, p. 1-2 ; H.W. FAIRMAN, *ASAE* 43, 1943, p. 258-259.

33 J. YOYOTTE, *AnEPHE V^e^ section*, 1968-1969, p. 112-113.

34 H. DE MEULENAERE, « La statue d'un vizir thébain. Philadelphia, University Museum E. 16025 », *JEA* 68, 1982, p. 143, n. 31. La proximité de Tepsekhet avec Hermopolis pourrait expliquer que le titre de ce personnage soit plutôt en relation avec Tepsekhet qu'avec Hermopolis.

35 *LGG* 2, 469a-b.

36 *Urk*. IV, 1677, 16.

37 *LGG* 4, 553a ; H.O. LANGE, *Der Magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927, p. 28 ; Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, HPBM* VII, 1999, p. 34 et pl. 14.

38 G*DG* 6, p. 55.

39 *Wb*. V, 420, 12.

40 « Couloir des rois » : PM VI, p. 25 (224-225) ; A. MARIETTE, *Abydos* I, pl. 44, col. 12 (= K*RI* I, 181, 12).

= CG 22053) [41]. Ces deux attestations sont très proches dans leur organisation ; le roi fait une offrande à une liste de divinités dont le  , *Wr-djw m Tp-sḫ.t* (*LGG* 2, 469c). L'ordre de ces listes, assez semblable, doit faire référence à une énumération canonique de ces divinités.

• *Deir Chélouit* II, nº 88, 7

Sur la rive gauche de Thèbes, au temple de Deir Chélouit, l'embrasure du montant droit de la porte du naos présente une série de « bandeaux royaux » alternant avec les frises de signes bienfaisants (*ʿnḫ*, *wɔs*, *ḥḥ*, etc.). L'un de ces bandeaux mentionne le « Grand des Cinq » (*Deir Chélouit* II, nº 88, 7) :  « Vive le dieu <parfait>, image (*qmɔ*) [42] du Grand des Cinq, héritier de Celui qui est à la tête de Héseret (= Thot) ».

Le « Grand des Cinq » est ici déterminé par un signe *nṯr*, il s'agit donc d'une divinité, ou plutôt de son épiclèse désignant une forme de Thot [43] ; de fait, elle est mise en parallèle avec une autre désignation de Thot bien connue : « Celui qui est à la tête de Héseret » [44]. La proximité du temple de Thot de Qasr el-Agoûz avec Deir Chélouit pourrait justifier la présence de ces désignations de Thot. Toutefois, rien ne permet de trouver dans la publication de D. Mallet, une relation entre les Cinq hermopolitains et les Cinq thébains [45].

N'oublions pas que l'essentiel de la documentation relative à l'Ogdoade est d'origine thébaine [46]. Il est donc tout à fait possible que les théologiens thébains aient opéré le rapprochement entre le titre religieux du « Grand des Cinq » avec un autre groupe de cinq divinités (les Quatre Montou et Amon) en étroite relation avec les huit dieux primordiaux.

3.2. Contexte héliopolitain

Toutefois, il n'y a pas qu'à Hermopolis que l'on rencontre cinq dieux. Depuis le Moyen Empire et au-delà, nous les trouvons, respectivement, dans les *Textes des sarcophages* (*CT* III, 262 a) et sur plusieurs monuments du Nouvel Empire (hymnes à Osiris). Dans ce cas, ce sont les enfants de Geb et Nout (Osiris, Horus, Seth, Isis, Nephthys).

• *CT* III, 261d-262a (B2L)



• *CT* III, 261d-262a (L1Li) [47]



41 L. HABACHI, *Tavole d'offerta, are e Bacili da libagione n. 2201-22067*, Turin, 1977, p. 66-67, 153 (Turin CG 22053).

42 *Wb*. V, 36, 9-15 : *Alex* 79.3129 ; W*PL*, 1057. Dans ce type de texte, le roi est le plus souvent décrit comme étant l'enfant ou l'image d'une divinité, c'est donc dans ce sens que je préfère lire *qmɔ*.

43 Voir notamment *LGG* 2, 469a-c.

44 M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Thot à travers ses épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine*, *RitesÉg* 3, 1983, p. 69-80.

45 D. MALLET, *Le Qasr el-Agouz*, *MIFAO* 11, 1909.

46 En dernier lieu sur cette question, cf. Chr. ZIVIE-COCHE, *AnEPHE V^e section* 114, 2005-2006, p. 127-133 et dans le présent volume, p. 167-225.

47 Cette version semble être une recomposition abrégée du texte d'el-Bercheh.

• Abydos, stèle de Romé et Khânesou (XVIII[e] dyn.) [48]

L'invocation à Osiris commence par son nom et ses épithètes : « Osiris, premier fils de Geb, le grand des Cinq dieux (), celui qui est issu de Nout (…) ».

• Tombe du chancelier Sennefer, à Cheikh abd el-Gourna, hymne à Osiris (XVIII[e] dyn.) [49].

La première ligne est en lacune, seule l'épithète « taureau de l'ennéade » est conservée. La ligne 2 commence ainsi :  , « le grand [dieu] parmi les Cinq dieux ».

• Abydos, Caire JE 32025, stèle d'Ounnéfer (XIX[e] dynastie) [50].

La louange d'Ounnéfer est adressée à « Osiris qui est à la tête de l'occident, le grand des Cinq (), issu du ventre de sa mère ». Comme l'ont fait remarquer G.A. Gaballa et H. de Meulenaere, la graphie de l'épithète d'Osiris, « le grand des Cinq » est identique au titre abrégé du grand prêtre de Thot [51].

Dans ces exemples, on se réfère à la tradition héliopolitaine. Ces cinq dieux sont les enfants de Geb et de Nout mis au monde pendant les cinq jours épagomènes (Osiris, Haroéris [52], Seth, Isis et Nephtys) [53], Osiris étant l'aîné [54].

3.3. Autre groupe de cinq divinités

Pour mémoire, un autre quintette est à signaler ; celui des Cinq Horus attesté par le papyrus géographique du Delta (p.Brooklyn 47.218.84) [55]. Ce groupe, en dehors du nombre, n'a aucune relation avec celui qui nous intéresse dans cet article.

4. Pour conclure

Ainsi, dans l'ensemble des textes thébains le caractère de dieu local de Montou est bien mis en valeur ; ce qui permet de développer également l'aspect de protecteur de la province de ce dieu qui devient quatre et constitue le Palladium de Thèbes, le principe de répartition des dieux protecteurs se faisant souvent sur une base de quatre divinités associées aux points cardinaux [56].

---

48 A. MARIETTE, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880, p. 413-414 (n° 1122) ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, 1980, p. 88-90 (10) ; et une stèle de la XVIII[e] dynastie, presque identique, conservée au Musée du Caire (CG n° 1053).

49 *Urk*. IV, 543, 9.

50 G.A. GABALLA, « Monuments of Prominent Men of Memphis, Abydos and Thebes », dans *Glimpses of Ancient Egypt*. *Studies in Honour of H. W. Fairman*, Warminster, 1979, p. 43-46.

51 *Ibid*., p. 46 ; H. DE MEULENAERE, *JEA* 68, 1982, p. 142-143.

52 P.Bremner-Rhind, 27, 5 donne Horus-Mekhenty-irty.

53 *Pyr*., § 1961 (ne donne pas les noms des dieux), p.Bremner-Rhind, 27, 4-5 et PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 12 ; D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *Les dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 107-108.

54 À ce propos voir G.A. GABALLA, *op. cit*., p. 46 et surtout H. DE MEULENAERE, *op. cit*., p. 142-144.

55 D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 246-255 (§ 24) : Les cinq Horus et leurs faits et gestes (IX, 9-XI, 8).

56 J.-Cl. GOYON, *Les dieux gardiens*, p. 413-415.

Mais ce sont aussi des divinités qui participent à la création, telles les quatre entités mâles de l'ogdoade auxquelles elles s'identifient. Quant à Amon, qui s'ajoute à ce quatuor, il apparaît surtout comme le créateur et le dieu qui vient visiter la sépulture de sa forme primordiale, reproduisant le schéma osirien classique où Horus prend soin de son père ; cette fonction est également exercée par Montou, notamment quand il se rend au petit temple de la XVIII[e] dynastie à Médinet Habou, à l'occasion des fêtes du 26 Khoïak [57].

Montou apparaît depuis longtemps comme un dieu protecteur ; l'addition d'Amon au Quatre Montou, éclaire d'un jour nouveau cet aspect protecteur de Montou qui se développe entre le milieu de l'époque ptolémaïque (Ptolémée Évergète II) et l'époque romaine (Tibère et au-delà). Elle ne fait que renforcer la complémentarité des fonctions de Montou et d'Amon, tant sur le plan des représentations que celui des fonctions ; ce phénomène, à partir de la Troisième Période Intermédiaire, devient de plus en plus tangible au fur et à mesure que l'on avance dans le temps [58]. Ces deux dieux, comme divinités primordiales, ont des fonctions identiques, en étroite relation avec les rites de Djémê.

Les Cinq dieux, en l'état actuel de la documentation, se présentent comme un groupe divin protecteur. Il a probablement été inspiré par des modèles plus anciens, comme ceux d'Hermopolis [59] ou d'Héliopolis. Ainsi, les théologiens thébains ont montré une grande habileté à superposer, voire intriquer, différents modèles mythiques et sources documentaires des Maisons de Vie de Montou et d'Amon. La théologie tardive de Montou présente de grandes affinités avec les divinités primordiales hermopolitaines (les Quatre Montou étant les quatre mâles de ces couples divins) mais aussi avec Osiris [60], ce qui nous rapproche des mythes héliopolitains et permet de faire le lien entre ces deux traditions.

Montchenin, le 27 octobre 2008.

57 K. SETHE, *Amun*, § 116. Ainsi, comme on peut le voir sur les faces Est et Ouest du pylône romain de Médinet Habou, Montou et Amon sont, tour à tour, les créateurs et les dieux qui viennent accomplir à Djémê les libations décadaires.

58 Plusieurs textes thébains (dédicaces doubles ou scènes d'offrandes symétriques) mettent l'accent sur cet état : Karnak-Nord, Porte de Montou (*Urk*. VIII, n[os] 39-40 = S.H. AUFRERE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, p. 105-106, n° 3a-b) ; temple de Deir el-Médineh (P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, n[os] 175, 180, 189, 191, 192, 196) ; pylône romain de Médinet Habou, *Deir Chélouit*, n[os] 152-153 ; cf. dans ce volume, E. JAMBON, A. FORTIER, « *Médamoud* n° 343 », p. 88-91.

59 Bien que l'essentiel des éléments relatifs à l'ogdoade soit d'origine thébaine et postérieur au Nouvel Empire, cf. *supra*, n. 46.

60 Voir notamment les cryptes osiriennes du temple d'Ermant, cf. Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque*, *MIFAO* 124, Le Caire, 2005 ; également dans ce volume, Chr. THIERS, « Fragments de lions-gargouilles d'Ermant », p. 157-161.

Amon-Rê, *pȝ mry nfr*, Amon, *mry (nṯr) pȝ nbj nfrw*, au temple de Deir al-Medîna

Luc Gabolde
CNRS UMR 5140 – Univ. Paul-Valéry Montpellier 3

LE PETIT TEMPLE DE DEIR AL-MEDINA est voué au culte de plusieurs divinités : Hathor, Maât, Osiris et aussi, bien évidemment, Amon [1]. Ce dernier y occupe même – comme presque partout ailleurs sur le territoire de Thèbes – une place prépondérante, notamment dans la chapelle axiale. Il n'en est pas moins mentionné un peu partout dans l'édifice, avec, d'ailleurs, nombre de variantes dans sa titulature et ses épithètes. Dans le petit résumé de théologie thébaine que constitue ainsi le programme décoratif du temple, ces variantes sont, il est vrai, souvent banales [2]. On en relève néanmoins quelques-unes qui ne sont pas sans intérêt, et leur rareté justifie qu'on s'y arrête un peu.

Celles qui retiendront notre attention ici sont deux épithètes peu communes qui se rapportent apparemment à la fonction génésique du dieu, évoquée sous une forme plutôt originale :
Jmn-Rʿ pȝ-mry-nfr (n^{os} 81, 1 ; 85 ; 88, 15 ; 113, 1) :

• 81, 1 :  [3] (embrasure de la porte de la chapelle nord).

• 85 :  (frise de la paroi nord de la chapelle nord).

• 88, 15 :  (2^{e} Amon de la paroi sud de la chapelle nord).

• 113, 1 :  (architrave du pronaos).

On réservera la traduction de cette épithète d'Amon à plus tard, tout comme celle de la seconde forme originale donnée à la grande divinité de Thèbes :

Jmn mry pȝ nbj nfrw (n^{os} 33, 12 ; 71, 6-7 ; 72, 6-7 ; 165) :

• 33, 12 :  (paroi nord de la chapelle axiale).

---

1 On utilisera ici l'édition de P. DU BOURGUET (L. Gabolde éd.), *Le temple de Deir al-Medîna*, *MIFAO* 121, 2002.

2 Nous avons pris en compte ici le corpus des mentions du dieu dans le temple ; je précise, toutefois, que j'en ai écarté les occurrences dans les épithètes de rois ou de notables comme dans « (celui) qu'a choisi Amon », épithète de Ptolémée IV Philopator (n^{o} 29, 4) ou dans « serviteur d'Amon », épithète d'Amenhotep fils de Hapou (n^{o} 166, 3) *etc*., qui sont sans utilité pour notre propos.

3 Séquence complète : « l'aîné des dieux, *pȝ mry nfr*, le dieu grand, maître de *Ta-djeser*, le grand [Noun], [(celui) qui cache] son nom, (celui) qui a donné le doux souffle à la narine d'Osiris, à son moment (propice) de la fête de la Vallée, vie ... ».

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 29-37.

• 71, 6 :  (linteau de la chapelle nord).

• 72, 6 :  (linteau de la chapelle nord).

• 165 :  (abaque de la colonne nord du pronaos).

Ces deux séries d'épithètes, peu courantes et situées dans un même temple, doivent pour cette raison susciter un questionnement sur l'éventuelle parenté de leur signification. De fait, elles sont proches par certains côtés, mais demeurent néanmoins bien distinctes par d'autres.

Le contexte dans lequel elles apparaissent n'est pas très révélateur. On constate qu'elles sont concentrées dans la partie nord du temple. Au n° 88, 15, on peut observer qu'*Jmn-Rꜣ pꜣ-mry-nfr* est un Amon spécifique et qu'il est à deux autres reprises cité dans cette salle (n^{os} 81, 1 et 85), une dernière mention se trouvant sur une architrave voisine. En ce qui concerne l'épithète *Jmn mry pꜣ nbj nfrw*, on rencontre encore pour elle un certain tropisme septentrional : paroi nord de la chapelle axiale, et surtout linteau de la chapelle nord avec, pour finir, abaque de la colonne nord.

Quoiqu'on puisse relever qu'il s'agit exclusivement d'Amon-Rê dans le premier cas et seulement d'Amon dans le second, il demeure bien difficile d'en tirer quelque parti que ce soit tant, partout ailleurs, Amon et Amon-Rê se confondent.

La présence de l'élément *mry*, qui est le pivot de ces formulations, leur est commune, mais sa fonction et sa graphie varient notablement de l'une à l'autre :

Dans  , *mry* est précédé de l'article défini, et est suivi dans deux cas sur quatre du déterminatif du sexe dressé.

Dans  (et variantes), en revanche, *mry* est directement apposé à Amon, dépourvu d'article défini et doté, d'un double déterminatif divin (quand déterminatif il y a).

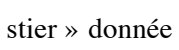
L'élément *nfr* est encore commun aux deux séries de formules. Dans la première, il n'y a pas d'autre solution que d'y reconnaître un adjectif épithète. Dans la seconde, en revanche, malgré la concision de la leçon de *Deir al-Medina*, n° 165, il faut y voir le mot collectif *nfrw*, imposé par la notation du pluriel des trois autres occurrences.

En raison de toutes ces différences de nature et de fonction des termes qui semblaient communs à nos deux séries de formules, nous devrons abandonner l'idée qu'il s'agirait de simples variantes d'un même thème et nous les examinerons donc individuellement.

1.  et variantes

En dehors des quatre mentions du temple de Deir al-Medina, qui toutes se rapportent à Amon-Rê, le *LGG* ne recense qu'une seule autre attestation de l'épithète – appliquée cette fois-ci à Osiris – aux p.Wien D 6165 et D 6165 A (démotiques) [4] : *[... w]sjr nṯr ꜥꜣ pꜣy=[n ?..] kꜣ nfr pꜣy=n* ***mrwy nfr*** *[b]n-iw=f*. Chr. Leitz et Fr. Hoffmann comprennent tous deux la formule comme « schöner Kampfstier » (« beau taureau de combat ») avec donc la valeur « Kampf-

4 *LGG* 3, 329 ; Fr. HOFFMANN, *Ägypter und Amazonen. Neubearbeitung zweier demotischer Papyri. P.Vindob. D 6165 und P.Vindob. D 6165 A*, *MPER NS* 24, 1995, col. 2.39.

stier » donnée au mot  () *mrwy* [5]. Dans l'index du temple de Deir al-Medina, je la rendais différemment par « le bel amant » [6].

La composition de cette formule est simple sur le plan grammatical : *mry* est un participe substantivé, précédé de l'article *pȝ*, et *nfr* est l'adjectif épithète qui le qualifie. Le déterminatif humain qui le suit se rapporte en fait à l'ensemble de la formule définissant Amon-Rê.

Le mot *mry* est au cœur de l'interprétation de l'épithète. Il est suivi, dans deux cas sur quatre, du déterminatif du sexe dressé. Il existe deux mots *mry* qui pourraient s'accorder avec cette graphie :

a) Le premier de ces substantifs est écrit  , var.  et signifie à peu près « amoureux », « amant ». Recensé par L.H. Lesko [7], le vocable apparaît dans le papyrus Chester-Beatty I [8]. Le contexte est alors celui de la poésie amoureuse et B. Mathieu en rend le sens comme suit :

> *CB* 1C, 1V6-7
> « [1,5] Si noble est son allure lorsqu'elle marche sur le sol /
> [1,6] qu'elle ravit mon cœur par sa démarche,
> Qu'elle fait que les nuques de tous les hommes
> restent tournées pour la voir !
> [1,7] Quiconque l'enlacera / se réjouira
> car il sera le premier des **amoureux** [9] ».
> *CB* 1C, 2V5-6
> « [2,5] (Lui) Mon cœur avait l'intention de voir / sa beauté
> tandis que je me trouverais chez elle.
> Mais j'ai trouvé Méhy sur son attelage, en route,
> [2,6] avec ses / **amoureux** [10] ».

B. Mathieu relève à cette occasion qu'un mot *mry* du papyrus érotique de Turin (p.Turin 55001) [11], a été interprété comme ayant la valeur « phallus, membre viral », acception qui serait, en l'occurrence, unique. Il écarte cette valeur qui ne repose, du reste, que sur un seul document, externe au corpus de la poésie amoureuse, et propose, dans la lignée de J.A. Omlin, la translittération et la traduction suivantes du passage où il apparaît :

 [9]
 [9a]

mj m-sȝ=j ḥr ***tȝy=k mrj [...]*** litt. « viens derrière moi en portant ton **amour** (?) ».

---

5 Mes remerciements à M. Chauveau qui a répondu avec empressement à mes interrogations sur ce document et auquel je dois les informations présentées ici.

6 P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Medîna*, p. 229.

7 L.H. LESKO, *DLE* I, 237.

8 A.H. GARDINER, *The Chester Beatty Papyrus N° 1*, Londres 1931, pl. XXIIA-XXII et pl. XXIIIA-XXIII.

9 Trad. B. MATHIEU, *La poésie amoureuse dans l'Égypte ancienne*, *BdE* 115, 1996, p. 27.

10 *Ibid*.

11 J.A. OMLIN, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften*, Turin, 1973, p. 67 et pl. XIII.

Quoi qu'il en soit de la valeur exacte de ce mot *mry* dans cette légende du p.Turin 5001, le contexte montre qu'il relève en tout cas du registre du désir amoureux, voire sexuel de l'homme.

b) Le second substantif envisageable est un mot qui signifie « taureau », « taureau de combat » [12] :
Wb II, 106, 8 ()
Les *Belegstellen* en livrent les trois sources :
Beni Hassan II, pl. 7 : 
Ibid. I, pl. 30 : 
Ibid. I, p. 37 : 

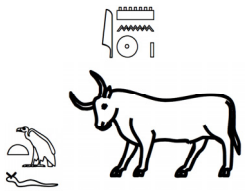
On doit observer que si deux de ces mentions sont pourvues du déterminatif du sexe dressé, toutes les trois sont, surtout, dûment dotées d'un déterminatif taurin qui, lui, est en revanche systématiquement absent des attestations de Deir al-Medina (de même qu'il est absent dans l'épiclèse *mrwy nfr* du papyrus démotique de Vienne).

Sur ce constat, on serait tenté de considérer la traduction « amant » / « géniteur » comme plus vraisemblable que celle de « taureau de combat ».

Amon, avec son apparence ithyphallique ou, surtout, avec la description très factuelle et sensuelle à la fois de son rôle dans la théogamie royale [13], peut, d'ailleurs, sans restriction aucune, apparaître comme un amant privilégié.

Mais avant de trancher définitivement cette question, il faut aussi se tourner vers le nombre considérable d'épithètes « taurines » d'Amon et en explorer la signification.

Les plus courantes sont formées à partir du mot *kȝ* pour désigner le taureau et la plus répandue parmi celles-ci est *Kamoutef*, que l'on a coutume de traduire « taureau de sa mère ». À Kurgus, au Soudan, par deux fois, on rencontre l'agencement suivant de cette épithète [14] :



Le taureau, de par sa taille excessivement importante, est à interpréter ici comme une figuration d'Amon [15] que l'on sait, du reste, être ailleurs qualifié de « **taureau de Nubie** » [16].

12 Un bœuf ou taureau-*mr* est mentionné dans les archives d'Abousir (*ALex* 77.1779), avec la graphie (P. POSENER-KRIEGER, *Arch. Abousir, BdE* 65/1, 1976, p. 251), sans qu'il soit possible de déterminer, sur cette seule attestation, si ce mot peut être, ou non, à l'origine de notre dénomination tardive.

13 *Urk*. IV, 219-221 (Hatchepsout, Deir al-Bahari) ; *Urk*. IV, 1714-1725 (Amenhotep III, Louqsor).

14 A.J. ARKELL, « Varia Sudanica », *JEA* 36, 1950, p. 37, fig. 4 et surtout V. DAVIES, *Sudan & Nubia* 5, 2001, p. 46-58 et V. DAVIES, « La frontière méridionale de l'Empire : les Égyptiens à Kurgus », *BSFE* 157, 2003, p. 23-37, spécialement p. 27 et fig. 7.

15 Dans cette représentation de Kurgus, on notera l'importance symbolique du bestiaire : en face, le roi est représenté par un lion tandis que l'Amon assis est, lui, criocéphale.

Dans le même registre, Amon est encore le « **taureau de l'Égypte** » sur une stèle du musée de Bologne appartenant à un certain Yiyanenef et provenant vraisemblablement de Thèbes, ainsi que dans la tombe n° 148 d'Amenemopet à Dra Abou al-Naga [17]. Plus ponctuellement Amon est aussi « **taureau, seigneur de Saka** », la métropole du XVII[e] nome de Haute Égypte [18].

Les tombes thébaines nous font encore connaître un  *Jmn-Rʿ nb nswt Tꜣwy* ***kꜣ wr ḥry-tp Psḏt*** « Amon-Rê, maître des trônes du Double-Pays, **taureau vénérable** qui est à la tête de l'Ennéade » (TT 157 de Nebounenef) [19] et un  *Jmn-Rʿ-Ḥr-ꜣḫty-Tm* ***kꜣ rnpy*** « Amon-Rê-Horakhty-Atoum, **taureau juvénile** » (TT 65 d'Imy-seba) [20].

Les hymnes religieux abondent de métaphores et épithètes similaires. On constate qu'il s'agit généralement de rendre hommage à l'animal taureau, plutôt que d'exalter, de manière plus abstraite, le dieu géniteur, mâle, finalement plus homme qu'animal. L'hymne à Amon de Leyde donne ainsi, au *Chapitre 50*, les épithètes suivantes : « […] Un **taureau** pour sa ville, un lion pour son peuple ». S'il s'agit, en l'occurrence, de métaphores distanciées utilisées pour désigner certaines qualités du dieu, en revanche, au *Chapitre 400*, c'est clairement l'animal dont il est question et auquel le dieu est purement assimilé : « [Amon] dans sa [forme] de grand **taureau. Taureau** noir (?) des génisses » […] « le **taureau de ces 4 vaches** ». Le *Chapitre 500* donne enfin : « **Taureau** au dos puissant et aux sabots lourds sur le cou de ses adversaires […] Quiconque se confronte à lui gémit à cause de lui, tâtant ses **cornes**. Il est excellent à cause de ses **cornes** » [21]. De son côté, l'hymne à Amon de Tourah fait, de retour à un registre plus abstrait, d'Amon-Rê le « **Taureau** maître de Thèbes, l'Héliopolitain maître de Karnak » [22] tandis que l'hymne à Amon du Caire (p.Boulaq 17) livre des variantes de la même veine :

> « **Taureau** qui réside à Héliopolis et qui est à la tête de tous les dieux […] **Kamoutef** qui domine ses champs […] **taureau** parfait de l'Ennéade […], taureau au beau visage, bien aimé dans Karnak, […] maître des offrandes, **taureau** apaisé, en ce tien nom de "Kamoutef" » [23].

16 Site de Sanam : É. KORMYSHEVA, « Le nom d'Amon sur les monuments royaux de Kouch. Études lexicographiques », dans *Hommages Leclant* 2, *BdE* 106/2, 1994, p. 25 ; I. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, *BEHE Sciences religieuses* 123, p. 504, 519-524 ; une variante locale le désigne encore comme *Jmn-Rʿ kꜣ n st* « Amon-Rê, taureau de la place ».

17 Bologne B. 1931E, XIX[e] dynastie, voir E. BRESCIANI, *La collezione egizia nel museo civico di Bologna*, Ravenne, 1975, p. 61-62 et pl. 37.

18 I. GUERMEUR, *op. cit.*, p. 398-400 et 544.

19 *Wb Beleg*. V, 96, 2.

20 *Wb Beleg*. V, 97, 14.

21 D'après J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, *OMRO* 28, 1947, pl. III, l. 4, IV, l. 27-V, l. 4

22 A.M. BAKIR, « A hymn to Amon-Rē at Tura », *ASAE* 42, 1943, p. 86, pl. IV.

23 J. ASSMANN, *ÄHG*, n° 87 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, n° 69 ; M.M. LUISELLI, *Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038)*, *KÄT* 14, 2004, p. 39 (I, vers. 13), p. 42 (I, vers. 9), p. 45 (I, vers. 15-16), p. 87 (III, vers. 69-70), p. 96 (IV, vers. 33-34).

Le « credo » amonien de l'Hymne à Amon du papyrus de Neskhonsou développe de prime abord une métaphore liée aux qualités physiques de l'animal, mais tempère dans un second temps avec à nouveau une certaine mise à distance :



« Jeune **taureau**, aux cornes acérées, devant le grand nom duquel le Double Pays tremble », puis :



« […] Jeune **taureau** qui repousse les ennemis [24] ».

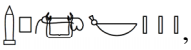
Dans la littérature funéraire, toujours, le texte du *Livre des Morts* recélait des formulations du même ordre ; ainsi, au *chapitre 15* on trouve : « salutations à Amon-Rê **taureau** qui réside à Héliopolis (et à Thèbes) qui a autorité sur toutes les épouses divines » [25].

La statue d'Ahmès, fils de Smendès (Cachette nº 197, Caire JE 37075) [26] nous livre encore une séquence de ce type, riche d'informations en ce qu'elle insiste particulièrement sur les qualités génitrices de la divinité :



« Adoration à ta face, **Ô mâle des dieux**, Amon d'Opet, **Taureau** au bras levé, réplique-*snn* vivante de Rê dans l'Héliopolis du Sud ».

M.I. Bakr avait, il y a plus d'un quart de siècle, examiné les occurrences d'une forme spécifique de cet Amon taureau quand il est placé à la tête de son troupeau de génisses [27] et tel qu'il était mentionné sur la statue de Hor(em)akhbyt trouvée dans la « cachette » de Karnak (Cachette nº 289, Caire JE 36984) :

 , *Jmn, p(ɜ) kɜ (n) ḥmwt* et  , *Jmn, p(ɜ) kɜ n ḥmwt*

« Amon, **le taureau des génisses** ».

Bakr rapproche, à juste titre, cette épithète d'un passage d'un texte du IIe pylône de Karnak où l'on trouve :



24 W. GOLENISCHEV, *Papyrus Hiératiques*, p. 172 et 174 ; J.N. OSWALT, *The concept of Amon-Re as reflected in the hymns and prayers of the Ramesside period*, p. 155-162.

25 P. BARGUET, *LdM*, p. 45.

26 F.W. FAIRMAN, « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, pl. I, 1, col. 6 et p. 2, § 6.

27 M.I. BAKR, « Amon, der Herdenstier », *ZÄS* 98, 1972, p. 1-4.

« Amon qui domine sa chapelle, Tanen, l'aîné des Primordiaux, Horus au bras levé, mâle au beau visage, doux à aimer, **taureau des taureaux**, **taureau des génisses, qui imprègne de vie les femelle**s, grand Noun qui a engendré l'Ogdoade [28] ».

Enfin, au temple de Louqsor, les litanies d'Amon nous font connaître un  « Amon **taureau parmi les génisses** » [29] tout à fait de la même eau**.**

On pourrait multiplier les références de ce type : le *LGG* 7, 246-247 recense pas moins de dix-huit occurrences de désignation « taureau-*ka* » concernant Amon, Amon-Rê, Amon d'Opet, ou Amon-Rê-Horakhty.

Le dénominateur commun à toutes ces tournures métaphoriques qui appliquent des caractères taurins à Amon est une ambiguïté volontairement entretenue des formulations. Il y a régulièrement un balancement entre, d'une part, une assimilation totale du dieu à un taureau, avec glorification de ses cornes agressives, de son cheptel de génisses et, d'autre part, une utilisation plus abstraite des qualités attribuées à l'animal, manifestement associées alors à la forme ithyphallique du dieu de Karnak, et mettant en avant les bienfaits de sa fertilité. Ainsi, des séquences comme « taureau au bras levé » ou « taureau de sa mère », ne peuvent, me semble-t-il, avoir de sens que si elles s'appliquent à une entité anthropomorphe.

Dans ce flou volontaire, il est tout à fait envisageable que  ait avant tout signifié **« Amon-Rê, le bel amant »** mais qu'il y ait eu aussi, par le jeu des mots et des sons, un sens second avec une évocation de **« Amon-Rê beau taureau de combat »**, un peu comme en français on rencontre le double sens donné au mot « étalon », employé de manière imagée pour désigner un « amant » assidu et, de manière très factuelle, pour signifier « cheval reproducteur ».

2.  et variantes

Dans cette construction, il convient de distinguer deux parties, en premier lieu le groupement *Jmn mry* et en second lieu la séquence *pꜣ nbj nfrw.*

– Commençons par la seconde partie, *pꜣ nbj nfrw*, qui est celle qui pose le moins de difficultés. Il n'y en a pas d'autres attestations en dehors de celles de Deir al-Medina ; le sens va néanmoins de soi, la présence de l'article *pꜣ* levant toutes les ambiguïtés sur la fonction des termes qui la composent. Il peut être rendu par « celui qui façonne les jeunes gens », « le façonneur des jeunes gens » [30]. Ce schéma est attesté ailleurs ; on rencontre en effet, sur le thème du façonneur de la création, les tours suivants : *nbj nṯrw-rmṯ-ʿwt-nb* « celui qui a créé les dieux, les humains et tout le bétail » (Khnoum), *nbj ḥnmmt-ʿwt-nbt-mj-ḳd* « celui qui a créé l'humanité, aussi bien

28 *Urk*. VIII, n° 139b.

29 G. DARESSY, « Litanies d'Amon du temple de Louxor », *RT* 32, p. 67, n° 108 ; K*RI* II, 626,14.

30 Le *LGG* 4, 187 a recensé les occurrences de Deir al-Medîna et n'en compte aucune autre ailleurs ; traduction : « Der die schönen Frauen erschaff ». Pour *nfrw* on adopte ici l'acception large « jeunes gens » (Chr. LEBLANC, *Ta Set Neferou : une nécropole de Thèbes-Ouest et son histoire* I, *Géographie - Toponymie, historique de l'exploration scientifique du site*, Le Caire 1989, p. 18-19 ; *ALex* 77.2088 ; 78.2091 ; 79.1534).

que tout le bétail » (Khnoum), *nbj rmṯ* « celui qui a créé les humains » (Khnoum), *nbj nṯrw-rmṯ-ḥwt-nbt* « celui qui a créé les dieux, les humains et tous les troupeaux » (Ptah) [31].

– Le premier terme, *Jmn-mry* est plus étrange. Pour des questions de sens, il n'est pas possible, malgré la graphie qui plaiderait plutôt dans ce sens, que *mry* ait ici un sens passif. On aboutirait en effet à une traduction *« Amon, aimé de celui qui a façonné les jeunes gens » qui ne correspond en rien à l'arétologie du dieu. En outre, on aurait bien de la difficulté, dans ce cadre, à justifier les deux déterminatifs  . *Mry* a donc nécessairement ici un sens actif, et une forme imperfective puisque c'est une qualité permanente du dieu. On ne doit pas être arrêté par le fait que la forme canonique aurait exigé une réduplication interne en *mrry* : la simple comparaison, au temple de Deir al-Medina, des formes actives et passives du participe imperfectif du verbe *mry* « aimer » montre que ces règles ne sont plus du tout appliquées à cette époque et dans ce temple :

Participe actif imperfectif	*Participe passif imperfectif* [32]
 (n° 24, 4) « le dieu qui aime sa mère » (Philométor)	 (n° 25, 1) « aimé d'Amon-Rê de *Set-djeseret* »
 (n° 56, 3) « les dieux qui aiment leur père » (Philopatores)	 en (n° 9, 2) dans les textes des embrasures
 (n° 26) « le dieu qui aime son père » (Philopator).	 dans les cartouches (dans  « aimé de Ptah » (par exemple)

Dès lors, en admettant que nous avons affaire à une forme active du participe *mry* et en prenant en compte la présence du double déterminatif  , on est amené à comprendre la séquence  comme signifiant : **« Amon dieu aimant, celui qui façonne les jeunes gens »**.

Sachant que le sens de *nbj*, « fondre, façonner » tire souvent vers celui de « créer, engendrer » et que, nous l'avons vu précédemment, d'« aimant » à « amant », il n'y a pas toujours grande distance, on ne peut exclure qu'une signification comme **« Amon, amant divin qui engendre la jeunesse »** ait été comprise dans le sens donné à cette épithète divine par les théologiens de Deir al-Medina.

Nos deux groupes d'épithètes d'Amon pourraient ainsi se rapprocher l'un de l'autre, par une thématique liée à la force génésique et au sens très charnel que semble bien parfois revêtir le terme *mry*. La raison pour laquelle ces formes rares apparaissent dans la chapelle nord du temple de Deir al-Medina – et pour ainsi dire seulement là – et à ses abords (porte de la chapelle et pronaos) demeure, en revanche, assez obscure, et le fait que ces formes d'Amon ne soient pas attestées ailleurs constitue un obstacle de taille à la levée de ces incertitudes.

31 *LGG* 4, 188.

32 Ces formes ont été, du reste, recensées à Dendara : H. JUNKER, *Grammatik der Dendaratexte*, Leipzig 1906, § 166, p. 122-123.

On ne doit pas pour autant s'interdire toute piste de recherche. L'une d'elles pourrait consister à y reconnaître des Amon à vocation plus particulièrement oraculaire, ou guérisseuse.

La présence des deux médiateurs Imhotep et Amenhotep [33] dans le temple pourrait éventuellement militer dans ce sens, tout comme pourrait en témoigner l'abondance des ostraca porteurs de questions oraculaires datant de la fin du Nouvel Empire retrouvés sur le site de Deir al-Medina [34]. On notera encore, dans les districts de Thèbes ouest, la variété des Amon sollicités, divinités souvent inconnues en dehors des documents oraculaires qui les implorent, comme les trois Amon cités au p.BM 10335 [35]. Nos deux Amon de Deir al-Médina ont-ils eu un rôle de cet ordre ? On ne peut qu'espérer que l'archéologie viendra un jour nous secourir dans cette quête.

33 *Deir al-Medîna*, n° 151, 1-5 et n° 166, 1-6 et 9 ; voir encore D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, 1977, p. 217-220.

34 Voir J. ČERNÝ, « Une expression désignant la réponse négative d'un oracle », *BIFAO* 30, 1931, p. 491-496 ; *id*., « Le tirage au sort », *BIFAO* 40, 1941, p. 135-141 ; *id*., « Nouvelle série des questions adressées aux oracles », *BIFAO* 41, 1942, p. 13-24 (noter toutefois, pour ces deux dernières séries, que lorsque l'oracle est précisé, il s'agit de celui d'Amenhotep I^er^ divinisé et non de celui d'Amon) ; *id*., « Troisième série des questions adressées aux oracles », *BIFAO* 72, 1972, p. 49-69 ; J.-M. KRUCHTEN, « Un Oracle d'"Amenhotep du Village" sous Ramses III : Ostracon Gardiner 103 », dans R.J. Demarée, A. Egberts (éd.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD*, *EgUit* 14, 2000, p. 209-216 ; A. VON LIEVEN, « Divination in Ägypten », *AltForsch* 26, 1999, p. 77-126.

35 W.R. DAWSON, « An Oracle Papyrus. B.M. 10335 », *JEA* 11, 1925, p. 247-248 et A.M. BLACKMAN, « Oracles in Ancient Egypt », *JEA* 11, 1925, p. 249-255. L'Amon qui délivre les oracles est tout d'abord Amon *pꜣ ḫnty* puis l'affaire est portée devant Amon de *tꜣ-šnty* qui suggère, lui, de porter l'affaire devant Amon de *bw-ḳnn,* puis retour à nouveau devant Amon *pꜣ ḫnty*. Sur les oracles, voir les références bibliographiques réunies par L. COULON, « Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033) », *RdE* 52, 2001, p. 85-25 et celles compilées par R.J. Demarée, B.J.J. Haring, W. Hovestreydt et L.M.J. Zonhoven : http://www.wepwawet.nl/dmd/bibliography.htm#H.

Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde

Jean-Claude Grenier
Univ. Paul-Valéry Montpellier – UMR 5140

LA STELE CAIRE JE 53147 (**fig. 1**) a été trouvée à l'extérieur de la tombe E du Bucheum [1]. Elle nous rapporte quelques épisodes des pérégrinations (pour ne pas dire des tribulations) en Haute Thébaïde du Boukhis né le 3 Phaménoth de l'an XIX de Ptolémée Philométor (3 avril 162 *a.C.*) et mort dans sa dix-huitième année, le 28 Mésoré de l'an XXXVI de Philométor qui est aussi l'an XXV d'Évergète II (19 septembre 145 *a.C.*), après avoir régné 6 ans, 2 mois et quelques jours selon notre calendrier.

Le texte de cette stèle est particulièrement descriptif et narratif ; il comporte aussi quelques toponymes qui, me semble-t-il, peuvent être identifiés avec plus de précisions qu'on ne l'a fait jusqu'alors et qui permettent de retracer ce que je crois avoir été le périple de ce taureau que l'on peut diviser en cinq séquences et dont les étapes peuvent être reportées sur une carte schématique (**fig. 2**).

1. Du nord de *Hefat* (Mo'alla) jusqu'à *Hout-Snéfrou* (Asfoun el-Mata'na) (lignes 3-4).

Ce Boukhis naquit le 3 Phaménoth de l'an XIX de Philométor (3 avril 162 *a.C.*)…

> Le Boukhis précédent était mort depuis deux mois (le 7 Tybi de l'an XIX de Philométor = 6 février 162 *a.C.*, cf. stèle *Bucheum*, nº 8, l. 1 = H.W. FAIRMAN, *Bucheum* II, p. 6 = L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 55). Cela n'implique pas nécessairement que la recherche du nouveau Boukhis ne dura que deux mois et qu'il fut reconnu dès sa naissance ; le texte de la stèle laisse cependant comprendre que ce fut sans doute un cas de découverte rapide (mais il fallut attendre près de cinq ans pour que ce nouveau Boukhis fût installé et entrât en fonction, *infra* **4**).

sa mère était la vache Ta-Khnoumet…

> Souvent désignées par le nom générique de Ta-Ihet-Ouret (« La Grande Vache »), quelques mères de Boukhis portent aussi des noms dont certains pourraient être porteurs d'une indication géographique susceptible d'aider à préciser (quelque peu) le lieu de naissance de leur veau. C'est bien le cas pour notre Ta-Khnoumet dont le nom évoque les cultes d'Esna (et de sa région) comme on va le vérifier. À mon sens, il en va peut-être de même pour la mère du Boukhis précédent : elle aussi s'appelait Ta-Khnoumet et elle a mis bas *m dmi* (stèle *Bucheum*, nº 8, l. 4) séquence que

1 Sur cette stèle, voir H.W. FAIRMAN, dans R. Mond, O.H. Myers, *The Bucheum* II, Londres, 1934, p. 6-9 et 30-31 (nº 9) et *Bucheum* III, pl. 41-41A auquel on ajoutera maintenant L. GOLDBRUNNER, *Buchis – Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, 2004, p. 57-61 et pl. 5.

H.W. Fairman rend globalement par « *in the Southern City* » (cf. *Bucheum* II, p. 6) repris par L. Goldbrunner (*m dmi rsy N.t* « *in der südlichen Stadt Theben* », cf. *Buchis*, p. 56) ; j'hésiterai pour ma part à comprendre ce toponyme comme une variante de vocabulaire et / ou de graphies de la séquence bien connue *niwt rsyt* désignant Thèbes. On peut lire simplement *m dmi rsy n niwt / Niwt* et comprendre que le taureau est né dans « *une localité au sud de la Ville* (= Thèbes) ». Il me semble cependant que ce serait curieux de voir ici Thèbes désignée de cette manière quelque peu elliptique dans ce contexte (ce serait du reste le seul exemple dans toutes les stèles du Bucheum). On ne saurait exclure une autre lecture : *m dmi S(w)nt* > *Snt* soit une désignation des abords immédiats d'Esna (ou d'Esna même) et je proposerai de la retenir bien que le signe initial du toponyme en question soit indubitablement écrit *rs* sur la stèle (mais on verra plus bas d'autres graphies particulières du nom d'Esna).

et il vit le jour dans la *sekhet* qui est au nord de… ?... (*m sḫt mḥ.yt n* )...

On sait que par *sḫt* il convient de comprendre une division bien délimitée du territoire agricole d'une province (*sepat*), sise sur une seule rive du Nil et comportant un village et ses champs, cf. D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BdE* 59, 1972, p. 147, § 20. L'équivalent dans notre paysage rural et administratif pourrait être « commune » mais il vaut mieux, me semble-t-il, ne pas traduire le mot égyptien. H.W. Fairman et L. Goldbrunner ne proposent rien pour préciser la lecture du toponyme au nord duquel se trouvait la *sekhet* où naquit le taureau. Seul un signe plat peut venir combler la lacune médiane du groupe hiéroglyphique. Pour rester dans la logique géographique du récit des événements (cf. *infra*), je proposerai d'y restituer un ce qui permettrait de lire *Pr-Ḥfꜣw* le toponyme en question. En effet, ce pourrait être là une graphie acceptable de *Pr-Ḥfꜣy* / *Ḥfꜣ.t* nom de la localité de la rive droite du Nil devenue l'actuelle Mo'alla : comparer avec la graphie de *Ḥfꜣ.t* sur le fameux groupe du Louvre (E 25276) montrant Taharqa agenouillé, offrant le vin au dieu local, le faucon Hemen (cf. P. MONTET, *Géographie* II, p. 50 et J. VANDIER, *RdE* 10, 1955, p. 75).

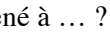
puis il fut conduit jusqu'au district de *Hout-Snéfrou* (*bs.tw=f r spꜣ.t Ḥwt-Snfrw*).

Le toponyme *Ḥwt-Snfrw* devenu *Ḥsfn* aux époques tardives (l'Asphynis gréco-romaine) est bien attesté et on a reconnu depuis longtemps l'identification de cette localité antique avec l'actuelle Asfoun el-Mata'na, cf. p. ex. G*DG* 4, p. 42 et p. 126, A.H. GARDINER, *AEO* II, p. 12* et 14*-15* [325]. Dans la séquence *spꜣ.t Ḥwt-Snfrw* le mot *spꜣ.t* n'est pas à prendre dans son sens strict de « province / nome », il est là employé par anticipation. L'élévation réelle du district de *Hout-Snéfrou* en « province / nome » ne se fera que plus tard. Ce sera la province de *Ḥr-İmntt* « Horus de l'Occident » comme le district de *Héfat* / Mo'alla deviendra la province de *Ḥr-İꜣbtt* (*sepat* LXXVI et LXXVII de la liste d'Edfou au nom de Ptolémée Alexandre I^{er}, *Edfou* VI, 43) ; ces deux nouvelles provinces sont encore absentes de la liste d'Évergète II à Edfou (*Edfou* IV, 39-40) qui ne mentionne de création de *sepat* que pour la Basse Égypte ; sur tout ceci, cf. p. ex. H. GAUTHIER, *Nomes*, p. 52 et 61-62.

2. De *Hout-Snéfrou* jusqu'à Esna (lignes 4-5).

Alors les prêtres, les inspecteurs royaux et la population de… ?... vinrent jusqu'à *Hout-Snéfrou* (*ỉỉ.ỉn wʿb.w rwḏ-nswt.w mnfy.t nw*  *r Ḥwt-Snfrw*)…

> Un nouveau problème est posé par la lecture du nom du lieu d'où viennent ceux qui se rendent à *Hout-Snéfrou* pour rejoindre le taureau. H.W. Fairman traduit ce toponyme par « *Two Great Houses* » en attribuant sans doute la valeur *wr* aux deux croix incluses dans le signe *ḥwt* (cf. *Bucheum* II, p. 7). L. Goldbrunner propose de le lire *Ḥwt-nṯr.wy* et il y voit une dénomination de Pathyris sous la forme abrégée d'une séquence du type *Pr-Ḥwt-Ḥr-nbt-nṯr.wy* (cf. *Buchis*, p. 236-237). Je proposerai de lire  les deux croix superposées incluses dans le signe *ḥwt*, sans doute graphiquement simplifiés pour des raisons uniquement matérielles mais gardant globalement la forme générale du hiéroglyphe de l'oisillon (les signes de l'oisillon en hiératique et ses équivalents en démotique ne présentent pas la forme d'une croix). L'ensemble peut alors se lire *Ḥwt-Ṯȝ.wy* « Le domaine des Deux Oisillons », autre nom attesté de la bourgade ou du temple de Pi-Sahourê voué au culte de Chou et Tefnout et situé dans la périphérie septentrionale d'Esna comme il ressort des textes du temple d'Esna ; cf. p. ex. deux passages du second Grand Hymne à Khnoum, *Esna* II, nº 31, 60-61 et 63-64 (on notera que S. Sauneron en *Esna*, nº 31, 60-61 corrige par *Ḥwt-Ṯȝ.wy [mḥt.yt' Ỉwnyt* la lecture *Ḥwt-Ṯȝ.wy m Ỉwnyt* de G. DARESSY, *RT* 27, 1905, p. 191). Sur ce toponyme et le lieu qu'il désigne, cf. G*DG* 2, p. 123-124 (notant que l'identification *Hout-Tchaouy* / *Pi-Sahourê* avait déjà été signalée par Brugsch) et 4, p. 142 ; P. MONTET, *Géogaphie* 2, p. 47-48 ; SAUNERON, *Esna* I, p. 17 et 28-29 et *Esna* V, *in fine* « Additions et Corrections », p. (A) modifiant la note 1 de la p. 7.

puis le taureau fut emmené à … ?... (*ỉṯ.twꜣf r* ).

> La logique géographique conduit à voir un lieu important lié au déroulement des faits dans le groupe désignant l'endroit où le taureau est emmené sans doute après que les autorités eurent constaté qu'il s'agissait bien d'un nouveau Boukhis. H.W. Fairman et L. Goldbrunner lisent ce groupe *Tnn*, renoncent à l'identifier mais le situent en remontant vers le nord, entre Asfoun et Ermant (cf. *Bucheum* II, p. 7 et 8 n. g et *Buchis*, p. 237). Or, à mon sens, Esna s'impose. Je propose de lire ce groupe *Tȝ-Snn(.t)* et d'y reconnaître simplement une variante graphique très acceptable de *Tȝ-Sn(.t)* / *Tȝ-Sny(.t)* / *Tȝ-Sn.ty* ou autres formes tardives du nom d'Esna.

3. D'Esna jusqu'à Thèbes (lignes 5-9).

Alors les prophètes, les prêtres, les horoscopes du temple, les inspecteurs royaux et tous les gens d'Ermant firent voile vers … ?... (*ʿḥʿ.n ḫnt.ỉn ḥm-nṯr.w wʿb.w wnty.w ḥwt-nṯr rwḏ-nswt.w ỉry.w n Ỉwnw Šmʿ r* ) et il fut procédé à une grande offrande.

> On peut être tenté de lire *Tȝ-Gḥsty* le toponyme précisant la destination de la flottille venue chercher le taureau et d'y voir une désignation de Komir (cf. ainsi dernièrement Å. ENGSHEDEN, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition 400-30 avant J.-C.*, *USE* 3, 2003, p. 197 [254]). Cela est plus qu'improbable. On ne voit pas pourquoi cette délégation serait allée si loin vers le sud pour rejoindre un lieu où, du reste, le taureau ne se trouvait pas. En toute logique, on

suivra donc H.W. Fairman et L. Goldbrunner pour qui il est évident que ce toponyme désigne le même lieu que le précédent et qui, donc, continuent à le lire *Tnn*. Je proposerai donc, moi aussi, de voir dans ce toponyme une nouvelle désignation d'Esna (ou de son territoire) et je rapprocherai sa graphie de  qui, dans le premier grand hymne à Khnoum d'Esna (*Esna* II, nº 17, 5), désigne à l'évidence cette ville. La répétition du même signe après *Tȝ* dans ces deux groupes invite à les lire simplement *Tȝ-Sn.(w)y*, lecture qui fait retrouver le nom antique d'Esna.

Puis ce dieu parfait, Boukhis accompli, Amon marchant sur ses quatre (pattes), fut transporté en barque jusqu'à la ville de Thèbes-la-Victorieuse (*ʿḥʿ.n ḫn.tw nṯr pn nfr Bḥ nfr Ỉmn šm ḥr ỉfd.wꜥf r nỉwt Wȝs.t-nḫt*), lieu de son installation depuis les origines (*st sḫnꜥf ḏr-bȝḥ*)... et il fut placé à l'intérieur du *Hout-Nebou* dans *Ipet* (*rd(w) m-ḫnw Ḥwt-nbw m Ỉpt*) parce que le temple d'Amon n'était plus occupé par les étrangers de Yahou (*ḏr-ntt n wn pr Ỉmn ḫr ḫȝsty.w nw Yh*).

La séquence *st sḫnꜥf ḏr-bȝḥ* pose de façon péremptoire Thèbes en lieu traditionnel de l'installation du Boukhis et n'est pas sans poser un problème (cf. *infra*). L'emploi des toponymes *Wȝs.t-nḫt* et *Ỉpt*, des noms des monuments *Ḥwt-nbw* et *pr Ỉmn* induit une ambiguïté dans la localisation globale de l'événement qui peut faire hésiter entre les temples de Louqsor et de Karnak ; H.W. Fairman (*Bucheum* II, p. 8-9, n. o) tranche pour Louqsor mais voir L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 222-223. Si l'on opte pour Louqsor, le *Hout-Nebou* en question serait à rapprocher peut-être du *Per-Nebou* de ce temple où eurent lieu des travaux effectués sous Alexandre le Grand et Philippe Arrhidée connus par un graffite hiéroglyphique (daté de l'an IV d'Arrhidée) ; cf. M. ABDER-RAZIQ, *ASAE* 69, 1983, p. 211-212 qui note que le *Per-nebou* du temple de Louqsor devait se situer dans la zone de la mosquée Abou el-Haggag.

Si *Ipet* désigne le temple d'Amon de Karnak (ce qui est peut-être plus probable), le *Hout-Nebou* en question est possiblement à identifier avec l'édifice à colonnes situé immédiatement au nord du III[e] pylône et restauré par Chabaka (voir P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, *RAPH* 21, 1962 [2006], p. 17g et cf. PM III, p. 192 et plan VI, A ; pour une autre localisation possible voir dans ce volume, D. KLOTZ, « The Theban Cult of Chonsu in the Ptolemaic Period », p. 117-118 et n. 150). Le terme *Hout-nebou* désigne des lieux de natures diverses. Dans le contexte des temples, il s'applique le plus souvent à l'atelier où étaient fabriquées (et conservées) les images divines (voir la dédicace de Chabaka pour l'édifice à colonnes de Karnak reconstituée par P. BARGUET, *op. cit.*, p. 17, n. 6). Le taureau a-t-il été amené en ce lieu pour que l'on y fasse des statues ou statuettes le représentant comme il en fut pour le Boukhis de Domitien qui fut amené à Thèbes où « on a fait des représentations de lui comme elles doivent être (?) et à l'image de sa forme » (cf. stèle *Bucheum*, nº 16, l. 6 : *ḳmȝ.nꜥtw šspwꜥf mỉ wnnꜥsn twt r ỉrwꜥf*). La proposition causale introduite par *ḏr-ntt* est sans doute à rattacher à ce qui précède : le *pr Ỉmn* évoqué (vraisemblablement le temple d'Amon de Karnak) est donc le lieu débarrassé de la présence impie des « étrangers de Yahou » à savoir des membres de la communauté juive d'Égypte (cf. J. YOYOTTE, *Bull. Soc. Ernest Renan*, n.s. 11, 1962, p. 142-143 et voir L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 293-295). Sont-ils à identifier à ceux qui en 169 *a.C.* occupaient le *ỉnb ʿȝ* de Thèbes et dont la présence poussa les Hermonthites à venir chercher le précédent Boukhis (cf. Chr. THIERS, *BIFAO* 95, 1995, p. 503-504 [6]) ? On ne peut rien affirmer mais la mention répétée de deux faits aussi proches dans deux documents successifs y invite.

4. Installation à Thèbes en présence (?) de Ptolémée Philométor (lignes 9-11).

Alors la décision de l'installer fut prise par ses propres prêtres (*ỉr.tw sḫr n sḫn=f ỉn wʿbw n=f ỉmy.w*) selon un décret pris en présence de Sa Majesté (*ḥr wḏ m-bɔḥ ḥm=f*) quand le roi lui-même avec sa suite firent voile vers Thèbes (*ʿḥʿ.n ḫnt.ỉn nswt ḏs=f ḥnʿ ỉmy.w-ḫt=f r Wɔs.t*).

> Cette visite de Philométor en Thébaïde n'est attestée que par notre stèle. On considère habituellement qu'elle s'est effectivement déroulée, cf. p. ex. Cl. TRAUNECKER, *Coptos - Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 316-317 (263). W. Clarysse (« The Ptolemies visiting the Egyptian Chora », dans L. Mooren [éd.], *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World, StudHell* 36, 2000, p. 36-37) l'enregistre mais sans trop y croire. On notera cependant que la mention de détails précis (en particulier dans la description de l'ordonnance de la procession) a quelque chose d'authentique qui plaide en faveur de la réalité des faits. L'an XXIV de Philométor (158/157 *a.C.*) correspond à une période de calme relatif de son règne agité.

Amon d'*Ipet*, dieu de Djémê, apparut alors en procession à l'initiative du roi (*ḫʿ Ỉmn-Ỉpt nṯr n Ḏɔm.t ỉn ḥm=f*), marchant (Amon d'*Ipet*) devant lui (le roi) (*šm (r-)ḥɔt=f ỉn Ỉmn-Ỉpt*) alors que se tenaient dans (son) alignement (*ʿḥʿ(w) m-ʿqɔ*) le Boukhis et le roi (*nṯr pn nswt mỉtt*) avec ses chanceliers, les prophètes, les prêtres, les scribes des *Per-ânkh* et toute la foule de tout le pays venue à sa suite jusqu'à Thèbes (*ḥnʿ ḫtmw=f ḥm-ntr.w wʿb.w ṯt.w Pr.w-ʿnḫ mšʿ.w nbw nw (tɔ)-ḏr=f ỉỉ(.w) m-ḫt=f r Wɔs.t*).

> H.W. Fairman avait lu *Ỉmn-Ỉpt nṯr n dmỉ* () (cf. *Bucheum* II, p. 7 et 8, n. o suivi par L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 59-60) ; Ph. Collombert qui a copié cette stèle au Musée du Caire me signale que l'on doit lire *nṯr n*  ce qui est bien préférable.

et le Boukhis fut installé (*sḫn.tw=f nṯr pn nfr*) le 30 Paophi de l'an XXIV de Philométor.

> Le 30 Paophi de l'an XXIV de Philométor correspond au 30 novembre 158 *a.C.* (H.W. Fairman indique par lapsus 157 *B.C.* pour la date de l'installation du Boukhis). Le taureau était alors âgé de 4 ans et presque 6 mois.

5. De Thèbes jusqu'à Ermant (l. 11-12).

Ensuite, le Boukhis fit voile vers Ermant (*ḫnt [... r Ỉwnw] Šmʿ*) durant le I^er^ mois de Chémou (Pakhons) de (son) an I (*m tpy Šmw n ḥɔt-sp tpy*) et il apparut dans son lieu de vie (*ḫʿ=f m st=f m ʿnḫ*)...

> Le transfert du Boukhis à Ermant est daté d'un an I qui intrigue H.W. Fairman (il l'accompagne d'un [?] en *Bucheum* II, p. 7) et que L. Goldbrunner juge incorrect (*Buchis*, p. 61, n. 1) ; cet an I me semble cependant pouvoir être facilement justifié : il ne peut se rapporter qu'au « règne » du Boukhis lui-même ; la formulation est certes originale mais voir sur la stèle *Bucheum*, n° 20, l. 7 où il est question de la *nsy.t* du Boukhis dont la durée fut celle de sa vie (L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 90-91 insiste sur *nsy.t* employé à la place de *ʿḥʿ.w*) ce qui est bien normal puisque visible-

ment ce taureau fut intronisé dès sa naissance (sur ce Boukhis, cf. J.-Cl. GRENIER, *BIFAO* 83, 1983, p. 197-208).

Étant daté de l'an I de son règne, le transfert du Boukhis à Ermant eut donc lieu au cours de la même année que celle de son installation à Thèbes et le mois de Pakhons durant lequel il eut lieu ne peut être que le Pakhons de l'an XXIV de Philométor (29 mai/27 juin 157 *a.C.*) soit, quand même, 6 mois après son installation à Thèbes.

On peut espérer que ce Boukhis vécut enfin tranquille à Ermant où il régna 12 ans et quelques mois. Les lignes 1 à 3 de sa stèle nous disent qu'il y mourut à la XI[e] heure de la nuit du 27, c'est-à-dire au matin du 28 (*sw 27 m wnw.t 11 nt grḥ ỉw ḥḏ-tȝ n sw 28*) Mésoré de l'an XXXVI (de Philométor) qui est aussi (*ỉr=s*) l'an XXV (d'Évergète II) (19 septembre 145 *a.C.*) [2] après avoir vécu, selon ses prêtres, (14 + [3] =) 17 ans, 5 mois et 20 jours [3].

6. Essai d'interprétation

Comment interpréter le long et surprenant voyage que l'on fit effectuer à ce Boukhis si, du moins, les différentes propositions que j'ai formulées pour identifier les toponymes problématiques s'avèrent fondées ?

Né dans une ferme d'un hameau au nord de Mo'alla, on l'emmena dans cette bourgade et on lui fit traverser le Nil pour le conduire à Asfoun. Il était normal que l'heureux paysan qui avait décelé chez le veau qui venait de naître les marques d'un futur Boukhis l'amenât aussitôt dans la ville dont il dépendait pour faire connaître sa découverte et en retirer les légitimes bénéfices [4]. L'étape de Mo'alla s'imposait donc. Mais pourquoi ce transfert vers Asfoun, sur l'autre rive du Nil et à 10 km au sud alors qu'Ermant se trouvait 20 km au nord de Mo'alla ? Mo'alla et Asfoun devaient être à l'époque deux bourgades d'importance comparable et rien n'imposait ce transfert de l'une à l'autre sinon l'intention d'emmener encore plus au sud le jeune veau...

En effet une première délégation d'officiels (experts religieux et administrateurs) et une foule sans doute enthousiaste et curieuse vinrent des faubourgs nord d'Esna pour voir la bête divine et l'emmenèrent dans cette ville.

Esna était alors la métropole de la III[e] province de Haute Égypte. On peut donc penser que ce fut par respect pour la voie hiérarchique que les responsables locaux des confins septentrionaux du Latopolite conduisirent le jeune Boukhis à leur métropole où se trouvaient les seuls digni-

2 Bien qu'il soit fait référence à son règne dans cette formule de datation, Philométor était alors déjà mort depuis environ deux mois (juillet 145 *a.C.*). La date double de cette stèle pose certains problèmes et a été analysée par A.E. SAMUEL, *CdE* 40, 1965, p. 389 (4).

3 Les données chronologiques fournies par le texte amènent à restituer le chiffre 3 dans la petite lacune qui, sur la stèle, affecte le nombre des années d'âge du taureau. H.W. Fairman (*Bucheum* II, p. 30) fait remarquer que selon ses calculs, en tenant compte des dates fournies, le taureau vécut 5 jours de plus que son âge calculé par ses prêtres. Problème : selon mes calculs répétés et en tenant compte des dates établies selon la méthode de T.C. Skeat, je trouve que le taureau a vécu 17 ans, 5 mois et 13 jours soit 7 jours de moins que son âge calculé par ses prêtres…

4 À l'instar du propriétaire du troupeau dans lequel l'Apis avait été découvert et qui était déclaré « bienheureux » (ÉLIEN, *De nat. animal.*, 11.l0).

taires civils et sacerdotaux habilités *ex-officio* à prendre les décisions qui s'imposaient [5]. Les hiérarques du Latopolite firent donc savoir au clergé d'Ermant qu'après l'avoir eux-mêmes reconnu un nouveau Boukhis attendait à Esna qu'on vienne le chercher. Ils durent afficher leur satisfaction devant les gardiens légitimes du divin bovidé qui arrivèrent alors d'Ermant escortés eux aussi d'une délégation du peuple : pour la deuxième fois consécutive, le Boukhis était né sur leur territoire et sa mère s'appelait Ta-Khnoumet ; plus qu'un heureux hasard, il est vraisemblable de penser que l'octroi répété de ce nom à la vache mère se fit après coup afin de rappeler l'origine du Boukhis et de le ranger dans la mouvance du grand dieu latopolitain.

Les Hermonthites constatèrent et confirmèrent que c'était bien là un nouveau Boukhis. On notera cependant qu'ils avaient pris une précaution supplémentaire : leur délégation comportait des spécialistes (absents de celle qui d'Esna était allée à Asfoun) qui établirent l'horoscope de la bête, sans doute élément déterminant pour reconnaître définitivement sa nature divine. On remarquera aussi que c'est à partir de la cérémonie célébrée alors par les Hermonthites que le taureau désigné jusqu'à maintenant dans le récit par le pronom suffixe *=f* est alors qualifié pour la première fois de *nṯr nfr* et de *Bḥ nfr*, sa nature divine ayant été parfaitement établie par le rite, le taureau était alors reconnu comme pouvant être à son tour à la fois objet et acteur de rites. Ces deux points soulignent la part essentielle et déterminante qui revint aux seuls Hermonthites dans la reconnaissance du nouveau Boukhis dont le caractère sacré n'était jusque là que simplement admis mais non encore officialisé.

Le nouveau dieu fut alors embarqué pour être emmené à Thèbes. La flottille escortant le Boukhis et ses desservants passa sans s'arrêter devant sa ville et il est légitime d'imaginer la foule des Hermonthites, pressée sur le rivage, le saluant de loin avec quelque frustration et la légitime appréhension de ne pas le voir revenir de sitôt comme cela s'était passé pour le Boukhis précédent qui, transporté lui aussi d'Esna à Thèbes, était resté dix ans dans la ville d'Amon avant que, lassés d'attendre son retour, les Hermonthites viennent l'enlever pour l'emmener chez eux [6].

Par delà les arguments et justifications mythologiques qu'il était sans doute facile de forger après coup, cet épisode montre bien que c'est à la lumière des rivalités entre cités qu'il convient d'examiner la volonté évidente de Thèbes de se poser en métropole de toute la Thébaïde et de drainer vers elle tout ce qui pouvait contribuer à perpétuer sa gloire ou à y ajouter. De fait, celui

5 Cette constatation induite par une logique de géographie administrative et religieuse a pour conséquence de continuer à fixer Mo'alla et ses faubourgs septentrionaux (où naquit le veau) non pas dans le Pathyrite (comme cela est parfois admis, cf. p. ex. D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, p. 141, § 8) mais bien dans le Latopolite : on peut considérer en effet qu'il aurait été fort surprenant qu'on ait fait franchir au futur Boukhis les limites de sa propre province pour l'emmener dans une autre. Si, malgré tout, il s'avérait que Mo'alla était bien alors dans le Pathyrite, le transfert du jeune veau à Asfoun s'apparenterait à un « détournement » de Boukhis !

6 C'est en profitant sans doute de la mort d'Épiphane et de celle de son Boukhis qui furent à peu près contemporaines (180 *a.C.*) que les Thébains procédèrent à ce détournement inattendu (et pour nous inexplicable) qui a conduit ce Boukhis (cf. la stèle *Bucheum*, n° 8) à être amené d'Esna Thèbes en l'an 2 de Philométor (180/179 *a.C.*) et à y rester dix ans (!) : ce n'est qu'en l'an 12 de Philométor (170/169 *a.C.*) que les troubles qui alors éclatèrent en Égypte avec l'occupation (?) de Thèbes par des étrangers (?) fournirent aux Hermonthites un argument (ou une occasion) pour récupérer leur taureau et mettre fin à ce qui ressemble fort à une séquestration.

qui n'était encore sans doute qu'un jeune veau va passer quatre ans (!) dans la métropole, logé au cœur du temple de Karnak, en tant qu'image d'Amon marchant sur quatre pattes [7].

Ce n'est qu'en forçant les choses et en profitant de la visite de Ptolémée Philométor lui-même que le clergé du Boukhis se décide à agir et obtient du roi la permission de l'introniser et d'en faire réellement un Boukhis régnant, taureau maintenant devenu un animal dans la force de l'âge.

Il fallut cependant attendre encore six mois après son couronnement pour que, finalement, le Boukhis naviguât vers le sud escorté d'une flottille de Thébains sans doute navrés de devoir le laisser partir et d'Hermonthites à l'évidence exultant de pouvoir enfin retrouver leur taureau sacré qui faisait la gloire et le renom de leur cité.

Pour autant qu'on le sache, la Thébaïde ne fut jamais le théâtre d'affrontements violents entre cités revendiquant la garde du taureau Boukhis. On peut cependant se demander si le périple de notre taureau n'est pas révélateur de certaines jalousies et rivalités entre métropoles voulant se partager, pour des raisons diverses, l'honneur d'abriter – ne serait-ce qu'un temps – un hôte aussi prestigieux que ce taureau sacré avec tous les avantages qui en découlaient.

On pense aussitôt à ce qui survint bien plus tard, au début du règne d'Hadrien :

> « Il (Hadrien) avait mené à bien les affaires de Bretagne et était passé en Gaule lorsqu'il fut alarmé par la nouvelle d'une émeute éclatée en Alexandrie : c'était à cause de l'Apis que l'on avait trouvé après bien des années et qui créa une agitation dans les populations, toutes se disputant avec âpreté pour savoir auprès de qui il devrait avoir son siège » (*Histoire Auguste. V. Hadr.*, 12.1) [8].

Ces populations étaient sans aucun doute celle de la métropole de la province où le nouvel Apis avait été trouvé / celle de la ville traditionnelle de sa résidence (Memphis) / celle de la « capitale » de la région (Alexandrie). Le schéma de ce conflit triangulaire n'est pas sans reproduire celui que la stèle de notre Boukhis évoque de manière feutrée : Esna / Ermant / Thèbes.

Pour ce qui est de l'Apis, certains indices laissent à penser qu'Hadrien rétablit l'ordre en écrivant aux insurgés (Dion Cassius, 59.8.1a) et trancha en faveur d'Alexandrie [9].

Pour ce qui est de notre Boukhis, il semble que la présence du roi Ptolémée Philométor (cf. *supra* **4**) facilita (ou imposa) un accord « à l'amiable » (?).

Le Boukhis serait désormais officiellement intronisé à Thèbes et les Hermonthites, « oubliant » le coup de force du rapt du Boukhis précédent et contre les évidences, acceptèrent

7 On ne saurait comparer ces très longs séjours (10 ans et 4 ans !) de ces Boukhis à Thèbes à certaines haltes rituelles auxquelles était soumis le nouvel Apis comme, p. ex., les quarante jours qu'il passait à Neilopolis (DIODORE DE SICILE, 1.85) avant d'être conduit à Memphis.

8 Ces troubles furent sans aucun doute d'une ampleur considérable pour que l'on pensât à en informer l'empereur et que celui-ci en fût inquiété (*turbatus*).

9 C'est ce que laisse penser une inscription accompagnant la statue monumentale d'un taureau Apis découverte dans le Sérapeum et dédiée à Sarapis pour la sauvegarde de l'empereur Hadrien. Sur cette inscription et son contexte historique, voir l'état de la question par Fr. KAISER, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Alexandrie impériale*, *BdE* 108, 1994, n° 48 (p. 176-179).

désormais de reconnaître que Thèbes était bien « depuis les origines » le lieu naturel de l'intronisation de leur taureau.

En contrepartie les Thébains acceptèrent qu'Ermant restât le lieu naturel de résidence du taureau sacré et que celui-ci fût rendu aux siens après son intronisation et au terme d'un délai raisonnable [10]. Et ce *modus vivendi* était encore respecté sous Tibère [11].

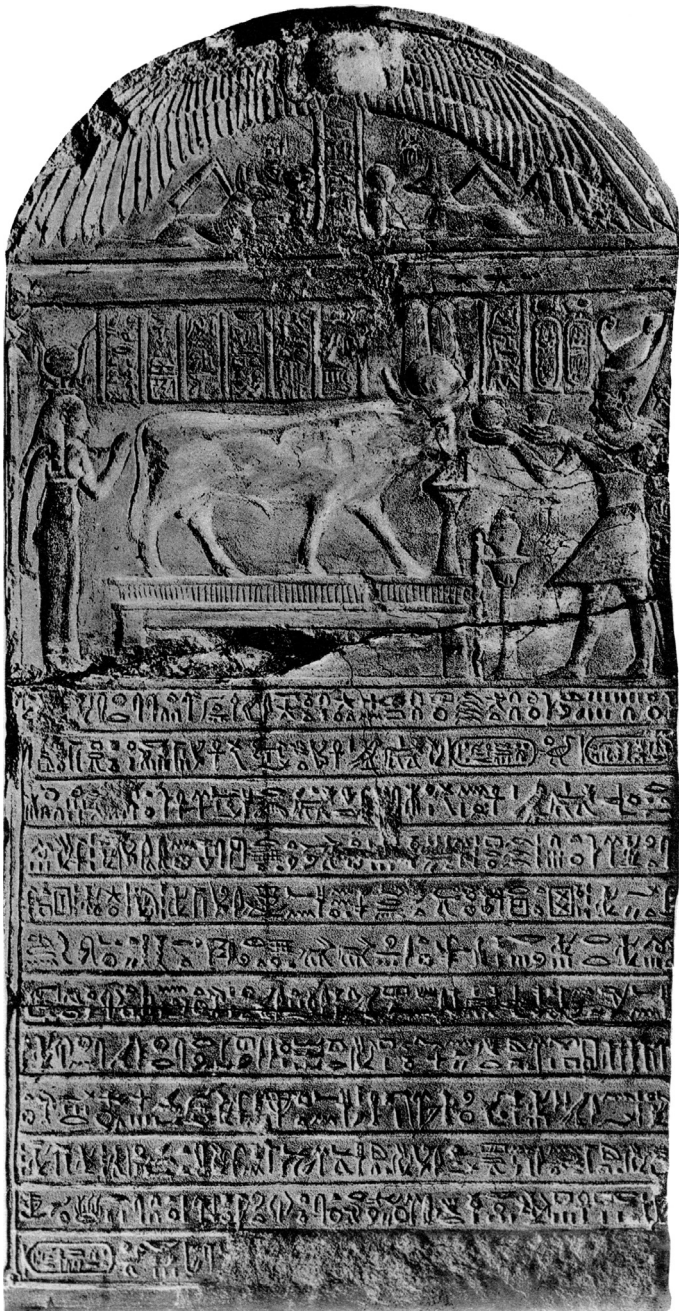


Fig. 1. La stèle Bucheum, nº 9 (d'après *Bucheum* III, pl. 41).

10 Les Hermonthites durent cependant attendre six mois encore avant de récupérer leur Boukhis.

11 Voir p. ex. L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 244.

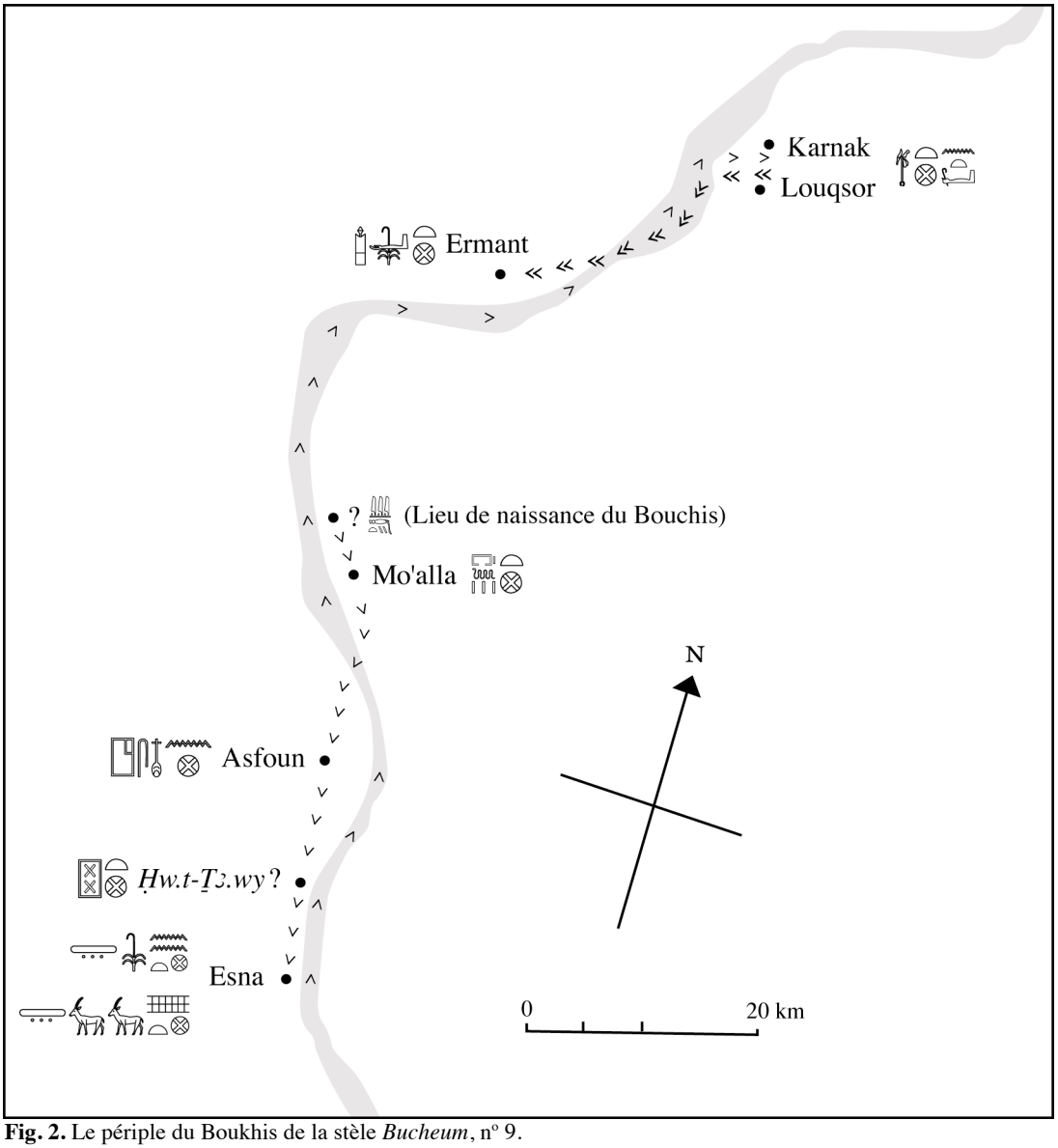


Fig. 2. Le périple du Boukhis de la stèle *Bucheum*, nº 9.

Médamoud nº 343

Emmanuel Jambon, Alain Fortier
Ephe, Section des Sciences religieuses

MEDAMOUD, à quelque cinq kilomètres au nord-est de Karnak, est l'un des plus importants sanctuaires de Montou [1]. Il constitue avec Ermant, Tôd et Karnak-Nord, le Palladium de Thèbes, quatre cités assurant la protection magique de la Ville. Les vestiges les plus anciens de Médamoud datent de la Première Période intermédiaire ; l'identité de la divinité bénéficiaire de ces installations demeure inconnue [2]. La présence de Montou est attestée au Moyen Empire (Sésostris III) et se maintiendra jusqu'à la fin de l'époque romaine. Le temple connut de nombreuses modifications, additions, reconstructions durant cette longue période ; il aurait peut-être même changé d'axe entre le Moyen Empire et le Nouvel Empire [3]. À l'époque ptolémaïque et romaine, il connaît une phase importante de travaux dont nous voyons aujourd'hui les restes les plus importants sur le site (temple principal, porte dite de Tibère).

L'inscription qui nous intéresse dans ces lignes, *Médamoud* nº 343 (**fig. 23**), est située dans un kiosque romain aménagé à l'avant du temple principal construit sous les règnes de Ptolémée Philométor et surtout Évergète II [4] et précisément, ce texte, découvert lors des dégagements conduits à Médamoud en 1926 [5], se trouve « au sud de la porte qui fait communiquer le Kiosque septentrional avec la Cour près de la galerie Nord » [6]. Il s'agit d'un hymne présentant de nombreuses originalités mais malheureusement incomplet car, comme le précisait É. Drioton, bien que le mur soit conservé à cet endroit sur une hauteur d'un mètre, il paraît manquer environ 25 cm en haut de chaque colonne [7].

---

1 PM V, 137-150 ; *LÄ* III, col. 1252-1253 ; E. OTTO, *Topographie des thebanischen Gaues*, *UGAÄ* 16, 1952, p. 82-86 ; J. REVEZ « Medamud », dans K.A. Bard, *Encyclopedia of the Archæology of Ancient Egypt*, Londres, 1999, p. 475-480 ; D. ARNOLD, *Temples of the Last Pharaohs*, Oxford, 1999, p. 162, 164, 168, 174, 194-197, 248 ; plan VII, fig. 145.

2 Cl. ROBICHON, A. VARILLE, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, *RAPH* 11, 1940 ; B. KEMP, *Ancient Egypt. Anatomy of a Civilization*, Londres, New York, 1991, p. 66-69.

3 Ch. NIVET-SAMBIN, « À Médamoud le temple du Moyen Empire était orienté vers le Nil », dans L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, *BdE* 143, 2008, p. 313-328.

4 Cette construction présente également des remplois plus anciens de Ptolémée Philadelphe, Évergète Ier et Philopator, cf. D. ARNOLD, *Temples of the Last Pharaohs*, p. 194-197.

5 Voir le compte rendu du dégagement des kiosques par F. BISSON DE LA ROQUE, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926)*, *FIFAO* 4/1, 1927, p. 2 et pl. II ; et en ce qui concerne le kiosque Nord : *ibid*., p. 37-41.

6 É. DRIOTON, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions*, *FIFAO* 4/2, 1927, p. 38.

7 Conservé *in situ* ce texte ne s'est heureusement pas trop dégradé pendant les quatre-vingts ans passés à l'air libre comme en témoignent les photographies récentes prises par Jean-François Gout et Christophe Thiers et qu'ils nous ont fait parvenir ce dont nous les remercions vivement ici. Nous avons pu de la sorte procéder à un récolement de l'inscription dont la transcription par É. Drioton, généralement fidèle, s'écarte toutefois de temps à autres.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 49-94.

À notre connaissance, en dehors de la publication de ce texte et de sa traduction dans le *FIFAO* 4/2 par É. Drioton qui attribue l'hymne à Montou [8], il n'a jusqu'à maintenant été intégralement repris que par A. Barucq et Fr. Daumas dans leur recueil de traductions d'hymnes et prières où il est aussi identifié comme un hymne à Montou [9]. Cette question de la divinité à qui s'adresse l'hymne est, comme on le verra, un des problèmes les plus délicats que nous pose ce texte.

1. Le texte hiéroglyphique

Une nouvelle copie du texte est donnée ci-dessous, elle corrige les quelques erreurs de l'édition d'É. Drioton [10]. Elle est réalisée à l'aide du logiciel *JSesh* développé par Serge Rosmorduc ; quelques signes sont encore approximatifs mais, dans la mesure du possible, les groupements sont au plus près des originaux :

NOTES

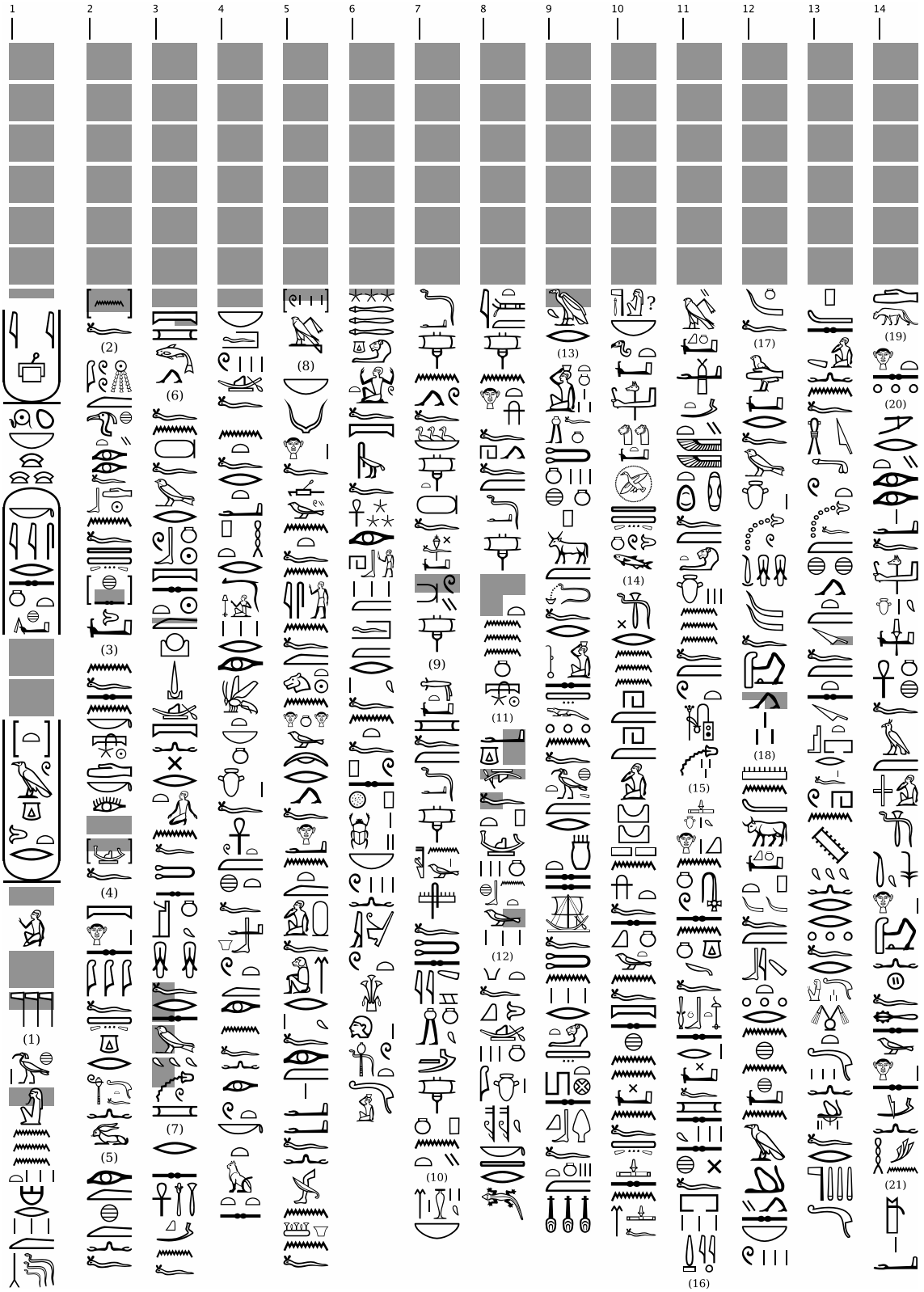
(1) É. Drioton :  .
(2) É. Drioton :  ; le *n* n'est pas visible sur sa photographie.
(3) É. Drioton :  .
(4) É. Drioton :  .
(5) É. Drioton :  .
(6) É. Drioton :  ?.
(7) É. Drioton :  .
(8) É. Drioton :  .
(9) É. Drioton :  .
(10) É. Drioton :  .
(11) É. Drioton : .
(12) É. Drioton : .
(13) É. Drioton : [11].
(14) É. Drioton : ?.
(15) É. Drioton : .
(16) É. Drioton : .
(17) É. Drioton : .
(18) É. Drioton : .
(19) É. Drioton : .
(20) É. Drioton : .
(21) É. Drioton : .

8 E. DRIOTON, *Rapport (1926)*, p. 6 ; p. 7-8.

9 A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, 1980, p. 471-475 (n° 145). Il a toutefois été mentionné dans diverses études ; voir en particulier une traduction partielle par K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, *APAW* 4, 1929, p. 94, § 198. C'est ce dernier qui a proposé le premier d'y voir un hymne à Amon. Plus tard, É. Drioton (« Amon avant la fondation de Thèbes », *BSFE* 26, 1958, p. 38 et 41, n. 17) reviendra sur son identification et, sans commentaire mais suivant sans doute l'interprétation de K. Sethe, en fera lui aussi un hymne à Amon. Plus récemment, L. Golbrunner (*Buchis*, *MRE* 11, 2004, p. 211) y voit un hymne à Montou.

10 É. DRIOTON, *Rapport (1926)*, p. 38.

11 La tête de l'oiseau n'est pas indiquée dans la lacune par É. Drioton et son espèce reste de ce fait incertaine.



2. Le texte : traduction commentée

Grâce aux corrections ainsi apportées à la lecture du texte, nous avons pu améliorer sensiblement sa traduction en plusieurs points [12].

• Colonne 1

[ḏd-mdw jn…6 c…]ys⸗ sꜣ Rˁ nb ḥˁw ⸢Kysrs [n]ty-ḫw […] ꜥw[tk]rtr⸣ j [rmṯ] nṯrw ꜣḫw mtw ḥmt-rꜣ [m] tꜣ-ḏr.f

« [Paroles dites par (a)…] is⸗, Fils de Rê, Maître des Couronnes ⸢César [Au]guste […] Au[tok]rator⸣ (b), “Ô [les hommes], les dieux, les *akhou*, les morts *et caetera* da[ns] le pays tout entier !” (c) »

NOTES

(a) Sur cette possible restitution, voir *infra*, note (c).

(b) La titulature fragmentaire de cet empereur romain ne permet pas d’assurer complètement son identité (**fig. 1**) ; la fin, seule conservée, du premier cartouche en  n’autorise pas à elle seule à trancher entre les nombreux noms impériaux en *…ys* [13]. Les protocoles royaux présents dans la décoration du secteur du kiosque nord sont ceux de Ptolémée Césarion et sans doute (car très fragmentaire) celui de Néron [14] et il ne fait guère de doute que cette partie du temple a été décorée durant le premier siècle de notre ère. Néron serait donc un bon candidat pour notre empereur lacunaire ; il faudrait pour cela restituer, suivant le type I.3 de J.-Cl. Grenier [15] : *nswt bjty nb tꜣwy ⸢Nrn Klwtys⸣ sꜣ Rˁ nb ḥˁw ⸢Kysrs nty-ḫw Grmnyks ꜥwtkrtr⸣* : « Roi de Haute et Basse Égypte, Maître des Deux-Terres ⸢Néron Claude⸣, Fils de Rê, Maître des Couronnes ⸢César Auguste Germanicus Autokrator⸣ ».

(c) À partir des restes conservés, on peut ici restituer l’invocation qui ouvre bon nombre d’hymnes *snḏ-n* (cf. Chr. LEITZ, *Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, *EQÄ* 2, 2004, p. 17). Hormis le *ḏd-mdw* initial et le nom du roi comme récitant, les restes conservés de *Médamoud* nº 343 semblent trouver leur exact parallèle dans l’*incipit* de l’hymne 407 de Kôm Ombo : *j rmṯ nṯrw ꜣḫw mtyw ḥmt-rꜣ* [16]. Dans notre texte, *rmṯ* a totalement disparu dans la lacune mais *nṯrw*, quoique légèrement endommagé et non relevé par É. Drioton, est bien visible. Cette séquence résumée « hommes, dieux, morts glorifiés et non-glorifiés, etc. » est peut-être aussi

12 Cette traduction a par ailleurs fortement bénéficié des remarques des participants du séminaire ptolémaïque d’Aussois (3-8 septembre 2007) devant qui elle a été présentée. Je tiens, en particulier, à remercier les professeurs Christian Leitz et Joachim-Friedrich Quack dont les remarques et les suggestions ont jeté un jour nouveau sur bien des passages obscurs. C’est spécialement le cas concernant l’hypothèse, émise en premier par J.-Fr. Quack, que *Médamoud* nº 343 serait tout ce qui nous reste d’un hymne *snḏ-n* (E. J.).

13 On notera toutefois que les graphies des noms des premiers empereurs romains jusqu’à Nerva regroupées par J. von Beckerath (*MÄS* 49, 1999, p. 248-257) ne révèlent l’usage du signe  en finale que dans les protocoles des derniers julio-claudiens : Caligula ( *Kꜣys* = Gaius), Claude (dans le nom de Tibère : *Qlwts Tybrs*) et Néron (comme ici dans celui de Claude *Nrw[n] Qlwtys*).

14 Respectivement : *Médamoud*, nº 337 et nº 331.

15 J.-Cl. GRENIER, *Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne*, *PapBrux* 22, 1989, p. 31, p. 34, n. I.3 = *Ombos* II, nº 880.

16 *Ombos* I, nº 407.

employée dans l'hymne n° 24 de Coptos : *ḏd mdw jn sꜣ Rʿ (Ptwꜣlmys ʿnḫ-ḏt mry-Ptḥ-Ꜣst) j rmṯ nṯrw […]* [17] et l'hymne n° 1 de Deir Chelouit : *j rmṯ nṯrw (ꜣ)ḫ[w (?) …]* [18]. *Médamoud* n° 343 serait donc le second hymne *snḏ-n* de ce temple à ajouter à celui dédié à Amon, beaucoup plus court mais mieux conservé, sur la paroi Est du portique (cf. *Médamoud*, n° 35). Ce dernier est un hymne composite puisque les cinq premières colonnes sont une série d'invocations au dieu : *ntk Jmn…* et les cinq dernières seulement un véritable *snḏ-n*. Il est possible, au regard de la structure de notre hymne que celui-ci ne soit pas non plus un *snḏ-n* « pur » [19] ; dans l'incertitude nous avons choisi malgré tout de le rendre comme tel au moins dans la traduction, mais il faudra garder à l'esprit qu'il ne s'agit pas d'une solution exclusive.

• Colonne 2

[… 6 c…(?)].n.f šww m ꜣḫty.fy bd.n.f tꜣwy ḫ[sr](?).n.f snkw dgꜣ [jrt nb (?) j]m.f pt ḥr sḫrw.f tꜣ ḥr wḏt.f n(n) wn jr(t) m ḫm.f

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] (a) il a [créé] la lumière au moyen de ses deux yeux brillants (b), il a illuminé les Deux-Terres après qu'il a chassé les ténèbres (c) et [tout œil (?)] voit grâce à lui (d) ; le ciel (repose) sur ses plans, la terre est sous ses ordres (e) et rien n'est fait à son insu (f) ! »

NOTES

(a) Pour cette restitution, cf. *infra,* **4.1**.

(b) É. Drioton lisait  mais il ne reste rien du . Le verbe en lacune pourrait être *qmꜣ* ; en tant que telle, l'expression *qmꜣ šww m ꜣḫty.f(y)* ne nous est pas connue, mais on trouve à Karnak *qmꜣw šww* comme épithète des dieux primordiaux de l'Ogdoade [20]. L'expression qui se rapprocherait le plus de notre passage est une épithète de Khnoum d'Esna : *qmꜣ šww m nṯrwy.f(y) r bd tꜣwy* : « qui crée la lumière au moyen de ses deux yeux divins pour illuminer les Deux-Terres » [21]. On peut toutefois aussi envisager que le texte présentait ici une formule comme : **[wdj].n.f šww m ꜣḫty.f(y)*, par comparaison avec celle qu'on trouve en *Edfou* VI, 248, 8 : *wdj šsp m ꜣḫty[.fy].*

(c) Si à Edfou (W*PL*, 339), *bd* et *snk* semblent former une sorte de paire dialectique et bien qu'ils se suivent ici, nous avons affaire à une structure différente. Un problème de lecture demeure concernant le verbe qui précède *snkw*. Les photographies, aussi bien anciennes que récentes, montrent bien que le texte a été détérioré à cet endroit par un glissement à la jointure

17 Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 143, col. 1 ; p. 146, n. b et n. 717.

18 *Deir Chelouit* I, n° 1, 1.

19 Cf. *infra*, **4.1**.

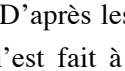
20 *LGG* 7, 208c. Sur le II[e] pylône (*Urk.* VIII, n° 149b), sur le propylône de Khonsou (P. CLERE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, *MIFAO* 84, 1961, pl. 67) et sur celui de Montou (S. H. AUFRERE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, *MIFAO* 117, 2000, p. 359-361, n° 22b).

21 *LGG* 7, 203b = *Esna* III, n° 378, 15 ; S. SAUNERON, *Esna* V, 1962, p. 214. Concernant les relations, parallèles, emprunts possibles, etc. entre notre texte de Médamoud et d'autres sources d'époques ptolémaïques et romaines du Saïd, voir *infra*, **4.1**.

des deux blocs qui a entraîné la disparition d'une partie des bords et avec elle d'une partie du texte (**fig. 2**). Cette lacune n'a pas été indiquée par É. Drioton dans sa transcription hiéroglyphique et les restes actuellement visibles semblent mal s'accorder avec les signes qu'il proposait de lire :  . De plus, en relation avec les phénomènes naturels, *dr* est, à notre connaissance, plutôt en relation avec les nuages et les tempêtes ; aux ténèbres ou à l'obscurité est le plus souvent appliqué le verbe *ḫsr* [22] qui pourrait correspondre aux restes visibles ici () et qui s'adapte assez bien à ce qui suit (voir encore ci-après note [d]).

(d) Ce passage, endommagé par une cassure, l'arénisation du grès et un enduit un peu débordant, est très difficilement lisible (**fig. 3**). On devine, au dessus du *f,* des traits qui pourraient être le bas du bateau *jm* [23]. Les traces entre l'œil fardé déterminatif de *dgj* et les restes possibles du *jm* ne sont pas clairement identifiables sur la photographie ; étant donné l'état du bloc à cet endroit, il n'est pas à exclure que le fragment contenant le *jm.f* ait été remonté un peu trop haut. S'il existe un grand nombre d'épithètes fondées sur ce schéma : *dgj NN m / jm NN* [24], une épithète (malheureusement elle aussi fragmentaire) de Montou-Rê-Horakhty à Tôd offre un parallèle séduisant ; dans la colonne marginale divine de la scène n° 226, ce dieu est désigné comme : *jtn wr s[ḥḏ… d]gꜣ jrt nb jm.f* « Disque vénérable qui é[claire (?)…] tout œil voit grâce à lui » [25] avec ceci de particulier, que c'est l'œil déterminatif de *dgꜣ* qui sert à écrire le mot *jrt* :  , configuration qui serait bien adaptée à notre passage.

(e) La classique expression de la dualité cosmique *pt / tꜣ* a donné ici l'occasion de jeux associés. Les prépositions *ḥr* et *ḫr* ont été appliquées en fonction de la situation du corps cosmique envisagé. Par ailleurs, la première des deux formules (*LGG* 3, 7c seule attestation ici) est peut-être un jeu mêlant la formule bien connue *ḥr sḫrw N* « (s'appuyer) sur les plans de quelqu'un » et l'énoncé tout aussi fréquent : *pt ḥr sḫnwt.s* « le ciel (repose) sur ses étais » [26]. Pour la terre, voir *LGG* 7, 339a-b et les variantes citées.

(f) Le signe séparant de  est détérioré, mais la transcription donnée par É. Drioton paraît inexacte. D'après les restes (**fig. 4**) il faut sans doute lire ici :  *n(n) wn jr(t) m ḫm.f* « rien n'est fait à son insu » une épithète connue aussi pour Khnoum d'Esna [27]. On comparera encore à une autre séquence d'Esna, décrivant Neith : *pt ḥr st-ḥr.s tꜣ ḫr wḏt.s n jr.tw sḫrw m ḫm.s* « Le ciel est sous son autorité, la terre est soumise à son décret et on ne fait pas de

22 Var. *ḫrs* : *Wb*. III, 338, 7-15 ; W*PL*, 749 ; pour *ḫsr snk(t)*, voir aussi *LGG* 5, 962c-963a.

23 La photographie ancienne de l'Ifao montre que le trait horizontal surplombant le *f* se poursuivait vers la droite ; cette partie semble avoir aujourd'hui disparu.

24 *LGG* 7, 576c-578a. En terme statistique, la plus représentée est : *dgj jrt nb(t) jm.f* (*LGG* 7, 577c). On pourrait aussi restituer, à la rigueur, *dgj nṯr nb jm.f* (*LGG* 7, 577b) ; pour ce dernier, comparer avec l'épithète d'Horus à Edfou (*Edfou* VI, 2,1) : *ḫsr snk dgj nṯr nb jm.f.*

25 *Tôd* II, n° 226, 18

26 *ḥr sḫrw N* : *Wb*. IV, 259, 1 ; *pt ḥr sḫnwt.s* : *Wb*. III, 472, 6 ; W*PL*, 907. On pourrait même envisager que le jeu soit poussé un peu plus loin encore et que s'établisse une relation graphique entre les plumes qui servent à écrire le terme *sḫrw* : et celles de la coiffure divine réputer « percer » le ciel ; voir sur ce thème : D. BUDDE, « „Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint". Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone in der Götterikonographie », *SAK* 30, 2002, p. 57-102.

27 *Esna* III, n° 196, 7.

projet à son insu » [28] qui, sinon dans la lettre exacte, du moins dans l'esprit est l'équivalente de notre passage.

• Colonne 3

[... 6 c... Nww](?) bs.f n rn.f wr wbn psḏ m ꜣḫt ḏꜣ pt n wrḏ.n.f ṯs ṯbwty.fy r s[wr] ḥʿpy r sʿnḫ tꜣwy qmꜣ.n.f

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui…* le Noun] jaillit à son nom vénérable (a) : "Celui qui se lève, brille dans l'horizon (b) et traverse le ciel sans (jamais) se fatiguer" (c), qui soulève ses semelles pour [fai]re [gon]fler la crue afin de faire vivre les Deux-Terres (d) qu'il a créées ! »

NOTES

(a) Le haut de la colonne contient des restes qui indiquent qu'on avait là affaire à un terme aquatique comme en témoigne le seul hiéroglyphe encore clairement lisible **(fig. 5)** :  et, en relation avec *bs*, très certainement à une désignation de la crue. Bien que le haut de notre troisième colonne soit très détérioré on distingue malgré tout les restes de ce qui a dû être un  et nous tirons notre restitution de ce qui paraît bien être un parallèle de notre formule, dans l'hymne *snḏ-n* n° 665 de Kôm Ombo où on lit :  (…) [29].

(b) Comparer à l'épithète *wbn psḏ m wḏꜣt* : « Qui se lève et brille en tant qu'Œil-*oudjat* » ou peut-être « dans le ciel » [30], *wḏꜣt* ayant aussi le sens de « ciel » [31].

(c) En l'absence de tout complément phonétique à  , on privilégiera la lecture la plus simple *pt*, mais *ḏꜣ bjꜣ* ou *ḏꜣ ḥrt* sont aussi tout à fait possibles (*LGG* 7, 585c [*bjꜣ*] ; 588b-589b [*ḥrt*]). L'épithète solaire double *ḏꜣ pt n wrḏ.n.f* est fort bien attestée aux époques ptolémaïque et romaine (voir *LGG* 7, 586a et 3, 485b-c) et elle concerne pour l'essentiel des divinités hiéracocéphales ce qui, dans notre recherche de la divinité récipiendaire de l'hymne, nous mènerait plutôt dans la direction de Montou [32]. Son insertion – en séquence avec *wbn psḏ m ꜣḫt* tout aussi solaire – au cœur d'un passage consacré à la crue paraît surprenante et nous a conduit à envisager qu'il pouvait s'agir d'un développement du « nom vénérable » évoqué au début du texte. On notera toutefois que dans l'*Hymne d'éveil* conservé au soubassement du montant extérieur oriental de la porte du pylône d'Edfou (*Edfou* VIII, 15, 3-17, 4), on trouve une confi-

28 *Esna* II, n° 26, 13-14 ; Voir Ph. DERCHAIN, D. VON RECKLINGHAUSEN, *La Création — Die Schöpfung*, *RitesÉg* 10, 2004, p. 55.

29 *Ombos* II, n° 665, 3. On comparera encore, pour l'idée exprimée, avec un passage d'un hymne d'Esna où Khnoum est décrit comme : *sr jjw ḥʿpy m ḫrw.f* : « Bélier à la voix duquel vient la crue » (*Esna* III, n° 255, 23) et encore à un autre hymne du même temple où Khnoum est décrit comme : *sšm ḥʿpy m qrty.f m rn.f wr* « celui qui guide la crue depuis sa caverne au moyen de son nom vénérable » (*Esna* III, n° 388, 11).

30 *LGG* 2, 311a = *Dendara* V, 9, 2.

31 Cf. *Wb*. I, 402, 5 ; W*PL*, 288.

32 On trouve ainsi : Harsomtous (*Dendara* III, 116, 12), Horus d'Edfou (*Edfou* I, 84, 9 ; VII, 212, 14 ; VIII, 21, 15-16 ; 97, 8), Rê ou Rê-Horakhty (*Edfou* VIII, 15, 12 ; *Esna* IV, n° 405, 1 ; *Ombos* II, n° 949), Haroëris (*Ombos* II, n° 463) et Horus de l'Orient (*Ombos* II, n° 898 [dr.]). Seule exception dans ce panorama : Khnoum-Rê (*Esna* III, n° 379, 23).

guration assez proche de celle qui prévaut à Médamoud puisque deux invocations en relation avec la lumière (ici A-B) sont suivies par deux autres qui évoquent la crue (C-D) :

(**A**) *rs.k nfr p(ꜣ) ḫj (?) n ḥꜣyty rˁ nb dwꜣw nṯrw nb(w) (ḥ)r dwꜣ kꜣ.f* (**B**) *rs.k nfr ḫˁ m ḥrt ḏꜣ pt n wr(ḏ).n.f* (**C**) *rs.k nfr sḫm (?) jn ḥˁpj r sˁnḫ n tpyw-tꜣ* (**D**) *rs.k nfr pꜣ kꜣ nb qrty ḫˁ (?) r nw.f r tp-rnpt*

« (**A**) Puisses-tu t'éveiller parfaitement, ô l'enfant (?) des deux luminaires, chaque jour, à l'aube quand tous les dieux louent ton *ka* ! (**B**) Puisses-tu t'éveiller parfaitement, celui qui est apparu dans le ciel et qui traverse le ciel sans se fatiguer ! (**C**) Puisses-tu t'éveiller parfaitement, puissance (?) qui amène la crue pour faire vivre les hommes ! (**D**) Puisses-tu t'éveiller parfaitement, ô taureau maître des deux cavernes, qui apparaît (?) en son temps au début de l'année ! [33] »

La coïncidence des thèmes (lumière et crue), des types de texte (hymne) et des lieux d'inscription (passage de porte) entre Edfou et Médamoud laisse supposer que nous avons peut-être là un témoin discret d'une tradition scripturale et théologique dont la raison d'être reste à préciser.

(d) Si l'épithète *ḏꜣ pt n wrḏ.n.f* nous a mené vers des divinités solaires et hiéracocéphales, l'image de l'inondation sous les pieds du dieu est *a contrario* une presque exclusivité d'Amon [34]. Il faut cependant corriger la lecture d'É. Drioton pour la seconde partie de l'expression ; il donne : *ṯs.n.f ṯbwty.f(y)*  *tꜣwy* « il a soulevé la plante de ses pieds de la terre créant la crue pour faire vivre les Deux-Terres ». La photographie (**fig. 6**) montre que, contrairement à son relevé, le texte est abîmé à cet endroit. Nous proposons une restitution en :  à partir des restes conservés et sur la base des parallèles cités par M. Gabolde [35].

• Colonne 4

[... 6 c...] nb prw jm.f ntf rd Ptḥ r jmj-rꜣ ḥmww r jrt kꜣt nbt n(t) jb.f ˁnḫ.tw m ḫt.f ˁbˁ.tw m jr.n.f n jr.tw kt mjtt.s

« [*Ayez crainte de… (vous)*] tous les […] qui sont sortis de lui (a), car c'est lui qui a placé Ptah comme directeur des artisans (b) pour faire tout travail à sa convenance ; on vit de son œuvre (?) (c), on vante ce qu'il a fait et on n'a jamais fait une chose semblable à celle-là ! »

NOTES

(a) Bien que les rares vestiges conservés (**fig. 7**) ne permettent pas d'identifier quel ensemble est évoqué comme « sorti » du dieu, on supposera qu'il s'agit d'une désignation d'un groupe

33 *Edfou* VIII, 15, 11-13 ; D. KURTH *et al*., *Edfou VIII*, Wiesbaden, 1998, p. 32 et p. 30, n. 8 (bibliographie).

34 On se reportera à ce sujet à : M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 235-258.

35 *Ibid*., p. 245, n. 38 : *Urk*. VIII, nº 22f (Khonsou) : *ṯs.j ṯbwty.j r swr n.k ḥˁpj…* ; *Esna* VI, nos 491, 14 et 502, 11 (resp. Khnoum d'Éléphantine et d'Esna) : *... ṯs ṯb(w)ty.f(y) r swr Nww*. Ajouter *LGG* 7, 501a-b = *Esna* II, nº 12, 3 (Khnoum d'Esna) : *(…) ṯs ṯb(w)t[y].f(y) r swr Nw[w]*, *Esna* VI, nº 515, 14 (Khnoum-Rê) : *ṯs ṯb(w)ty.f(y) r swr Nww*. Tous ces parallèles appartiennent donc à la même sphère où Esna vient s'ajouter aux temples thébains (cf., *infra*, **4.2**). On ajoutera que cette capacité à contrôler la crue est au moins une fois attribuée à Montou-Rê : R. MOND, O.H. MYERS, *Temples of Armant*, *EEF* 43/1, 1940, p. 177-178 ; II, pl. 90 lecture corrigée par M. GABOLDE, *op. cit*., p. 239, n. 20 ; dans ce volume, Chr. THIERS, « Fragments de lions-gargouilles d'Ermant », p. 160-161.

humain ou divin. Ceci correspond en tout cas à la thématique générale de cette colonne qui insiste sur l'artisanat et la création matérielle, dans une perspective qui rappelle étrangement celles des biographies royales ou de particuliers (cf. *infra*, n. [b] et [d]). Notre passage : *[…] nb prw jm.f* différerait dans ce cas notablement de la plupart des épithètes comportant l'expression *pr (m) NN* (voir liste : *LGG* 3, 48b-c), qui développent en général la relation entre la divinité et sa création et ses créatures par l'intermédiaire de ce que le dieu continue de produire ou créer pour soutenir ces dernières.

(b) On a ici le premier *ntf* conservé qui confirme l'hypothèse que *Médamoud* n° 343 est bien un hymne *snḏ-n*. L'expression *rd Ptḥ r jmy-rɔ ḥmww* ne semble attestée que dans notre texte (*LGG* 4, 743b) et nous ne connaissons pas d'autre épithète divine construite sur ce principe de l'« installation » d'une divinité par une autre. Si l'on peut être tenté de la rapprocher de l'esprit de certaines épithètes de Khnoum d'Esna, comme *e.g.* : *Ptḥ jr ḥmww* « Ptah qui a fait les artisans » [36], il y a tout de même plus qu'une nuance entre la situation développée dans le Latopolite où la fusion syncrétique entre Khnoum et Ptah repose sur une convergence de nature et de fonction et celle qui prévaut dans l'hymne de Médamoud où le dieu récipiendaire installe Ptah dans son rôle. Dans ce dernier cas, la formule *rdj r* (*Wb*. II, 467, 26, 37) fait en quelque sorte de Ptah un « haut fonctionnaire » du dieu de Médamoud suivant un topos des biographies de particuliers anciennement attesté [37].

(c) Expression dont le sens n'est pas très explicite du fait de l'absence de déterminatif à *jḫt*. Une épithète proche est attestée une seule fois à Dendara à propos d'Harpocrate : *ʿnḫ ḥrw m ḫt.f* « Les hommes vivent de sa chose (?) » [38] mais dans un tout autre contexte puisque le dieu est ainsi désigné dans le cadre d'une scène d'offrande de lait où la mention de la « vie » est à comprendre en rapport avec ce liquide nourricier. Dans notre passage en revanche il n'est pas fait mention de la nourriture et il faut donc chercher à *jḫt* une autre valeur dans le riche champ sémantique de ce terme. La construction du passage met *jḫt* en relation avec *kɔt nb(t) n(t) jb.f* « tout travail à sa convenance », *jr.n.f* « ce qu'il a fait » et *kt mjtt.s* « une chose semblable », toutes expressions relativement abstraites, mais tournées vers la création et la fabrication. De ce point de vue, on peut comparer la thématique de notre passage à un vers des litanies de Khnoum d'Esna : *n Ḫnm nbj ḏs.f kɔwt.f pw jr jḫ(w)t nbw(t)* : « À Khnoum, qui s'est façonné lui-même, ce sont ses travaux qui créent toutes choses ! » (*Esna* III, n° 225, 26 ; *Esna* VIII, p. 17). À Médamoud, ce terme *jḫt* nous paraît donc pouvoir décrire, soit de manière très générale, l'œuvre accomplie par le démiurge soit, plus précisément, celle réalisée par les artisans, eux-mêmes dirigés par Ptah, que le dit démiurge a placé à leur tête.

36 *Esna* III, n° 264, 25. Voir aussi toujours pour Khnoum d'Esna : *Esna* III, n° 277, 23 (§ 7) et toujours pour ce même dieu : *Ptḥ qmɔ ḥmww* (*Esna* II, n° 15, 8-9 ; parallèle fragmentaire en *Esna* II, n° 31, 46 et variante en *Esna* III, n° 254, 8) ou encore : *Ptḥ pn qmɔ ḥmww* en *Esna* II, n° 73, 9 et *Esna* III, n° 247, B et n° 284, 4).

37 Voir les exemples regroupés par le *Wörterbuch* ou encore : J.M.A. JANSSEN, *De Traditioneele Egyptische Autobiographie vóór het Nieuwe Rijk*, Leyde, 1946, I, p. 83 [Bm 116], II, p. 118.

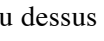
38 *Dendara* III, 126, 11 ; cf. *LGG* 2, 157b, qui n'atteste pas notre épithète.

• Colonne 5

[... 6 c...]… w (?) nṯr nb wpw-ḥr.f wʿw ntf njs n.f m ɔt n ḥr-n-ḥr spr.f ḥr-ʿ n dm rn.f ḏd m rɔ.f jr m ʿwy.f(y) n th n šɔ(t).n.f

« [*Ayez crainte de…*]… (?) tout dieu hormis lui seul (a), car c'est lui auquel on fait appel dans l'instant de trouble (b) et il vient immédiatement à celui qui prononce son nom (c), (lui) qui parle de sa bouche et agit de ses mains (d) sans qu'il y ait de transgression de ce qu'il a décrété (e) ! »

NOTES

(a) Bien qu'É. Drioton rende le haut de la colonne par :  , on voit bien sur la photographie (**fig. 8**) que des traces existent autorisant quelques corrections. Outre que *nṯr nb* doit sans doute être lu ainsi :  , il reste des vestiges de signes au dessus du faucon. Si le fragment à gauche paraît bien être le reste d'un  , les traces à droite sont d'interprétation plus difficile. Pour autant qu'on puisse en juger, une zone d'arrachement de la couche superficielle de la pierre, passant par la boucle du n'a laissé subsister que le fond déformé des hiéroglyphes. À partir des restes conservés, on pourrait proposer la restitution d'un groupe  , tel qu'on en trouve un dans le *nbw* de la colonne suivante mais la chose est incertaine et ne permet en tout cas pas de savoir de quoi il était question à cet endroit. L'expression *wpw-(ḥ)r* lorsqu'elle n'est pas en initiale étant assez systématiquement précédée d'une tournure négative (*Wb*. I, 301, 13-17), on peut supposer qu'il y avait là une formule opposant le dieu au reste du panthéon. Cette opposition peut être mise en scène dans le cadre d'une allusion à la phase primordiale de la création ; on comparera ainsi avec l'épithète d'Amon-Rê : *šɔʿ ḫpr nn wpw ḥr.f* : « Qui a initié la création sans un hormis lui » [39] et avec une séquence d'épithètes, plus instructive encore, d'Amon-Rê à Médamoud : *wn.tj nn ky wpw-ḥr.f bs wʿw* « Existant sans aucun autre que lui, jailli seul » [40]. Cette opposition peut aussi avoir pour fin de marquer la prééminence de la divinité adorée ici dans sa relation avec les humains. Une telle interprétation pourrait assez bien correspondre à la thématique de cette colonne et l'idée exprimée là s'apparenter avec un passage de l'hymne à Amon du papyrus Leyde I 350 (pour un autre passage en relation avec notre hymne, cf. *infra*, n. [b]) où il est dit des hommes et d'Amon : *st ḥr ʿ.f ḏbʿw ḥr ḫtm.f nn wn sn nṯr wpw-ḥr ḥm.f* : « Ils sont dans sa main, scellés de son sceau et (aucun) dieu ne les libère (litt. les ouvre) hormis Sa Majesté (*i.e*. Amon) » [41].

(b) Pour l'expression *ḥr-n-ḥr*, voir Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I, *MIFAO* 124, 2005, p. 37, n. 133 et, en dernier lieu, D. KLOTZ, « Between Heaven and Earth in Deir el-Medina », *SAK* 34, 2006, p. 272 et p. 274-276, n. c. On trouve une expression presque identique à notre passage à Deir Chelouit à propos d'Isis : *njs.tw n.s m hrw n ḥr-n-ḥr* « On fait appel à elle dans un jour de trouble » [42]. Plus anciennement mais, par le contexte, de manière plus proche

39 *LGG* 7, 14b-c.

40 *Médamoud*, nº 1A.

41 P.Leyden I 350, II, 9 ; J. ZANDEE, *OMRO* 28, 1947, p. 23 ; pl. II, 9 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières* p. 213.

42 *Deir Chelouit* II, nº 73, 11.

encore, la formule apparaît dans l'hymne à Amon du papyrus Leyde I 350 où il est dit du dieu qu'il est : *ꜣḫ rꜣ m ꜣt ḥr-n-ḥr ṯꜣw nḏm n njs n.f* « Celui à la formule efficace dans l'instant de trouble, doux souffle pour celui qui fait appel à lui » [43]. Comme le relève D. Klotz (*loc. cit.*), cette expression est étroitement connectée à Amon, en particulier dans ses fonctions de dieu secourable, ce qui est une indication intéressante concernant l'identité du dieu de *Médamoud* n° 343. K. Sethe avait déjà mis en relation ce passage de l'hymne de Médamoud avec la figure d'Amon pourvoyeur de souffle dans les mammisis [44].

(c) Si des épithètes divines très proches sont attestées, l'usage du verbe *spr* [45] semble en revanche unique dans ce cadre, le verbe employé étant en général *jj*. Étrangement, les épithètes les plus proches de ce que nous trouvons en *Médamoud* n° 343 remontent au Nouvel Empire et ne sont plus attestées par la suite. C'est ainsi Rê qui est décrit dans une tombe thébaine de la XVIII[e] dynastie comme : *jj ḥr-ꜥ dm.tw rn.f*, Amon-Rê ou Iâh-Thot sur des stèles ramessides comme : *jj ḥr ḫrww n dm rn.f* [46].

(d) La première épithète *ḏd m rꜣ.f* n'est semble-t-il autrement attestée pour les dieux qu'une fois pour Horus d'Edfou dans une formule qui n'est pas sans relation avec notre passage. L'émission d'un décret intangible par le dieu est ainsi décrite : *ḏd m rꜣ.f ḫpr wḏt.f nb(t) nn ktkt* : « qui parle de sa bouche et tout ce qu'il a décrété se produit sans défaut (litt. tremblement) » [47] (voir *infra*, n. [e]). La seconde *jr m ꜥwy.f(y)*, à peine plus fréquemment attestée (*LGG* 1, 444b) n'est connue, hors *Médamoud* n° 343, qu'entre le Moyen et le Nouvel Empire [48]. Leur construction balancée n'est donc pas connue pour d'autres dieux que celui adoré à Médamoud. On notera en revanche que cette épithète double est attestée, assez rarement toutefois, pour définir les qualités d'un individu au Moyen Empire comme au Nouvel Empire [49]. Un fois encore, comme nous l'avons vu dans certaines formules de la colonne 4 (*supra*, col. 4, n. [b]), l'ambiance de ce passage n'est pas sans rappeler les autobiographies de particuliers. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler, étant donné l'omniprésence des inscriptions royales ramessides dans le paysage cultuel de la Thèbes tardive, que Ramsès II avait adopté comme épithète « Montou fils de Montou, qui agit de ses deux bras » [50]. Il semble en définitive que le rédacteur

43 J. ZANDEE, *OMRO* 28, 1947, p. 60, pl. III, 20 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 220.

44 K. SETHE, *Amun*, p. 93, n. 1.

45 Voir pour ce sens de *spr n* : *ALex* 79.2522.

46 Respectivement, *LGG* 1, 118b : A. HERMANN, *Die Stelen der Thebanischen Felsgräber der 18. Dynastie*, *ÄgForsch* 11, 1940, p. 21* (TT 88 *Pḥ-sw-ḫr*) ; *LGG* 1, 127a : K*RI* I, 391, 2 (Amon-Rê), K*RI* III, 732, 11 (Iâh-Thot). Voir aussi pour ces dieux qui répondent à l'appel du suppliant, les nombreuses variantes possibles : *LGG* 1, 118-121 ; 126-127 ; 130-132.

47 *LGG* 7, 676b : *Edfou* III, 87, 9.

48 *CT* VII, 389b (B3C) : *n šnꜥ ꜥ N tn jn Jr-m-ꜥwy.f* « La main de cette *N* ne sera pas repoussée par Celui-qui-agit-de-ses-mains » (un gardien protecteur de Rê) formule dont on trouvera une variante dans le *Livre des Morts*, chapitre 130 (E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead*, Londres, 1898, p. 279, version de Noun). C'est aussi une épithète de Thot dans une invocation litanique du papyrus Chester Beatty IX, v° B4, 6 (A.H. GARDINER, *HPBM* III, pl. 59).

49 D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom*, *ProbÄg* 12, 1998, p. 396, n° 22.7 ; *Urk.* IV, 456, 11 ; K*RI* III, 627, 5 ; A.H. GARDINER, T.E. PEET, J. ČERNÝ, *The Inscriptions of Sinai* I, 1952, pl. 62, n° 191 [N.W. Pillar, E. Face] ; II, p. 157.

50 N. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne*, Paris, 1986, p. 410, n. 1399.

de l'hymne de *Médamoud* nº 343 n'a pas limité son inspiration au seul corpus en usage dans les créations de la théologie tardive mais soit allé puiser ses formules dans des sources de nature et d'ancienneté variées.

(e) Cette négation vient clore, sur le même modèle que dans la colonne précédente, une construction ternaire, cette fois tournée vers l'œuvre du démiurge. Opposé à la notion de « transgression » et bien qu'écrit  , le verbe nous semble plutôt être ici *šȝ* « décider, décréter » (*Wb*. IV, 402, 8-403, 5) que *šȝʿ* « commencer, débuter, créer » (*Wb*. IV, 406, 4-407, 6) [51]. Du point de vue thématique, on rapprochera ce passage de la description d'Horus d'Edfou citée plus haut (*supra*, n. [d]) comme celui « qui parle de sa bouche et tout ce qu'il a décrété se produit sans défaut (litt. tremblement) » (*Edfou* III, 87, 9). Parmi les parallèles de l'épithète *n th n šȝ(t).n.f* cités par *LGG* 3, 508a (qui y voit *šȝʿ* « commencer »), on rapprochera de l'esprit de notre passage l'expression [52] : *ḏd jr(t) ḫpr ḥr-ʿ n th n šȝ(t).n.f* « Qui dit d'agir et (cela) advient inévitablement [53] sans qu'il y ait de transgression à ce qu'il a décrété » ainsi que : *ḏdw.f nbw ḫpr.sn ḥr-ʿ n th n šȝʿ.n.f* « tout ce qu'il dit se produit inévitablement et il n'y a pas de transgression à ce qu'il a décrété » [54].

• Colonne 6

[... 6 c...] nṯrw ʿȝw ḫr-ḥȝt twȝ.f pt sšm.f ʿnḫw jr h(ȝ)bw m pr m rȝ.f ntf pw sḫpr ḫprw nbw n jy.n.tw ḥȝ wḏt.f

« [*Ayez crainte de…*] les grands dieux, au commencement (a) ; il soulève le ciel, il conduit les Vivants (b) et les Envoyés agissent conformément à ce qui sort de sa bouche (c), car c'est lui qui fait advenir tout ce qui existe (d) et on ne peut échapper à son décret (e) ! »

NOTES

(a) L'expression est à notre connaissance sans parallèle. Les vestiges des trois étoiles - toujours visibles sur les photographies récentes - ont été lus par É. Drioton *nṯrw* « les dieux » que nous suivrons ici, mais pourraient aussi renvoyer à d'autres entités astrales (comme les *ʿnḫw*, note suivante). Le terme *ḫr-ḥȝt* (*Wb*. III, 23, 17 « in der Urzeit ») définit ici, non les « grands dieux » eux-mêmes mais le moment où l'action qui les concerne a été réalisée. Bien qu'il soit difficile d'en dire plus, on pourra songer qu'on avait ici affaire à une de ces expressions qui semblent apparaître relativement souvent à époque tardive (au moins d'après les

51 Voir à ce sujet : J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, *OLA* 2, 1975, p. 73-75 ; exemples de graphies ptolémaïques dans W*PL*, 987.

52 *Ombos* II, nos 603, 2 et 951 (Khonsou-Thot) et *Esna* III, nº 212B.

53 Pour ce sens de *ḫpr ḥr-ʿ*, voir : T. BARDINET, « Des guérisons immédiates dans les textes médicaux de l'Égypte ancienne » dans D. Gourévitch (éd.), *Maladie et maladies. Histoire et conceptualisation. Mélanges en l'honneur de Mirko Grmek*, *HEMM* V, 70, Genève, 1992, p. 60-62.

54 L*D* IV, 53b mur extérieur arrière de Dendara ; voir encore sur cette thématique E. OTTO, *Gott und Mensch*, Heidelberg, 1964, p. 14-15.

Belegstellen du *Wörterbuch* [55]) : *mj jr.n N ḫr-ḥɔt* « comme a / ont fait N / les N, au commencement » ou *ḏr rk N ḫr-ḥɔt* « depuis l'époque de / des N, au commencement » [56].

(b) L'identité précise de ces « Vivants » 𓋹𓇼 reste difficile à cerner. Il peut s'agir en effet (*LGG* 2, 169b-c) d'une désignation des « étoiles » et, parmi celles-ci, des « décans » ; toutefois, en démotique, l'expression « étoiles vivantes » *sjw ʿnḫw* désignerait aussi les « planètes » (voir en particulier « [celui] qui connaît les levers des cinq planètes [litt. étoiles vivantes] » [57]). Ces cinq planètes, les seules connues des Égyptiens, sont Jupiter, Saturne, Mars, Mercure et Vénus [58]. Dans notre texte, l'évocation de ces *ʿnḫw* suite à la mention du « soulèvement du ciel » par le dieu (*twɔ.f pt*) autorise à rapprocher notre passage de la formule décrivant le ciel dans une scène de « soulever le ciel » (*twɔ pt*) : *ḥɔyty jm.s ʿnḫw* (𓇋𓇋𓇋) *m ḫnt.s ḥr wbn ḥtp r nw.sn* « Les Deux luminaires y (le ciel) sont et les Vivants sont en lui, se levant et se couchant en leur temps » [59]. Il est en tout cas certain que, confrontés aux « Envoyés » (cf. *infra*, note [c]), ces « Vivants », qu'ils soient décans ou planètes, jouent un rôle dans le destin des hommes et dans l'exécution du « décret » divin mentionné en fin de texte. Décans et planètes, associés dans les sources égyptiennes [60], peuvent aussi être mis en relation avec les émissaires et « démons » justiciers, à la fois exécuteurs et protecteurs [61].

(c) Pour ces *hɔbw* « Envoyés », voir les exemples regroupés en *LGG* 4, 793c-794b et W*PL*, 603 (*s.v. hbyw*). Il n'est pas anodin de constater que ces *hɔbw* sont fréquemment mentionnés dans la Thébaïde tardive [62] d'où provient d'ailleurs le parallèle le plus intéressant à notre passage. On trouve en effet sur la Porte d'Évergète ces *hɔbw* apparaissant dans un cadre très proche du nôtre : dans un long hymne *snḏ-n* à Khonsou, malheureusement fort mal conservé, on lit en effet : *[snḏ n Ḫnsw… longue lacune…] hɔbw jr.sn m wḏ.f (…)* [« Ayez crainte de Khonsou, car c'est lui…], les Envoyés agissent conformément à ce qu'il décrète (…) » [63].

---

55 Voir les textes sur le site http://aaew.bbaw.de/tla : *Wb*. III, 23, 17 : DZA 26.509.890, 26.509.900, 26.509.910, 26.509.940 (*mj jr.n X ḫr-ḥɔt*) ; 26.509.930 (*ḏr rk ḫr-ḥɔt*).

56 Ou peut-être dit-on du dieu qu'il a créé ou fait advenir ces « grands dieux » au commencement ? Comparer une idée proche avec l'épithète d'Amon-Rê : *Nww wr ḫpr ḫr-ḥɔt* : D. MENDEL, *Die Kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003, p. 30, p. 32-33, n. c ; pl. 2, col. 4.

57 F.Ll. GRIFFITH, *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus* I, Oxford, 1935, p. 112 ; II, pl. 63 (Ph. 410).

58 O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* III, Providence, Londres, 1969, p. 175-182, p. 271 (index).

59 *Edfou* I, 59, 12-13 ; D. KURTH, *Den Himmel Stützen*, *RitesÉg* 2, 1975, p. 37.

60 O. NEUGEBAUER, R.A. PARKER, *op. cit.*, p. 116-117.

61 Cf. *e.g.* Chr. LEITZ, *Altägyptische Sternuhren*, *OLA* 62, 1995, p. 6-38 ; A. VON LIEVEN, *Der Himmel über Esna*, *ÄgAbh* 64, 2000, p. 54-55.

62 Outre *Médamoud* n° 343, on les trouve par exemple deux fois sur la Porte d'Évergète (*Porte d'Évergète*, pl. 2, pl. 66 *apud LGG* 4, *loc. cit.*) et sept fois sur l'avant-porte ptolémaïque du temple de Mout (S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, *MIFAO* 107, 1983, p. 28, *s.v. hbyw* ; voir le commentaire de S. SAUNERON, *op. cit.*, p. 19-20). Ils sont toutefois loin d'être absents hors Thébaïde puisque le *LGG* en relève, du Nord au Sud, à Dendara (*Dendara* X, 357, 3), à el-Qalʿa (*El-Qalʿa* II, n° 142), à Edfou (*Edfou* III, 33, 14 ; VI, 14, 9) et à Kôm Ombo (*Kôm Ombo* I, n° 332, 2).

63 *Porte d'Évergète*, pl. 2, B, col. 4. La suite n'est pas claire, mais il y est fait mention du vent *js-njɔw* (W*PL*, 111) qui est peut-être en relation avec l'action de ces « envoyés ». Voir un parallèle dans la scène d'offrande des pièces de boucherie à Khonsou : *hbyw jr.sn m wḏt.f* (*Porte d'Évergète*, pl. 66). Toujours dans la région thébaine, une des

(d) Cette épithète ne semble attestée qu'à Médamoud (*LGG* 6, 512c) ; la seconde occurrence, dans la partie sud du défilé des génies économiques [64] montre la même construction, mais à la deuxième personne du singulier : *ntk pw sḫpr ḫprw nbw* « car c'est toi qui fais advenir tout ce qui existe ». Il est probable que ces deux textes doivent avoir une origine commune et décrivent le même dieu. Malheureusement le nº 144 est si fragmentaire qu'il n'est absolument pas possible de savoir à qui est adressée cette formule [65]. Le recensement des attestations d'époques ptolémaïque et romaine d'épithètes très proches : *sḫpr ḫpr*, *sḫpr.n.f ḫpr nb*, *sḫpr ḫpr nb m ḫpr(w)*, *sḫpr ḫpr nb m-ḫt ḫpr.f*, *sḫpr ḫprw* et *sḫpr ḫprw nbw jm.f* [66] montre une grande variété dans les porteurs de ce titre parmi lesquels on relèvera, seul dieu thébain, Amon(-Rê). Celui-ci est en effet décrit sur le II[e] pylône de Karnak comme *sḫpr.n.f ḫpr nb* et comme *sḫpr ḫprw* à l'entrée Nord de la chapelle de barque du petit temple de Médinet Habou et à Esna [67]. On notera toutefois qu'aucune de ces occurrences ne présente de contexte proche du nôtre.

(e) Voir E. Otto (*Gott und Mensch*, p. 18-19) qui, commentant ce passage de l'hymne de Médamoud, donne des exemples plus anciens de ce genre d'expression de la toute puissance divine. Les attestations recensées par le *LGG* (3, 478c et la variante : *n jj.n.tw ḥꜣ ḏd.f*) montrent une prédominance certaine de la région thébaine avec cinq occurrences sur sept [68]. Si on laisse de côté les textes de Deir Chélouit, qui paraissent fort différents du notre (II, nº 76, 15 concerne tout de même Amon-Rê) et la variante en *n jj.n.tw ḥꜣ ḏd.f* de la Porte d'Évergète, le contenu de toutes les autres sources dénote une tradition commune. En effet les textes d'Edfou donnent (à propos d'Horus) : *jr nṯrw nṯrwt m pr m rꜣ.f n jj.n.tw ḥꜣ wḏt.f* « Les dieux et les déesses agissent conformément à ce qui sort de sa bouche (*LGG* 1, 469b) et l'on ne peut échapper à son décret », tandis que sur la seconde occurrence de la Porte d'Évergète (pl. 41) on lit, à propos de Khonsou-dans-Thèbes Néferhotep : *wḏꜥ sḏmw m pr m rꜣ.f n jj.n.tw ḥꜣ wḏt.f* « Ceux-qui-écoutent jugent conformément à ce qui sort de sa bouche (*LGG* 2, 654b) et l'on ne peut échapper à son décret ». Il semble donc qu'en *Médamoud* nº 343, une formulation assez proche : **jr h(ꜣ)bw m pr m rꜣ.f n jy.n.tw ḥꜣ wḏt.f* ait été répartie de part et d'autre du *ntf pw* nécessaire au déroulé de l'hymne *snḏ-n*, cheville à laquelle fut ajoutée l'épithète *sḫpr ḫprw nbw*. La présence de cette dernière à cet endroit, rappelle sans doute autant la prééminence du démiurge (voir les *nṯrw ꜥꜣw ḫr-ḥꜣt* du

occurrences de la porte ptolémaïque du temple de Mout semble, malgré son état lacunaire, dire la même chose à propos de Mout : *jr hbjw mj […].s* « les Envoyés agissent comme/conformément à elle/son […] » (*Porte de Mout*, pl. 13, nº 16, l. 2). D'une manière plus générale, on comparera ce genre de formule avec : *jr hꜣbw ḫft wḏt.s* (*LGG* 1, 473a, à propos d'Hathor [*Edfou* V, 257, 2]) et : *jr hꜣbw ḫft ḏdt.s* (*LGG* 1, 473b, concernant Isis [H. GAUTHIER, *Le temple de Kalabchah* I, Le Caire, 1911, 16, 17]).

64 *Médamoud*, nº 144 (« Nil Sud XLIV »).

65 Dans ce défilé sud, lorsque le nom de la divinité récipiendaire est conservé on trouve essentiellement « Montou-Rê, maître de Thèbes, Taureau qui réside dans Médamoud » (*Médamoud*, nºs 109 ; 121 ; 123 ; 125 ; 127 ; 128 ; 130 ; 132 ; 156-177). Toutefois, en six occurrences, on trouve : « Amon-Rê, roi des dieux, image auguste, supérieur de tous les dieux » (nºs 122 ; 124 ; 126 ; 129 ; 131 ; 133). Même si le nom d'Amon a la plupart du temps partiellement disparu, la séquence d'épithètes qui suit laisse peu de doute sur sa reconstitution.

66 *LGG* 6, 512b-c.

67 *Urk*. VIII, nº 141k ; J. Dümichen, *Historische Inschriften* II, pl. 36a, α, col. 1 ; *Esna* VI, nº 518, 15.

68 *Médamoud*, nº 343 ; *Deir Chelouit* I, nº 4, 7 et II, nº 76, 15 ; *Porte d'Évergète*, pl. 10 (avec *ḏd.f*) et pl. 41. Les deux dernières sont situées à Edfou : *Edfou* I, 72, 2 et 294, 16-17.

début de la colonne) que la capacité à détruire (qu'évoquent aussi bien les « Envoyés » que le « décret » sans échappatoire) de celui qui fait que tout et tous adviennent.

• Colonne 7

[... 6 c...] ḏr m jw.f mḥyt rn.f ḫsf dnjwt šd mr.f m ḏr qsn ḥbs.f ṯsy jn.n.f mɜʿ(w) n pɜ nty m ḥsy.f nb

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] la bourrasque quand elle vient (?) (a), "Brise du Nord" est son nom, (lui) qui repousse le Hurleur (b), qui sauve celui qu'il aime de la périlleuse bourrasque quand elle voile le banc de sable (c), il a apporté le bon vent (d) à quiconque est dans ses louanges (e) ! »

NOTES

(a) Bien qu'il reste un minuscule fragment de signe au dessus de l'arrière du cobra (**fig. 9**), la disparition du haut de la colonne interdit d'assurer totalement la relation entretenue entre la bourrasque *ḏr* (*Wb*. V, 533, 11-534, 4 ; 8 ; cf. W*PL*, 1224) et le dieu. Aucune épithète connue par ailleurs ne permet de résoudre ce problème, cette colonne présentant, au regard du corpus des épithètes divines tardives, une grande originalité dans sa composition [69]. Plusieurs possibilités d'interprétation existent. Premièrement, soit *ḏr* est une force mauvaise dont le dieu combat les effets (comme peu après : *infra*, n. [c]), soit, comme cela se passe un peu plus loin avec la formule *hɜ.f m ḏr* (cf. *infra*, col. 8), le coup de vent est une manifestation du dieu. Deuxièmement, soit le *m jw.f* décrit le déplacement divin, qu'il agisse « comme » ou « contre » la bourrasque, soit cette expression renvoie à l'intempérie elle-même. Les choix que nous avons faits en la matière tiennent autant à l'existence d'un genre d'usage courant de *ḏr* [70], qu'au contexte de cette colonne qui montre le dieu en garant de différents « bons » vents, luttant contre les effets néfastes des « mauvais ». Il est donc possible qu'on ait eu ici une expression du type : « [c'est lui qui repousse] la bourrasque quand elle vient ». On comparera avec l'esprit d'un passage d'un chant litanique en l'honneur d'Hathor de Dendara : *j pḫr(t) ḥr(t) m ʿn[t] [j] jj r ḏr m pr.f sp-sn* : « Ô Celle qui circule dans le ciel en tant que bel[le (?)] ! [Ô] Celle qui vient

69 Pour d'autres épithètes employant *ḏr* cf. *LGG* 7, 606a. Pour l'époque gréco-romaine, on relèvera particulièrement celles qui peuvent, d'une manière ou d'une autre, relever de la même conception de la puissance divine que la nôtre : *jj n.s sn.s m ḏr* « Celle à qui son frère vient en bourrasque » (*Kôm Ombo* I, n° 160, 13), désignation de *Tɜ-snt-nfrt*, le frère en question étant sans doute Haroëris ; *pr m ḏr* « Celui qui sort comme bourrasque » ou « Celui qui sort de la bourrasque », désignant un génie protecteur du roi pendant la nuit (W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques n° 58001-58036*, *CGC*, 1927, p. 119 = p.Caire CG 58027, II*, 4).

70 Le terme *ḏr* est très anciennement connu puisque la plus ancienne occurrence remonte au règne d'Izézi (blocs du mastaba de Kaemtjénénet : *Urk*. I, 182, 15-16 ; E. SCHOTT, « Die Biographie des Ka-em-tenenet », dans J. Assmann, E. Feucht, R. Grieshammer [éd.], *Fragen an die altägyptische Literatur. Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, 1977, p. 449, n. 31). Jusqu'au Nouvel Empire, le terme *ḏr* est très fréquemment utilisé en relation avec des verbes impliquant un déplacement comme *jj* ou *prj*. Ce sont ces deux verbes qu'on trouve ainsi dans le *Conte du Naufragé* (A.M. BLACKMAN, *Middle-Egyptian Stories*, *BiÆg* 2, 1932, 42-42a, l. 30-33) ; voir encore *e.g.* la troisième heure de l'*Amdouat* (E. HORNUNG, L. SPYCHER, *Texte zum Amduat*, *ÆgHelv* 13, 1987, p. 281), K*RI* II, 134, 13 (Qadesh), *Amenemope* (I. GRUMACH, *Untersuchungen zur Lebenslehre des Amenope*, *MÄS* 23, 1972, p. 38, 5,14 ; p. 41), K*RI* V, 35, 14 (guerre contre les peuples de la mer).

contre la bourrasque quand elle (la bourrasque) sort ! Bis » [71]. Dans l'ensemble, il paraît toutefois que les sources d'inspiration de ce passage de l'hymne sont plutôt à rechercher dans la documentation des périodes antérieures que contemporaines. La relativement forte présence de *ḏʿ* dans les textes royaux thébains de l'époque ramesside (cf. n. 70) est peut-être, comme les liens que nous avons déjà pu repérer entre notre texte et l'hymne à Amon du papyrus Leyde I 350 (*supra*, col. 5, n. [b]), un des indices à prendre en compte pour une étude de l'histoire de ce texte.

(b) Ce passage, à la limite de deux blocs, n'est pas de lecture très facile (**fig. 10**). S'il faut corriger le donné pour déterminatif de *ḫsf* par É. Drioton en  , on le suivra en revanche dans la transcription du nom endommagé du vent repoussé :  . Ce mot ne nous semble toutefois pas devoir être lu *ṯɔw* [72], mais plus probablement compris comme un *hapax* dérivé de *dnjw(t)* « cri, hurlement » [73]. Bien qu'il s'agisse donc d'un terme qui ne postule pas la direction d'origine du vent mais le caractérise comme bruyant, le fait qu'il soit repoussé (*ḫsf*) par le vent du Nord permet peut-être toutefois d'envisager qu'il s'agit d'un vent du Sud [74]. Pour cette graphie  de *mḥyt*, voir : S. SAUNERON, « Un hymne à Imouthès », *BIFAO* 63, 1965, p. 80, n. r. L'identification du dieu de l'hymne avec le vent du Nord ne nous aidera en rien à son identification ; Montou comme Amon sont depuis longtemps en relation avec le vent [75].

(c) Il ne fait guère de doute, au vu du contexte, que  *ṯsy* est ici pour  *ṯs* le « banc de sable » [76]. La lecture du verbe écrit :  n'est pas sans poser quelques problèmes ; parmi ses valeurs possibles, ce signe en possède deux qui pourraient s'adapter à notre contexte et qui sont parfaitement antinomiques : *ḥbs* « voiler » et *kfj* « dévoiler » (*Val.Phon.*, p. 642, n[os] 439 / 441). La première valeur étant la plus couramment attestée, nous l'avons préférée ici, et supposé qu'il faut y voir une évocation du danger que représente pour la navigation nilotique une forte

71 *Dendara* VII, 174, 5 ; *LGG* 1, 130a.

72 Ainsi A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 473, n. h.

73 *Wb*. V, 466, 10-467 haut. Comparer, pour un usage éolien de ce terme, K*RI* II, 319, 15/16 : *ḏʿw nɔḥɔ dnjwt* « bourrasques aux hurlements féroces » où l'on retrouve à proximité les mêmes termes *ḏʿ* et *dnjwt*.

74 Pour des images proches, voir *Tôd* II, n° 332, 6 et plus anciennement p.Leyde I 350, III, 19 ; J. ZANDEE, *OMRO* 28, 1947, p. 54, p. 59 ; pl. III, 19 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 220. Comparer encore avec la description du « monde à l'envers » dans Néferty : *jw rsw r ḫsf mḥyt nn pt m ṯɔw wʿ* : « le vent du Sud repoussera le vent du Nord, et le ciel n'aura plus un vent seul » (W. HELCK, *Nfr.tj*, *KÄT* [2], 1970, p. 25-26 ; sur cette expression, cf. A.H. GARDINER, *JEA* 1, 1914, p. 103, n. 13).

75 Cf. *e.g.* S. SAUNERON, *BIFAO* 63, 1965, p. 80, n. q, pour un lien entre Montou et le vent du Nord ; S. H. AUFRERE, *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 129, p. 133, n. 1 pour Amon-Rê créateur et maître des quatre vents.

76 *Wb*. V, 401, 12-402, 5. Le *Wörterbuch* distingue un terme  *ṯs* (*Wb*. V, 402, 6), où le défunt va boire de l'eau dans le *Rituel de l'Embaumement* (S. SAUNERON, *Rituel de l'Embaumement*, Le Caire, 1952, p. 22 = p.Boulaq III, 6, 20). Le texte du rituel parle de boire l'eau *m-ḫnw pɔ ṯsty* ; « à l'intérieur de » ce qui ne correspond pas vraiment à la situation d'un homme sur un banc de sable. Notre texte donne pourtant l'impression qu'il s'agit peut-être bien d'un seul et même mot désignant suivant le contexte un « haut fond » ou un « banc de sable ». On notera que par son origine géographique et par sa datation le papyrus Boulaq III, qui provient d'une tombe thébaine et a été écrit « vers le milieu du premier siècle » (S. SAUNERON, *op. cit.*, p. vii-viii), appartient au même monde culturel que celui qui a vu naître notre hymne *Médamoud* n° 343.

bourrasque qui, poussant l'eau, masque à la vue un haut fond sur lequel va s'échouer le bateau. Il n'est pourtant pas possible d'exclure totalement la seconde hypothèse. Dans ce cas, l'action de la bourrasque « dévoilant » le banc de sable, serait à comparer avec celle prêtée à Apophis qui, en buvant l'eau du cours où navigue la barque de Rê, la fait s'échouer sur un haut fond [77]. Dans notre hymne en effet, les termes *ḏˁ qsn* et *ṯsy* font certainement référence sous une forme allusive à ce banc de sable où Apophis s'attaque à la navigation de la barque solaire bien attesté dans les sources funéraires comme le *ṯs qsn (n ꜥ3pp)* : « périlleux banc de sable (d'Apophis) » [78].

(d) Pour *mɜˁw* (*Wb*. II, 23, 15-24, 5 ; W*PL*, 395). Dans sa transcription hiéroglyphique, É. Drioton n'a pas rendu la voile pourtant bien visible sur la photographie (**fig. 11**).

(e) Pour le distributif *nb* en position finale, voir R.S. SIMPSON, *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees*, Oxford, 1996, p. 48 (chapitre 1.4.5).

• Colonne 8

[... 6 c...] jtm n ḥrt.f hɜ.f m ḏˁ [n šnj / ḥwj(?)]t m grḥ [ˁ]g.f dpwt n ḫbntjw šd.f qrw nw mɜˁ-jb sɜḥ.f tɜ r dmj(t)

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] l'étouffement du fait de la terreur qu'il inspire (a) quand il descend comme bourrasque [de grêle / pluie (?)] dans la nuit (b) ; il [fait sombrer] les navires des criminels (c) mais il sauve les embarcations du juste afin qu'il accoste au port (d) ! »

NOTES

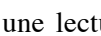
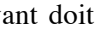
(a) Le *LGG* 1, 611b ne recense aucune épithète divine construite avec le terme *jtm* (*Wb* I, 144, 9). Cette colonne, comme la précédente, semble puiser son inspiration dans des sources qui ont peu à voir avec le corpus habituel de la théologie tardive. La plupart du temps, les formules en relation avec le manque de souffle ou l'étouffement évoquent plutôt la divinité comme donnant le souffle à celui qui est dans l'asphyxie, comme par exemple cette description de Nebtou dans une scène d'offrande du miroir : *wnwn.n.s šnj.s sr.n.s mḥyt sqbḥ.n.s wn m jtm* « Elle a secoué sa chevelure, elle a prédit le vent du Nord, elle a rafraîchi celui qui était dans l'étouffement » [79]. Pour trouver le genre d'idée exprimée ici, il faut remonter jusqu'au Moyen

77 A. PIANKOFF, *Livre du Jour et de la Nuit*, *BdE* 13, 1942, p. 10-11.

78 Voir ainsi le chapitre 7 du *Livre des Morts* : E. NAVILLE, *Das Aegyptische Todtenbuch* I, Berlin, 1886, pl. IX, 1 (*ṯsw n ꜥ3pp qsn pw*) ; II, p. 18, var. Ab : *ṯs qsn n ꜥ3pp* ; Pe : *ṯs pwy n ꜥ3pp* ; voir aussi chapitre 99 : *ibid*., I, pl. CXI, 2 (*ṯsw pwy qsn*) ; II, p. 216. Sur le combat contre Apophis : J.F. BORGHOUTS, *Book of the Dead [39]. From Shouting to Structure*, *SAT* 10, 2007, en particulier p. 35-37 (concernant le banc *ṯs*). Dans ses variantes, l'expression du « banc de sable (d'Apophis) » semble avoir eu depuis longtemps une valeur pratiquement proverbiale puisque, déjà, Ânkhtifi l'emploie dans son autobiographie pour dépeindre l'état lamentable d'un pays tombé dans la famine : J. VANDIER, *Moꜥalla*, *BdE* 18, 1950, p. 220-221, p. 223-225, n. j ; *id*., *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH* 7, 1936, p. 74-77.

79 *Esna* II, n° 10, 11-12 ; voir Ph. DERCHAIN, D. VON RECKLINGHAUSEN, *La création*, p. 31-32. La même idée est exprimée dans le formulaire de restauration de la stèle « de Metternich » où on lit que la prêtresse Nestoum « a rénové ce texte » « pour donner le souffle à celui qui subit l'étouffement » (C.E. SANDER-HANSEN, *Die Texte der Metternichstele*, *AnÆg* 7, 1956, p. 47-48) ; voir *Urk*. II, 61, 11 (Sénou) : *wḥˁ nṯṯ m jtmw* « qui délivre celui qui est

Empire. Dans les *Textes des Sarcophages*, un passage évoque ainsi une catastrophe cosmique : *jmt jtmw pt* « l'asphyxie et l'étouffement du ciel » provoqués par la *špt Wḏʿ r ṯɔw ḥr sʿnḫ.f jmj-swḥt.f* « colère du Banni (*i.e.* Seth) contre le vent à propos du fait qu'il fait vivre celui qui est dans son œuf (*i.e.* Horus) » [80]. Plus proche encore de l'esprit de notre passage, mais en des termes différents, on dit du roi dans le troisième paragraphe de l'*Enseignement loyaliste* : *qbb (ḏbɔ) fnḏw wɔ.f r nšn* « Les nez se glacent (var. bouchent) quand il tombe en colère » [81].

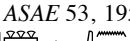
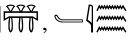
(b) Pour ce passage à la jointure de trois blocs et sévèrement détérioré (**fig. 12**), notre proposition de restitution s'appuie sur le reste d'un *t* qui paraît lisible dans la moitié droite de la colonne et permet donc une lecture :  ; il nous semble par ailleurs que, malgré les cassures, le groupe suivant doit être lu :  (voir col. 2, le déterminatif de *snkw*). Il semble donc qu'on dise ici du dieu que : *hɔ.f m ḏʿ …t m grḥ* « il descend comme bourrasque [… ?] dans la nuit ». Face à un tel groupe et au vu du contexte, on songe immédiatement à quelques expressions plus anciennement attestées d'intempéries diverses. Le premier groupe pourrait ainsi être restauré en *m ḏʿ [m ḥwj]t* « comme bourrasque et comme pluie » ou *m ḏʿ [ḥr ḥwj]t* « comme bourrasque et pluie » ou enfin, *m ḏʿ [n ḥwj]t* « comme bourrasque de pluie » [82]. Toutefois ni la graphie classique, ni aucune des graphies tardives connues pour la pluie ne trouve aisément sa place dans la lacune [83]. La chose pourrait être plus aisée, surtout si l'on tient compte de l'espace assez important séparant le *t* partiellement conservé du plus haut des trois traits d'eau, avec une autre expression, attestée une seule fois sur un monument assez mal connu, la Stèle d'Éléphantine d'Amasis [84]. Un passage dont la lecture n'est pas parfaitement assurée mais dont la

ligoté dans l'étouffement » ; Ph. DERCHAIN, *Les impondérables de l'hellénisation*, *MRE* 7, 2000, p. 51, n. 50 ; I. GUERMEUR, « Glanures », *BIFAO* 104, 2004, p. 284 (« qui délie la corde pour celui qui étouffe »).

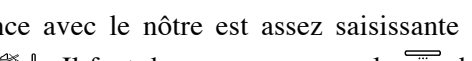
80 *CT* V, 337, b-d.

81 G. POSENER, *L'enseignement loyaliste*, *HEO* 5, 1976, p. 22-23, p. 72.

82 Pour la première, voir dans la douzième heure de l'*Amdouat*, le descriptif des treize déesses halant la barque solaire dans le registre central : *ntsn jr ḫprt m pt m ṯɔww m ḥtpw m ḏʿ m ḥwjt* « Ce sont elles qui font ce qui advient au ciel, comme vents, comme apaisement (du vent), comme bourrasque, comme pluie » (E. HORNUNG, B. LÜSCHER, *Texte zum Amduat*, *ÆgHelv* 15, 1994, p. 830-831 [Th I^{er}] ; E. HORNUNG, *Das Amduat*, *ÄgAbh* 7, II, 1963, p. 190). Pour la seconde, la plus ancienne attestation décrit la venue des dieux dans l'un des contes du papyrus Westcar (A.M. BLACKMAN, *King Kheops and the Magicians*, 1988, p. 15-15a = p.Westcar, 11, 14) : *ʿḥʿ.n rd.n.sn jwt pt m ḏʿ ḥr ḥwjt* « Alors ils firent venir le ciel comme bourrasque et pluie ». Pour la troisième, voir la stèle « de la tempête » d'Ahmosis : Cl. VANDERSLEYEN, « Une tempête sous le règne d'Amosis », *RdE* 19, 1967, pl. 9-9A, pl. 10, l. 8 ; p. 133, n. 20 :  , où la lacune finale peut raisonnablement être restaurée en  .

83  (graphie classique) sur un lion gargouille du temple de Khonsou à Karnak (A. VARILLE, « La grande porte du temple d'Apet à Karnak », *ASAE* 53, 1955, p. 92, n. 1). Même graphie dans l'hymne à Neith (*Esna*, III, n° 331, 18 [daté de Trajan]) ;  ,  ,  et  sur les lions-gargouilles d'Edfou (*Edfou* IV, 118, 16 ; 130, 6 et 10 ; voir C. DE WIT, « Les inscriptions des lions-gargouilles du temple d'Edfou », *CdE* 29, 1954, p. 36-40) ;  à Dendara, toujours sur un lion-gargouille (S. CAUVILLE, « Entre exigence décorative et significations multiples : les graphies suggestives du temple d'Hathor à Dendara », *BIFAO* 102, 2002, p. 127) et, enfin,  dans le grand hymne *snḏ-n* à Khnoum du temple d'Esna (*Esna* III, n° 277, 26 § 13 ; *Esna* V, p. 164).

84 Caire RT 13/6/24/1 ; datée de l'an 1 et de l'an 4 ; G. DARESSY, « Stèle de l'an III d'Amasis », *RT* 22, 1900, p. 2-3, col. 16-17 ; voir E. EDEL, « Amasis und Nebukadrezar II », *GM* 29, 1978, p. 13, pour la correction des dates. Pour ce monument, voir en dernier lieu : I.A. LADYNIN, « The Elephantine Stela of Amasis: Some Problems and Prospects of Study », *GM* 211, 2006, p. 31-56. La stèle est en cours d'étude à l'Université de Münster par A.I. Blöbaum, *Die*

ressemblance avec le nôtre est assez saisissante donne ainsi : [85] :  . Il faut donc supposer que le  de G. Daressy est une erreur pour *pt* sans qu'il nous soit possible de savoir comment ce mot était exactement écrit [86]. Quoiqu'il en soit, la lecture de la fin : *m ḏʿ n šnjt ʿg ʿḥʿw.sn* : « … comme une bourrasque de grêle qui fait sombrer leurs navires » est confirmée par E. Edel et cette formulation paraît bien proche de notre texte. Dans l'hymne de Médamoud, une graphie en *  pour *šnjt* serait tout à fait adaptée à la disposition des lacunes et des signes conservés dans notre colonne, la hauteur du panicule du *j* expliquant ainsi le décalage et la position du *t* par rapport aux trois traits d'eau. Nous ne connaissons toutefois pas d'autre attestation que la stèle d'Amasis d'un déterminatif en  pour *šnjt*. Il paraît donc raisonnable de ne pas exclure totalement qu'on ait pu avoir ici la pluie *ḥwjt*. L'idée d'une tempête nocturne n'est pas non plus inconnue de la documentation. Elle apparaît ainsi dans des termes différents des nôtres mais déjà associée à un risque de naufrage, dans un passage du *Désespéré* où il est question de la « venue d'une tempête nordique »  dont le double déterminatif montre bien qu'il s'agit, comme dans notre texte d'une phénomène associant vent et précipitations. La tempête semble s'être déclenchée au moment du coucher du soleil (*Rʿ ḥr ʿq*) et avoir eu pour conséquence un naufrage nocturne (*m grḥ*) dans un lac infesté de crocodiles [87]. Il semble que la crainte du désastre, mêlant ténèbres, tempête et naufrage, évoqué par le *Désespéré* avait toujours cours au premier siècle de notre ère.

(c) Pour ce passage la copie d'É. Drioton doit être corrigée en plusieurs points ; il lisait :  . L'examen de la photographie (**fig. 13**) permet de corriger l'ensemble en :  [88]. Concernant cette expression on relèvera, outre le parallélisme partiel avec la formule *ʿg ʿḥʿw* de la Stèle d'Éléphantine (cf. *supra*, n. [b]), une formule, où le phénomène est pris en mauvaise part, apparaissant dans la sagesse du papyrus Insinger (4, 15), copie fin ptolémaïque d'un original remontant sans doute au début de l'époque saïte : « Le vent qui est plus grand que sa juste mesure fait sombrer les navires (*bkj.f nꜣ ḏjw*) » [89]. Naturellement, dans le

historische Stele des Amasis aus Elephantine. Eine neue Edition des Textes (http://www.uni-muenster.de/Philologie/Iaek/fo.html).

85 Les parties pourvues d'une * sont celles où une correction a été suggérée à partir de la traduction, malheureusement sans commentaire, que E. Edel a donné de ce passage : « (Das Gott…) machte den Himmel zu einem Hagelsturm (*ḏʿ n šnjt*), so dass ihre Schiffe kenterten » (E. EDEL, *GM* 29, 1978, p. 17).

86 La photographie de la stèle publiée par P. DER MANUELIAN, *Living in the Past. Studies in Archaism of the Egyptian Twenty-sixth Dynasty*, Londres, New York, 1994, pl. 11 est malheureusement inutilisable et une simple transcription de en , pour tentante qu'elle soit ne correspond pas très bien à l'agencement graphique habituel de ce terme ; peut-être faut-il y voir une de ces nombreuses étrangetés graphiques propres aux monuments royaux de cette période (cf. G. POSENER, « Notes sur la stèle de Naucratis », *ASAE* 34, 1934, p. 142-148 ; voir aussi P. DER MANUELIAN, *op. cit.*, p. 66-100, en part. p. 81-83 ; p. 98-100).

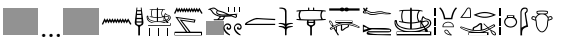
87 R.O. FAULKNER, « The Man Who Was Tired of Life », *JEA* 42, 1956, p. 24, col. 71-75, p. 27, p. 35-36, n. 58 ; O. RENAUD, *Le dialogue du Désespéré avec son âme. Une interprétation littéraire*, *CSEG* 1, 1991, p. 25 ; voir plus récemment la traduction un peu différente de V.A. TOBIN, dans W.K. Simpson *et al.*, *The Literature of Ancient Egypt*, Le Caire, 2003, p. 182.

88 Pour *ʿg(ɔ)*, voir *Wb.* I, 235, 9 ; W*PL*, 184.

89 Nous devons cette référence à J.Fr. Quack. Voir en dernier lieu Fr. HOFFMANN, J. FR. QUACK, *Anthologie der demotischen Literatur*, *EQÄ* 4, 2007, p. 245 (traduction) et p. 361-362 (bibliographie) ; pour la date de cette sagesse, *ibid.*, p. 239.

cas de l'hymne *snḏ-n* de Médamoud l'usage par le dieu lui-même d'une force aussi démesurée et cruelle, sans rien lui enlever de la menace qu'elle représente, n'a pas la même charge morale que dans l'enseignement contemporain où elle sert à stigmatiser la menace que fait peser sur l'homme son éventuelle *hybris* (pour un procédé similaire voir encore, *infra*, col. 13, n. [b]). Un dernier texte doit être cité, malheureusement fragmentaire, mais particulièrement intéressant puisqu'il s'agit d'un hymne *snḏ-n* de Kôm Ombo (cf. note suivante).

(d) La restitution d'É. Drioton *r ʿšɔ.sn* ne peut être maintenue puisqu'il ne pouvait situer le suffixe qu'en haut de la colonne suivante. Pour ce thème du dieu protecteur de la navigation : voir S. SAUNERON, *Esna* V, p. 163, § 8 et p. 168-169, n. l. La lecture *dmj* du gecko remonte au moins au Nouvel Empire et est connue de longue date (voir les exemples regroupés en *Wb*. V, 453-455) mais sa raison d'être n'a été proposée que récemment [90]. Pour l'expression *sɔḥ.f tɔ r dmj*, voir encore *Edfou* I, 22, 12, col. gauche ; *Edfou* VI, 8, 9. On notera donc qu'on retrouve dans cette fin de colonne des parallèles dans les temples tardifs. Il faut mentionner ici l'existence d'un parallèle partiel à notre colonne 8, la troisième colonne de l'hymne *snḏ-n* n° 76 de Kôm Ombo, où on lit [91] :



[…] n ʿḥʿw n(w) grgjw (?) m rsw (?) sʿg(ɔ).f mḥw (?) šd.f qrw nw mɔʿ-jb

« […] les navires des menteurs (?) dans le vent du Sud (?), il fait sombrer les bateaux [92], mais il sauve les embarcations du juste ! ».

Il a été assez souvent souligné le peu de fiabilité de la copie des textes de Kôm Ombo dans la publication de J. DE MORGAN, aussi n'insisterons-nous pas sur ce passage, nous contentant de relever la proximité dans l'esprit – et pour la formule finale dans la lettre – entre ces deux extraits d'hymnes *snḏ-n*.

• Colonne 9

[... 6 c...] (...?)r.f ṯn jn.f n.ṯn ḫnp-kɔ m qrrt.f r tr.f sṯḥn.n.f ɔḫt m rd(w).s sḫnt.f ṯn r ḥɔt Tɔ-mry sbɔq.f ṯn m nfrw<.f>

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] il vous… (?) (a), il apporte pour vous (la crue) qui-emporte-le-taureau (b) depuis sa caverne en son temps ; il a rendu la campagne étincelante de ses plantes vertes (c), il vous fait naviguer en amont jusqu'au Sud de l'Égypte (d), il vous illumine au moyen de <ses> bienfaits (e) ! »

90 D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* 1, Hützel, 2007, p. 278, n. 27 ; il suggère que ce signe a peut-être été utilisé dans le verbe *dmj* « être solidement fixé, solidaire » – verbe qui dans son sens « atteindre, toucher à » a donné le dérivé *dmjt* « hâvre, port » – à partir de l'observation de la capacité du gecko à se « fixer » sur un support.

91 *Ombos* I, n° 76, 3.

92 Nous ne sommes pas parvenus à identifier le terme en question avec certitude. Nous proposons ici, avec de fortes réserves, d'y voir une graphie un peu particulière du navire  (D. JONES, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, Londres, New York, 1988, p. 139, mais on voit là que le sens de ce terme est sujet à caution…). On pourrait aussi y voir un *hapax* fondé sur l'une des valeurs phonétique du signe  (*Val.Phon.*, p. 409, n° 291 *sqq*.) en particulier sur *ɔtp* (voir alors *ɔtpw[t] Wb*. I, 24, 4-9 « chargement d'un navire, cargaison) ou sur *wḏb* (*Wb*. I, 409, 2) « rives, terres riveraines ».

NOTES

(a) É. Drioton traduit le début de la colonne par « pour vous porter » (*r fꜣj ṯn*). On notera pourtant qu'on a ensuite dans la colonne : *jn.f n.ṯn* et *sḫnt.f ṯn*, et il paraît possible qu'on ait ici le même genre de construction et que le  soit ici (comme un peu plus bas) à lire simplement comme le suffixe *f*. À observer les photographies, il nous semble que les restes de l'oiseau qui occupent le haut de la colonne ont de fortes chances d'être ceux d'un vautour  , devant les pattes duquel a été gravé un signe qui est peut-être plutôt un qu'un comme le lisait É. Drioton. De quel verbe  pourrait-il bien être le vestige ? Nous ne sommes parvenus à aucune solution satisfaisante en la matière. On pourrait songer à *nrj* « garder, surveiller » [93] qui ne serait pas déplacé dans un contexte où l'on rappelle aux hommes la sollicitude du dieu à leur égard mais, outre qu'on voit mal ce que vient faire dans la graphie d'un tel verbe et qu'on attendrait de plus un déterminatif (en général) et non un *r* final, il faut noter que les termes en *nr*, lorsqu'ils emploient le vautour sont en général écrits :  (voir les exemples regroupés au *Wb*. II, 277-278) et non en un hypothétique *.

On notera ici la présence de la deuxième personne du pluriel dans cette seule colonne de l'hymne. Elle renvoie peut-être aux ensembles évoqués dans la colonne 1, « [les hommes (?)], les dieux, les *akhous*, les morts *et caetera* da[ns] le pays tout entier » (cf. *supra*, col. 1, n. [c]) ou, plus probablement, à certains d'entre eux dont le nom a pu être repris dans la lacune du haut de la colonne. Intervenant ici à mi-parcours, ce « vous », quoiqu'il induise une rupture de style, a certainement pour vocation de rappeler la dimension invocatoire de l'ensemble du texte. La deuxième personne du pluriel, sans être fréquente, n'est pas absente du corpus des hymnes *snḏ-n*. On la retrouve ainsi sur la porte ptolémaïque du temple de Mout à Karnak, à Edfou, à Esna et à Kôm Ombo [94]. Voir encore à ce sujet, *infra*, **4.1**.

(b) Cette crue *ḫnp-kꜣ* pose un problème de traduction et d'interprétation [95]. Ce terme désigne une crue assez violente comme l'indique l'usage du verbe *ḫnp* (*Wb*. III, 290, 5-11), mais l'expression paraît presque toujours employée de manière positive [96]. Nous n'en connaissons pas d'attestation antérieure à l'époque ptolémaïque [97] où elle vient s'ajouter à une formulation plus

93 *Wb*. II, 278, 15-17 ; W*PL*, 525.

94 *Porte de Mout*, pl. 12 ; *Edfou* VIII, 153, 7 à 10 ; *Esna* III, n^os^ 277 + 366 + 355, § 7, 10, 13-14, 20-24, 28, 31 ; *Ombos* I, n° 107, l. 5-6.

95 *Wb*. III, 291, 4 ; *LGG* 5, 751a ; P. Wilson (W*PL*, 733) le transcrit ainsi simplement *ḫnp* tenant donc le signe  pour un déterminatif. Le *LGG*, qui traduit : « Der zupackende Stier », le transcrit pourtant *ḫnp-kꜣ* ; ce type de construction paraît toutefois difficile à rendre de la sorte.

96 Seule possible exception, l'épithète de Sobek-Rê à Kôm Ombo (*Ombos* I, n° 60, 6) : *ḫnp-kꜣ ḥʿpj nḏs ḫr st-ḥr.f* que Ph. Derchain traduit ainsi : « Crue violente ou médiocre, à son choix (…) » (Ph. DERCHAIN *et al*., « Portrait d'un divin crocodile où l'originalité d'un écrivain du temps de Domitien », dans Fr. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, *BdE* 135, 2002, p. 89). Il ne fait aucun doute que *ḥʿpj nḏs* est un phénomène néfaste et redouté (J. VANDIER, *La famine*, p. 70-71) et le balancement de la formule incite donc à conclure que, au moins dans ce cas précis, *ḫnp-kꜣ* a son sens premier de trop forte crue.

97 On le trouve ainsi, du Nord au Sud, à Dendara (*Dendara* I, 56, 5 ; IV, 21, 2 ; 237, 7 ; V, 99, 6 ; VII, 70, 12 ; *Dend.Mam*., 196, 3) ; à Médamoud (n° 343) ; à Karnak sur la Porte d'Évergète (*Porte d'Évergète*, pl. 36 [g.], pl. 38 [dr.]), sur le II^e^ Pylône (*Urk*. VIII, n° 143, 8 ; É. DRIOTON, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le Deuxième Pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1944, p. 147-148, p. 151, n. o) et dans le temple d'Opet (C. DE WIT, *Les inscriptions*

anciennement connue : *jṯ-(n)-kɔ(w)* « (crue) qui saisit le(s) taureau(x) », elle aussi intrinsèquement violente et elle aussi souvent présentée comme un phénomène faste [98].

(c) Pour cette graphie  de *sṯḥn*, voir D. KURTH, « Zu  in medizinischen Texten », *GM* 111, 1989, p. 81-83 ; on ajoutera aux exemples cités là, *Médamoud*, n° 316, où une « belle campagne » (*sḫt nfrt*) est décrite comme  *ṯḥnt m prwt.s nb(t)* « rendue étincelante par toutes ses semences » ; ici, ce sont les « plantes vertes »  *rwd* (*Wb*. II, 463, 8-10 ; W*PL*, 595) qui jouent ce rôle ; voir en dernier lieu Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I, p. 45, n. 171.

(d) É. Drioton, ne tenant pas compte de la graphie du verbe *sḫnt* :  traduit par « faire éminer » (*Wb*. IV, 255, 6-17) plutôt que par « faire naviguer (faire voile) vers l'amont » (*Wb*. IV, 256, 12-16) et interprète *r-ḥɔt* comme la préposition signifiant « devant ». L'examen des graphies des deux verbes fournies par le *Wörterbuch* (voir aussi W*PL*, 908) nous conduit à penser qu'il faut privilégier le second *sḫnt*, et comprendre que le dieu est ici assimilé au vent du Nord et que nous avons un rappel de la thématique du dieu comme maître de la navigation déjà développée dans la colonne précédente. On comparera à une épithète attestée dans le défilé de génies économiques, dans une même ambiance « nilotique » donc, sur la Porte d'Évergète où Khonsou est semble-t-il présenté comme celui qui *sḫnt mḥyt* « qui fait naviguer vers le Sud le vent du Nord » [99]. Il n'est pas impossible que l'allusion elliptique de notre texte au vent du Nord en relation avec la crue ait aussi quelque chose à voir avec le bon déroulement de cette dernière. On se souviendra ainsi qu'à Dendara, Hathor est louée comme celle qui fait venir la bonne crue et qui crée à sa suite le vent du Nord afin qu'il en retarde l'écoulement dans la mer : « Tu entraînes vers l'aval la crue à sa saison, – une crue convenable, exempte de toute catastrophe –, pour faire qu'elle se répande sur les deux pays ; tu fais que le ciel produise le vent du Nord, à la période suivante, afin de faire refluer l'inondation vers l'amont et d'empêcher que les vagues marines ne l'engloutissent (trop tôt) » [100]. Il est intéressant de noter que le terme que S. Sauneron rend dans sa belle traduction par « faire refluer » est précisément *sḫnt* :  . L'expression *ḥɔt Tɜ-mry* ne nous est pas connue en tant que telle, mais elle n'est pas sans rappeler la désignation tardive du nome d'Éléphantine : *ḥɔt-spɔwt* [101].

(e) Pour *sbɔq*, voir : *Wb*. IV, 86, 16-87, 5 ; W*PL*, 816-817 et diverses épithètes construites autour de ce verbe en *LGG* 6, 245a-246a ; voir aussi avec *bɔq* seul : *LGG* 2, 774b-745b. Au vu du contexte, il semble que ce sens de « bienfaits » (*Wb*. II, 259, 20-23) est à privilégier pour *nfrw* sur celui, plus général, de « beautés » ou « perfections ». Nous restaurons ici le suffixe de

du temple d'Opet, *BiÆg* 11, p. 36, p. 109, p. 240, 254) ; à Edfou (*Edfou* VII, 69, 8 ; VIII, 154, 12 dans l'hymne *snḏ-n*, comme incarnation du dieu : *ntf ḫnp kɔ […]*) ; à Kôm Ombo (*Ombos* I, n°s 39 et 60, 6 [cf. *supra*]) ; à Philae (H. JUNKER, *Der Grosse Pylon*, p. 160, 1, p. 195, 5 ; H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus*, p. 171, 10).

98 *Wb*. I, 150, 3 ; W*PL*, 125. On ne citera pour illustrer cet aspect faste de la crue comme *jṯ-(n)-kɔ(w)* que la plus ancienne attestation du phénomène dans un passage de la stèle de la crue de l'an 6 de Taharqa, où la grande crue, don du dieu Amon et *bjɔt* « signe merveilleux », est désignée de la sorte : *ḥ'pj m jṯ-kɔw* (M.F.L. MACADAM, *The Temples of Kawa* I, p. 25, l. 11[K], p. 27, p. 30, n. 31, II, pl. 9-10, l. 11).

99 L*GG* 6, 574b ; *Porte d'Évergète*, pl. 57 [g].

100 Traduction de S. SAUNERON, « Une page de géographie physique : le cycle agricole égyptien », *BIFAO* 60, 1960, p. 11-17.

101 *Wb*. III, 20, 4 ; G*DG* 4, 16.

la troisième personne du singulier par comparaison avec la construction de bon nombre des épithètes recensées par le *LGG* (*loc. cit.*). On relèvera en particulier une épithète proche et intéressante à propos d'Horus d'Edfou dans une scène de libation et offrandes : *bȝq tȝ m nfrw.f* « qui illumine la terre de ses bienfaits », car le don du dieu au roi est : *dj.j n.k ḫnp-kȝ ḥr ḫȝḫ r ḫy[w].k* : « je te donne la crue qui-emporte-le-taureau se hâtant vers tes hautes terres » [102]. Il apparaît donc qu'il existe peut-être une relation, même s'il est difficile de se fonder sur deux occurrences seulement et s'il est impossible d'en définir les mécanismes, entre la crue *ḫnp-kȝ* et *(s)bȝq*. Seule une étude plus serrée des contextes d'apparition de *(s)bȝq*, et peut-être de *nfrw*, permettrait d'y voir plus clair en la matière.

• Colonne 10

[... 6 c...] nṯr ʿȝ nb nrw wsr pḥty sdd tȝwy nwr wȝḏ-wr hmhm ḏwy n ḥryt.f sqnd.n.f pt sḫnn.n.f tȝ ḥtp.sn m ḥtp.f

« [*Ayez crainte de… (car il est ?)*] le dieu grand (a), maître de crainte, à la forte puissance, du fait de la terreur duquel tremblent les Deux-terres, roule (b) la mer et grondent les deux montagnes (d) ; il a mis le ciel en rage et la terre en désordre, (mais) ils s'apaisent quand il s'apaise (e) ! »

NOTES

(a) Nous maintenons ici la lecture d'É. Drioton, car l'examen de la photographie (**fig. 14**) ne permet en rien de l'améliorer. Le signe situé à droite du  est totalement illisible et on a plutôt l'impression d'avoir affaire à une irrégularité de la pierre qu'aux vestiges d'un hiéroglyphe. Il est possible qu'un *ntf* (*supra*, col. 5) ou *ntf pw* (*supra*, col. 6) ait précédé immédiatement le *nṯr ʿȝ* [103]. Noter toutefois qu'il n'y en a aucun dans le second hymne *snḏ-n* de Médamoud, l'expression : *snḏ-n Jmn* est directement suivie des épithètes du dieu [104].

(b) É. Drioton lisait ici ce groupe comme  ? et traduisait, suivi sur ce point par A. Barucq, Fr. Daumas : « est ivre » [105]. La lecture  *nwr* (*Wb*. II, 222, 8-223, 2 ; W*PL*, 498) nous paraît préférable au vu de la photographie (**fig. 15**), car si le est douteux, le poisson  qui intervient dans la graphie ce verbe est parfaitement visible [106]. La paire *sdȝ-sd(ȝ)d(ȝ)* [107] / *nwr* est très anciennement et très bien attestée [108]. À époque tardive, on la retrouve encore à Kôm Ombo, où

102 *Edfou* VII, 69, 17 ; 69, 8 ; D. KURTH *et al*., *Edfou VII*, Wiesbaden, 2004, p. 117-118.

103 Ainsi : *Esna* III, n° 277, 21 § 3 : *snḏ-n Ḫnm (…) ntf nṯr ʿȝ*.

104 *Médamoud*, n° 35, 5-10.

105 *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, p. 474 ; *nwḥ* : *Wb*. II, 224, 3-6.

106 Cette graphie  n'est pas la plus fréquente à époque tardive où on relève la plupart du temps l'emploi du signe de l'herminette *nw*, présent dans l'écriture de ce verbe depuis Pépy II (*e.g. Pyr*., § 581b :  T/P/M *vs* N) comme on peut le voir sur le II[e] pylône de Karnak : (*Urk*. VIII, n° 138b), à Edfou : (*Edfou* IV, 285, 6) ou à Dendara : (*Dendara* X, 192, 5).

107 Pour cette graphie de *sd(ȝ)d(ȝ)*, voir D. MEEKS, *Les architraves du temple d'Esna. Paléographie*, *PalHiér* 1, 2004, p. 88, § 328.

108 Voir *e. g. Pyr*, § 143a : *ms.k Ḥr m rn.f nwrw n.f tȝ <ms.k Stš m rn.f> sdȝw n.f pt* (K. SETHE, *Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten* I, Glückstadt, Hambourg, [1935], p. 16, p. 28-29) ou encore dans

Sobek-Rê est décrit comme : *nb nrw ꜥ3 sdȝdȝ nb jnmw nwr.tw n mȝȝ.f* « maître de la crainte, grand de tremblement, maître des couleurs, à la vue duquel on tremble » [109].

(d) La graphie  nous paraît insister trop fortement sur la dualité pour seulement considérer qu'on a là une de ces confusions « courantes » à époque tardive entre le duel et le pluriel recensées par le *Wörterbuch* (*Wb*. V, 544, 17 ; voir aussi V, 543 graphies de *D. im Plural*]). La plupart des exemples cités ici par le dictionnaire de Berlin ne montrent qu'une duplication du signe  et de son complément phonétique , les déterminatifs indiquant bien quant à eux la pluralité :  , , , [110]. Deux exemples présentent une configuration proche de la nôtre :  et mais dans ces deux cas une traduction par le duel « les deux montagnes », sans être la plus attendue, paraît tout à fait possible, si l'on veut bien prendre en compte le contexte du paysage de la vallée du Nil qui sert de référent naturel à ces descriptions [111]. À chaque fois, la possibilité qu'on se réfère aux barrières rocheuses qui forment, au moins théoriquement, les confins orientaux et occidentaux de la zone habitable nous semble devoir être prise en compte ; c'est d'autant plus le cas dans notre passage où le grondement des « deux montagnes » vient répondre au tremblement des « Deux-Terres ». Mieux encore, dans la série des épithètes divines mettant en scène la montagne dans tous ses nombres *ḏw*, *ḏwy* et *ḏww*, regroupée au *LGG* 7, 608b-609c, trois d'entre elles, qui emploient le duel *ḏwy*, sont aussi en relation directe avec le grondement *hmhm(t)* : *ȝm wr hmhm(t)* <*ḥr*> *ḏwy* () « lion au vénérable grondement <sur> les Deux montagnes », *mȝj ḥsȝ-ḥr hmhmt.f ḥr pḫr ḏwy m nḫt.f* « lion à la face féroce dont le grondement fait dans sa puissance le tour des Deux montagnes » et enfin *kȝ hmhm ḏwy* « Taureau grondant des Deux montagnes » [112]. Il ne nous paraît pas indifférent de relever que ces trois témoignages d'une relation *hmhm(t) / ḏwy* sont tardifs (fin d'époque Perse-début ptolémaïque pour le p.MMA 35.9.21 ; Domitien et Antonin à Esna) et, surtout, qu'il s'agit dans les trois cas d'évoquer une incarnation animale de la divinité, thème que précisément notre hymne va, en guise de conclusion, développer longuement dans les quatre colonnes suivantes.

---

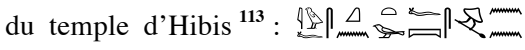
le *Livre des Portes* (E. HORNUNG, A. BRODBECK, E. STAEHELIN, *Das Buch von den Pforten des Jenseits*, *ÆgHelv* 7, 1979, p. 87) où deux gardiens de la troisième porte sont respectivement nommés : *Nwr-tȝ* et *Sdȝ-tȝ*.

109 *Kôm Ombo* I, nº 176, 2.

110 Respectivement : S. SAUNERON, *Rituel de l'Embaumement*, Le Caire, 1952, p. 27 = p.Boulaq III, 8, 4 ; P. BARGUET, *La Stèle de la famine à Séhel*, *BdE* 24, 1953, pl. IV, 11 ; G. GOYON, « Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos 2248 d'Ismaïlia », *Kêmi* 6, 1936, p. 7 ; *Edfou* II, 13, col. 7.

111 Le premier cas est le *Décret pour Neskhons* (W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques nº 58001-58036*, p. 177 = p.Caire CG 58032, III, 39) où on lit : « (Amon-Rê-roi-des-dieux) maître du ciel, de la terre, de l'eau et des (deux) montagnes » ; le second est un génie économique d'un défilé de Kôm Ombo (*Ombos* I, nº 99), dont on dit : « tous les produits des carrières et des (deux) montagnes sont à toi ». Voir plus tardivement : D. MENDEL, *Die Kosmogonischen Inschriften*, p. 37 ; pl. 3, col. 11 où Amon-Rê est : « maître du ciel, de la terre, de la *douat*, de l'eau et des (deux ?) montagnes » ().

112 Respectivement dans une litanie à Khnoum d'Esna (*Esna* III, nº 225, 27 § 85 ; le dieu est aussi *nb ḏwy* au § 84 ; voir *Esna* VIII, p. 20), dans un autre hymne à Khnoum d'Esna (*Esna* III, p. 159, nº 262, 21 § 11 ; voir S. SAUNERON, *Esna* V, p. 369, qui traduit un peu différemment) et, enfin, dans une invocation à Osiris (J.-Cl. GOYON, *Le Papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês (P.MMA 35.9.21)*, New York, 1999, p. 45, 16, 2, pl. 15-15a.

(e) Cette expression est certainement le témoignage le plus évident de la connaissance qu'avait le rédacteur de notre hymne de ce qu'on pourrait désigner comme corpus théologique thébain tardif. On trouve ainsi une formule très proche sous Darius I^er^ dans un des hymnes à Amon du temple d'Hibis [113] :  *jw.f sqnd.f pt sḫnn.f wꜣḏ-wr ḥtp.sn m ḥtp.f* : « il met en rage le ciel, il met en désordre la mer, (mais) ils s'apaisent quand il s'apaise ». Plus anciennement encore, ce texte a dû – sous cette forme exacte ou pas – être inscrit dans la « salle des dix *baou* d'Amon » de l'édifice de Taharqa « du lac » à Karnak. Cette formule apparaît en effet à Hibis dans une description qui correspond à celle d'Amon comme *ba* de Chou chez Taharqa, la partie qui nous intéresse ayant malheureusement complètement disparu dans la version de Karnak [114]. L'auteur de l'hymne de *Médamoud* n° 343 avait donc sans doute une bonne connaissance de ces textes appartenant au complexe théologique de Djémê [115]. La raison pour laquelle il en a extrait et transformé cette formule concernant la puissance aérienne tempétueuse d'Amon en tant que *ba* de Chou pour l'insérer dans un hymne *snḏ-n* se comprend aisément au vu du contexte, mais il est difficile de savoir si la présence d'une seule formule isolée et re-contextualisée de la sorte suffit à faire d'Amon-Rê le récipiendaire de notre hymne.

• Colonne 11

[... 6 c...] bjk qn ʿpr dmꜣty tw.f m ḥꜣtyw mw.f m ṯrw ḥtp jb.f ḥr qnw.sn ng.f šnbt sr.f mjswt sḫ.f prw-ḏꜣy

« [*Ayez crainte de… (car il est ?)*] le faucon vaillant, pourvu de ses deux ailes (a), dont les pains sont les cœurs et dont l'eau est le sang, dont le cœur se satisfait de la fumée de leurs graisses (b) ; il tranche la gorge, il déchiquette les foies et il frappe les *prw-ḏꜣy* (?) (c) ! »

NOTES

(a) Même remarque que pour la colonne précédente, n. (a), concernant la présence éventuelle de *ntf / ntf pw* avant l'épithète. On corrigera légèrement la lecture d'É. Drioton et, à partir de ce qu'on peut voir sur la photographie (**fig. 16**), on restituera :  . Pour *bjk qn*, voir *LGG* 2, 772a ; l'occurrence d'Edfou citée là (*Edfou* I, 270, 13) est fort intéressante par son contexte. Il s'agit d'une scène d'offrande de l'onguent à un Khonsou hiéracocéphale (*Edfou* IX, pl. 28b) qui y est désigné comme *bjk qn* « faucon vaillant ». On relèvera que ce dieu est en fait décrit là comme un être composite : à la fois « lion au grand grondement » (*mꜣj ʿꜣ hmhm* : *Edfou* I, 270, 12-13) et « faucon vaillant », association reprise dans la colonne marginale où il

113 N. DE G. DAVIES, *Hibis* III, New York, 1953, pl. 31, reg. méd., col. 38-39. Ce parallèle avait déjà été repéré par K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, *APAW* 4, 1929, p. 97, n. 7 ; voir en dernier lieu D. KLOTZ, *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, *YES* 6, 2006, p. 59-61, p. 223.

114 R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Providence, Londres, 1979, p. 75-76, pl. 43-44 (28 [2-3]). On notera que ces dix *baou* d'Amon ont aussi été peints sous Ptolémée Évergète II dans les cryptes du temple d'Opet (Cl. TRAUNECKER, *LÄ* III, col. 823, n. 17).

115 En relation, entre autres, avec la régénération des statues et la reconstitution de la puissance divine : Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, col. 825-826 ; *id.*, « Cryptes connues et inconnues des temples tardifs », *BSFE* 129, 1994, p. 40-42 ; R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 78-79, p. 81-86.

est en même temps « Mahes vaillant » (*mɜj-ḥsɔ qn* : *Edfou* I, 270, 15) et « Horus au grand bras dans Edfou » (*Ḥr-ʿɔ-ʿ-m-Bḥdt* : *ibid.*). À cette étroite association du rapace et du fauve, que nous retrouverons d'ailleurs dans la dernière colonne de notre hymne (cf. *infra*, col. 14, en part. n. 160), il faut ajouter la coloration « thébaine » de cette scène d'Edfou ; outre la présence de Khonsou, on relèvera le fait que ce que donne ce Khonsou « faucon-lion » au roi c'est « la puissance de Montou pour tes deux bras » (*dj.j n.k pḥty n Mnṯ(w) r ḫpšwy.k* : *Edfou* I, 270, 14). Dans notre texte, l'épithète suivante *ʿpr dmɜty* est plus souvent attestée, en particulier à Edfou, pour décrire un faucon [116]. L'attestation la plus intéressante se situe à Kôm Ombo dans un contexte de carnage qui n'est pas sans rapport avec le nôtre [117]. Dans cette « monographie », Chou vient en aide à Rê dans le combat contre ses ennemis et s'incarne, dans l'ordre d'apparition, en un faucon, un taureau, un crocodile et un lion, avant que le texte ne revienne plus en détail sur ses actions en tant que faucon et crocodile, formes principales d'Haroëris et Sobek-Rê [118]. Il ne fait guère de doute que les quatre dernières colonnes de notre hymne développent le même « tétramorphe », à la nuance près que le saurien a été remplacé à Médamoud par un serpent.

(b) Cet ensemble ternaire : pain-cœur, eau-sang et fumée des graisses représente certainement les éléments essentiels de l'offrande, et spécifiquement d'une offrande destinée à une divinité carnivore. Bien que nous ne connaissions pas d'autre attestation des deux premières de ces formules, on peut les comparer à d'autres expressions mieux attestées. En ce qui concerne l'équivalence entre le pain et les cœurs, on peut songer aux épithètes : *ʿnḫ-m-ḥɔtjw* « Celui-qui-vit-des-cœurs » (*LGG* 1, 154a) ou *wnm-ḥɔtjw* « Celui-qui-mange-les-cœurs » (*LGG* 1, 408b) dans la mesure où le pain est la nourriture par excellence, au même titre que l'eau est la première de toutes les boissons. Si l'épithète *wnm-ḥɔtjw* n'est connue que par une attestation à Edfou où elle sert de désignation à un génie protecteur, la première en revanche est beaucoup mieux attestée et remonte aux *Textes des Sarcophages*. Parmi les attestations d'époque tardive, elle apparaît une fois à Dendara et à Edfou où elle sert à décrire Horus d'Edfou et une fois comme épithète d'un lion-gargouille ; dans tous ces cas de figure, ces textes entretiennent manifestement des relations avec le nôtre [119]. L'image qui s'en dégage donne le sentiment d'une

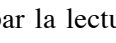
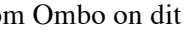
116 W*PL*, 1195 ; *LGG* 2, 103b ; D. KURTH *et al*., *Edfou VII*, p. 13, n. 7.

117 *Ombos* I, nº 167, 11 ; A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, *BdE* 47, 1973, p. 108 [texte C] et suivantes pour le commentaire.

118 *Ibid*., p. 116, n. ax.

119 *Dendara* IV, 62, 15 où Horus d'Edfou est décrit comme : *mɜj ʿɔ pḥty ʿḫm sš ʿgɔwt ʿnḫ m ḥɔtjw ḥʿʿ m smɔ* : « lion à la grande puissance, faucon aux serres ouvertes, qui vit des cœurs, qui se réjouit du massacre » (cf. S. CAUVILLE, *Dendara IV. Traduction*, *OLA* 101, 2001, p. 126-127) ; séquence très proche en *Edfou* II, 65, 16 *mɜj ʿɔ pḥty ʿḫm sš ḏnḥw ʿnḫ m ḥɔtjw ḥʿ(ʿ) m smɔ* : « lion à la grande puissance, faucon aux ailes ouvertes, qui vit des cœurs, qui se réjouit du massacre », à laquelle est toutefois ajouté un intéressant complément : *ḥtp jb.f ḥr srq* « dont le cœur se satisfait à découper » (voir n. [c]). On voit bien dans ces deux exemples que le lion et le faucon sont mêlés à travers leurs caractéristiques les plus carnassières (pour ce texte voir encore, *infra*, n. 160). C'est toujours le cas en *Edfou* IV, 286, 3-6, et même si le lion – nous sommes dans le texte d'un lion-gargouille – se taille la part qui lui revient, le faucon n'en est pas absent ; la gargouille est ainsi *qn gɔbty sḫb ṯrw* « celui aux fortes pattes, qui boit le sang » puis un peu plus loin *dm ʿgɔwt nḥd ṯswt srq ḫwt ʿnḫ m ḥɔtjw* « celui aux griffes tranchantes, aux dents aiguës, qui déchire les ventres et qui vit des cœurs » et, enfin, *mɜj nʿš r-gs gmḥs [dj] swt.f ḫr Sɔb-šwty* « lion furieux à côté du rapace, qui

étroite corrélation entre les capacités du faucon et celles du lion. En ce qui concerne la deuxième moitié de la formule, on verra pour *ṯrw LGG* 7, 478b-c et W*PL*, 1169 qui recensent les occurrences de diverses expressions employant *ṯrw* pour évoquer l'acte de « boire » ou « manger » le sang [120]. Si par leurs contextes d'apparition ces épithètes peuvent, une fois encore, concerner aussi bien le faucon que le lion, on notera cependant que, les rapaces étant réputés pour ne pratiquement jamais boire d'eau, se contentant de l'humidité contenue dans leurs proies, on voit que, derrière la louange divine, c'est bien, dans l'établissement d'une équivalence entre le sang et l'eau, une description précise du comportement d'un rapace à laquelle nous avons affaire ici.

(c) Nous avons ici un second ensemble ternaire qui décrit des actions violentes dans une formulation qui n'est malheureusement pas toujours des plus claires. Le premier problème est posé par la lecture du verbe écrit  *sr* (**fig. 17**) et qu'É. Drioton traduisait par « enlever » (sans doute *srwj Wb*. IV, 193, 9-12). On pourrait considérer que *sr* est ici une erreur pour *srq* ; la présence d'un trait (Z1) à côté du *r* est en effet surprenante et on serait tenté d'y voir une erreur de gravure pour un . Le verbe *srq* « déchirer » [121] est parfois employé dans des contextes fort proches du nôtre : ainsi en *Edfou* II, 55, 3 où Horus *srq jbw* « déchire les cœurs » [122]. Nous avons toutefois préféré une solution qui n'oblige pas à corriger le texte. Dans l'hymne à Sobek-Rê du pylône de Kôm Ombo on dit du dieu crocodile que :  *km.f sr {t} m ds* « Sa queue lacère comme un couteau » et nous aurions donc à Médamoud la deuxième attestation hiéroglyphique de ce verbe connu par la suite en démotique et en copte [123]. La dernière action du dieu, exprimée par le verbe *sḫ* [124] porte sur un objet difficile à identifier. Le dernier mot de la colonne (**fig. 18**), jugé intraduisible par A. Barucq et Fr. Daumas, avait toutefois été traduit par É. Drioton par « drogues » ; il y voyait donc sans doute une graphie de *pḫrwt* ce qui ne semble pas très satisfaisant, ni d'un point de vue graphique, ni du point de vue du sens [125]. La photo-

donne sa viande à Celui-au-plumage-bigarré » (cf. pour les détails de la traduction C. DE WIT, « Les inscriptions des lions-gargouilles du temple d'Edfou », *CdE* 29, 1954, p. 44). Pour diverses expressions violentes du lion en chasse, voir Chr. THIERS, « Observations zoologiques et éthologiques du lion dans les textes des gargouilles du temple d'Edfou », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus. Festschrift D. Kurth zum 65. Geburtstag*, *Ægyptiaca Hamburgensia* 1, 2008, p. 259-260.

120 Voir aussi *LGG* 6, 381c-382a pour des épithètes semblables construite avec *snf(w)*.

121 *Wb*. IV, 204, 11-13 ; W*PL*, 887-888.

122 Voir aussi *Edfou* II, 65, 16, *supra*, n. 119.

123 *Ombos* I, n° 60, 9 ; traduction de Ph. DERCHAIN *et al*., dans Fr. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité*, p. 90, n. 126 ; p. 98 ; ce verbe en démotique comme en copte possède des sens en relation avec la répartition, la distribution, tous sens qui sont probablement déjà présents dans la double détermination en : qui apparaît à Médamoud, c'est pourquoi nous avons préféré le rendre par « déchiqueter ». En ce qui concerne le foie *mjst* (*Wb*. II, 44, 11-14), noter un passage d'Edfou dont la tonalité générale n'est pas sans rappeler notre texte (*Edfou* V, 152, 6-7) : *sjꜣ wr snḏ ḥm šps spd ḫnwt wšʿ mjst m smꜣy-nbḏ sʿm ṯrw n šntyw.f* : « faucon-*sia* grand de terreur, faucon-*âkhem* auguste, aux serres pointues, qui mâche le foie de l'associé-de-*Nébedj* (*i. e*. Seth), qui avale le sang de ses ennemis ».

124 *Wb* III, 466, 13-467, 13 ; W*PL*, 897.

125 A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 474, n. o ; É. DRIOTON, *Rapport (1926)*, p. 40, n. 1 : « il triture des drogues » ; pour É. Drioton, le lien se faisant avec le reste du texte parce qu'il s'agit de « drogues magiques où les substances tirées du corps humain entraient en composition ». L'idée peut être ingénieuse mais on voit mal ce que le

graphie (**fig. 18**) montre que le mot ne doit pas être rendu par :  mais qu'il faut bien distinguer le premier des trois signes verticaux des deux suivants qui sont sans doute des mal gravés. On aurait donc éventuellement un mot composé *prw-…y*. Si l'on voit dans le premier signe vertical un , on comparera avec : *pr-ḏ3j(t)*, partie, malheureusement non-identifiée, du corps animal qui apparaît à proximité des côtes et du foie dans l'*Onomasticon Golénischeff* [126]. Le même terme – ainsi qu'une forme simple en *ḏ3j(t)* – apparaît à de nombreuses reprises dans les *Décrets oraculaires amulétiques* [127] où cette partie du corps est protégée par les dieux et, là encore, elle se trouve à proximité du foie et des poumons. Malgré les près de mille ans d'intervalle qui séparent ces sources de notre hymne, il est tentant de considérer que cette association du foie et de ces mystérieux *prw-ḏ3y* à Médamoud a quelque chose à voir avec celle qui apparaît dans ces formules caractéristiques de la magie oraculaire thébaine du début du I^er^ millénaire avant notre ère [128].

• Colonne 12

[... 6 c... ṯw]n.f wd r.f wr-jb pw mn ṯbty dbdb.f ʿḥ3w mnḥ qn dbwy.f m bj3 r nḫnḫ n3 pḥw s(w) nbw

« [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] il [donne un coup] de corne à celui qui (se) lance contre lui (a) ; c'est un cœur puissant, à la ferme assise quand il met en pièces les combattants (b), un jeune taureau de combat vaillant (c) dont les cornes sont de fer pour lacérer tous ceux qui l'attaquent (d) ! »

NOTES

(a) Les traces en haut de la colonne 12 (**fig. 19**) montrent clairement plus de choses que ce qu'avait donne É. Drioton. Sur la base des restes visibles, nous proposons de restituer le verbe *ṯwn* :  [129]. Ce verbe paraît parfaitement bien adapté à ce passage dans la mesure où il est particulièrement lié à la sphère taurine comme le montre l'existence du « taureau de combat » *ṯwnw* ou de « l'arène » *mṯwn* [130]. L'idée paraît être exprimée avec un vocabulaire un peu différent dans la monographie 167 de Kôm Ombo : *ṯwn jw3yt nt th sw* : « Celui qui donne un coup de corne à la poitrine de celui qui l'attaque » [131], pour décrire Chou comme taureau luttant contre les ennemis de Rê. On rappellera que dans ce texte, que nous avons déjà rencontré à

dieu loué ici comme un faucon violent et carnassier pourrait entretenir comme relation avec la préparation de tels remèdes. On verra une graphie plus « classique » de *pḫrwt* à la colonne 13 :  .

126 *Wb*. I, 518, 10 ; A. H. GARDINER, *AEO* I, pl. 13a-13, G 7, 11 et II, p. 244*-245*.

127 I.E.S. EDWARDS, *HPBM* IV, p. 37, n. 18, p. 122, *s.v. pr-ḏ3j* et p. 127 *s.v. ḏ3j*.

128 Ce d'autant plus qu'une pratique oraculaire semble attestée à Médamoud à époque romaine : É. DRIOTON, *Rapport (1925)*, p. 6, p. 42-45. Une autre possibilité serait de voir dans le signe médian un :  ; toutefois aucune des valeurs connues pour ce signe (*Val.Phon*., p. 394, n^os^ 1, 3, 5 et 9 ; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* 1, p. 301, Nr. 1) ne nous a permis de donner un sens au groupe :  .

129 *Wb*. V, 359, 11-12 ; W*PL*, 1161.

130 *Wb*. V, 359, 13 ; *LGG* 7, 461a (*ṯwnw*) ; *Wb*. II, 175, 12-13 ; W*PL*, 427-428 (*mṯwn*).

131 *Ombos* I, n° 167, 12 ; A. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, p. 108, n. 4-5, p. 115, n. ao.

propos du faucon (*supra*, col. 11, n. [a]), on retrouve le même « tétramorphe » que dans les quatre dernières colonnes de *Médamoud* n° 343.

(b) D'après le *LGG* (2, 426a), l'épithète *wr-jb* remonte au moins au Moyen Empire puisqu'elle apparaît dans un passage des *Textes des Sarcophages* où elle sert à désigner Osiris. Elle n'est plus attestée ensuite avant l'époque ptolémaïque quand on la retrouve une fois à Dendara et une fois Edfou. Cette dernière occurrence est intéressante à plusieurs points de vue. Il s'agit en effet de la même construction *wr-jb pw* et, si elle sert à décrire un lion, elle est employée, comme ici, en relation avec le combat : *wr-jb pw spr.n.f ʿšɔwt* : « c'est un cœur puissant quand il rejoint la mêlée (litt. la multitude) » [132]. Une des occurrences de l'épithète *mn ṯbty* (*LGG* 3, 284a) nous conduit dans les mêmes zones de la louange divine puisque dans une scène d'offrande de viande rôtie, Horus d'Edfou est désigné comme :  *kɔ sɔ kɔ mn ṯbty ḥr mṯwn* « Taureau fils de Taureau à la ferme assise dans l'arène » [133]. Nous interprétons assez différemment d'É. Drioton la suite de ce passage qu'il lisait : « ses cornes combattent des multitudes » ; en fait ce passage, situé à la jointure de deux blocs, a été endommagé et, à l'observation (**fig. 20**), le signe qu'É. Drioton lisait  et traduisait par « multitude » paraît bien être un « fantôme » créé par un éclat ayant emporté ce qui semble être un . Ceci implique que nous avons en  un seul mot dans lequel nous avons reconnu *ʿḥɔw* : « combattants » [134]. Dès lors, il nous fallait comprendre autrement que comme *ʿbwy.fy* « ses deux cornes ». La corne seule ayant la valeur *db* [135], il ne paraît pas déraisonnable de supposer à  celle de *dbdb* où nous reconnaîtrons le verbe enregistré au *Wörterbuch* : « mettre en pièce », « découper » [136]. Cette interprétation nous paraît de surcroît soutenue par la monographie n° 167 de Kôm Ombo qui, avant *ṯwn jwɔyt nt th sw* évoqué dans la note précédente désigne Chou comme *kɔ nḫt dbdb pḥ s(w)* : « taureau puissant qui met en pièces celui qui l'attaque » [137].

(c) En tant que taureau, *mnḥ* n'est guère connu. On le voit apparaître à Karnak sur la porte d'Évergète [138]. Ce terme a été traduit (*LGG* 3, 304a) par « Der junge Stier » sur la base d'un rapprochement avec le terme *mnḥ* « Jüngling » (*Wb.* II, 83, 13-17). Cette traduction, bien adaptée au contexte de la scène de la porte d'Évergète (présentation et onction devant Khonsou du jeune taureau *rnp*), ne paraît pas aussi parfaitement correspondre au contexte de la colonne douze de notre hymne où la violence, le combat et la destruction sont mis en exergue et où on songerait à un rapprochement possible avec *(j)mnḥ* « le boucher, le tueur » [139]. Notre traduction est un essai de conciliation de ces deux possibilités.

132 *Edfou* IV, 111, 9 ; C. DE WIT, *CdE* 29, 1954, p. 33.

133 *Edfou* V, 47, 11.

134 Cf. *Wb.* I, 216, 2-8 ; W*PL*, 170-171, en particulier 170, *s.v. ʿḥɔ* « to fight » pour la confusion à Edfou entre  et qui pourrait expliquer la présence des deux jambes dans notre graphie.

135 *Val.Phon.*, p. 262, n° 199 ; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* 1, p. 224, Nr. 33.

136 *Wb.* V, 442, 6-12 ; W*PL*, 1191-1192.

137 *Ombos* I, n° 167, 12 ; A. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, p. 108.

138 *Porte d'Évergète*, pl. 40, col. marg. du roi.

139 *Wb.* I, 87, 15-17 ; W*PL*, 433 ; *LGG* 3, 304a-c.

(d) Les « cornes de fer » ne semblent pas attestées en dehors de ce passage (*LGG* 7, 529b-c). On verra certaines des métaphores où ce métal intervient, fort répandues à l'époque ramesside [140], et qui peuvent avoir d'une manière ou d'une autre influencé le rédacteur de l'hymne. Plus proche dans le temps et voisin dans l'espace, on relèvera cette double épithète de Khonsou sur la Porte d'Évergète : *jb n ḥmtj ḥɜ ḥnwt-njwwt jnb n bjɜ pḫr ɜḫt* « cœur de cuivre autour de la Souveraine-des-villes (*i.e.* Thèbes), mur de fer faisant le tour de l'Horizon » [141]. C'est toutefois bien à l'époque ramesside qu'on trouve dans l'hymne à Amon-Rê du papyrus Leyde I 350 une des formules qui, par l'esprit, se rapprochent le plus fortement de la nôtre. Amon y est : *kɜ mn sɜ dns ʿgɜty ḥr nḥbt ḫftjw.f ḥr rḫs mndw.f* « taureau au dos ferme et aux sabots lourds sur la nuque de ses ennemis, occupé à déchirer leurs poitrines » et, plus loin encore, on dit à son sujet : *bndw n.f dhn sw nb dpwy ʿbwy.fy jw.f mnḫw ḥr ʿbwy.fy* : « Malheur à quiconque l'affronte, qui tâte de ses cornes, il est embroché sur ses cornes ! » [142]. On notera enfin qu'à Médamoud même, dans l'autre hymne *snḏ-n* dédié à Amon, celui-ci est décrit comme *pɜ kɜ spd ʿbwy jw.f smɜ nɜ ḫryw* : « Le taureau aux cornes acérées, il tue les ennemis ! » [143].

• Colonne 13

[... 6 c...] psḥ n(n) n.f sɜ dm mtwt.f m ḫ(ɜ)ḫ dm.f m ds st-rɜ.f whn ḥʿw n(n) pḫrwt.f r jrjw dmḏwt n(n) ḥqɜw.f r mdw-nṯr

« [*Ayez crainte de … car il est …?*] mordant (a) contre (litt. pour) qui il n'y a pas de protection (b), dont le venin perce rapidement (c) quand il pique au moyen du (couteau de) silex de sa bouche (d), qui ruine les chairs et dont le remède n'est pas dans les actes ou les recueils (e), dont la conjuration magique n'est pas dans les (livres de) paroles divines (f) ! »

NOTES

(a) La photographie du haut de la colonne 13 (**fig. 21**) montre, en haut à droite, la trace du bas d'un hiéroglyphe dont nous ne savons que faire. La partie phonétique du terme est écrite ici *pḥs* :  , métathèse connue [144], le signe  qui peut valoir aussi pour *ḥ* est donc ici à comprendre comme déterminatif de la dent ; le dernier signe,  paraît très probable d'après les traces conservées et les graphies les plus fréquentes de ce terme. Nous pensons avoir ici plutôt affaire à l'épithète : « le Mordant » (*LGG* 3, 116a-b) qu'au nom commun « morsure » car ainsi l'enchaînement se fait mieux avec l'épithète suivante. Il nous semble par ailleurs y avoir une très forte communauté d'esprit avec un texte gravé sur le kiosque hathorique du toit de Dendara sur lequel nous reviendrons ci-après (n. [b]).

140 E. GRAEFE, *Untersuchungen zur Wortfamilie bjɜ*, Köln, 1971, p. 37-39 ; N. GRIMAL, *Propagande*, p. 126, n. 344.

141 *Porte d'Évergète*, pl. 46 ; cf. E. GRAEFE, *op. cit.*, p. 37-38, Dok. 42.

142 P.Leyde I 350, V, 9-10, 14-16 ; J. ZANDEE, *OMRO* 28, 1947, p. 95, p. 96 ; pl. V, 9-10 ; 14-16 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 226. Voir encore le *Décret pour Neskhons* (W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques nº 58001-58036*, *CGC*, 1927, p. 172 = p.Caire CG 58032, I, 11-12) où Amon-Rê est : « Jeune taureau, aux cornes tranchantes, au nom vénérable duquel tremblent les Deux-Terres » (*kɜ rnpj dm ḥnty sdd tɜwy m rn.f wr*) ; cf. le parallèle dans l'hymne du *Décret pour Pinédjem* (*ibid.*, p. 198 = p.Caire CG 58033, 10-11).

143 *Médamoud*, nº 35, 10.

144 *Wb.* I, 550, 1-10 ; W*PL*, 371.

(b) Ce passage n'est pas aisé à comprendre ; É. Drioton le traduisait déjà : « une morsure contre quoi il n'est point d'amulette » tandis qu'A. Barucq et Fr. Daumas donnaient eux : « une morsure contre laquelle il n'y a point de protection » [145]. Il n'est pas facile de parvenir à un tel sens ici que, pourtant, le contexte semble appeler. Littéralement appliquée à la morsure ou au Mordant, la formule *n(n) n.f sꜣ* signifierait qu'elle ou il « ne possède pas de protection », c'est-à-dire que morsure ou Mordant serait « sans défense » ce qui paraît à tout le moins surprenant, ce genre d'épithète négative assez rarement attestée ayant pour fonction de louer le dieu en niant l'existence d'une éventuelle faiblesse [146]. La seule manière d'accepter cette idée est de considérer que, du fait du contexte spécifique de ce passage de l'hymne *snḏ-n*, le rédacteur a adopté un point de vue des plus originaux, consistant à tenir l'existence d'une « protection / amulette » efficace comme une chose négative, parce que révélant une faiblesse du dieu et de la morsure qu'il inflige. On a le sentiment, à lire la treizième colonne tout entière, que, pour infliger la terreur en glorifiant son dieu comme un serpent des plus venimeux, le rédacteur a ici pris le parti audacieux de proclamer la faillite de tout le savoir médico-magique – y compris celui d'origine divine – en trois négations assenées : « pas de protection / amulette », « pas de remède », « pas de conjuration magique ». Il ne fait aucun doute qu'il vise de la sorte les « méchants » – qui seuls peuvent mériter de déchaîner ainsi la colère divine – mais, au contraire de ce que nous avons pu observer plus haut à propos du dieu comme tempête qui fait couler les navires des criminels (*supra*, col. 8, n. [c]), ces victimes désignées n'ont semble-t-il pas été nommées dans cette colonne. Il nous paraît de ce point de vue fort intéressant de comparer notre texte avec une partie du descriptif de quatre dieux-serpents, protecteurs d'Hathor représentés sur le kiosque du toit de Dendara [147]. Le texte n'est malheureusement pas intégralement conservé, mais ce qui en reste présente de forte similitude avec notre colonne 13 : *(…) spd-jbḥw psḥ-n-šd.tw-n.f mtwt.sn rwḏ.tw ḥr whn ḥʿw n(w) sbjw nbw n tꜣy.s šṯyt (?)* : « (…) Celui-aux-dents-pointues, Mordant-qu'on-ne-peut-conjurer ; leur venin est fort à ruiner les chairs de tous les rebelles à sa (= Hathor ?) *shétyt (?)* ». La présence de la même séquence *psḥ / négation de la protection / mtwt / whn ḥʿw* dans les deux textes nous semble indiquer une parenté entre eux et, peut-être, une lointaine source commune.

(c) Si notre formule ne semble pas attestée ailleurs, l'épithète *ḫ(ꜣ)ḫ mtwt* est en revanche connue [148]. Il nous paraît indispensable d'interpréter le  qui précède *mtwt* comme le verbe *dm* [149] car suivi de *m-ḫ(ꜣ)ḫ*, le substantif ainsi décrit est systématiquement précédé d'un

145 É. DRIOTON, *Rapport (1926)*, p. 40 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 474.

146 Ainsi, par exemple, Horus d'Edfou est un « pour qui il n'y a pas de sommeil » *n(n) n.f ʿʿw* (*LGG* 3, 480a = *Edfou* V, 325, 5) ou Sobek-Rê d'Ombos est un « pour qui il n'y a pas de naufrage » : *n(n) n.f bꜣg* (*LGG* 3, 486b corrigeant partiellement le texte *Ombos* I, n° 211) ; voir encore *LGG* 3, 485a (*nn n.f wrḏ*).

147 Dans le cadre d'une offrande de pain-bière (*Dendara* VIII, 37, 12-38, 13). Il s'agit d'hommes à tête de serpent tenant un sceptre-*ouas* dans la main gauche et une croix-*ânkh* dans le poing droit (*Dendara* VIII, pl. 722).

148 *Wb*. III, 233, 10 ; *LGG* 5, 630b. La plus ancienne attestation appartient logiquement au monde médico-magique : N. YAMAZAKI, *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, *Achet* B 2, 2003, p. 18-19, pl. 4 ; voir à époque ptolémaïque : *Edfou* I, 317, 5 ; *ꜥst m Bḥdt Sr<q>t wrt ḏdft špst ḫ(ꜣ)ḫ mtwt* : « Isis dans *Béhédet*, Selkis la vénérable, Serpent auguste, au poison rapide ».

149 *Wb*. V, 449, 1-7 ; W*PL*, 1194 ; *contra LGG* 3, 460b.

verbe [150]. En ce qui concerne le cheminement du venin dans le corps voir : S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie*, *BiGén* 11, 1989, p. 105, 5,7, p. 107, n. 10 ; J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, p. 52.

(d) L'expression  *ds st-rɔ.f* n'est pas connue par ailleurs ; c'est à notre connaissance la seule occurrence de *st-rɔ.f* pour désigner la « gueule » d'un serpent [151]. Le (couteau de) silex en question est une désignation métaphorique des crocs à venin de l'animal. Pour cette traduction de *ds*, voir : B. MIDANT-REYNES, « Les noms du silex en égyptien », *RdE* 33, 1981, p. 40-43 dont nous avons adopté ici les conclusions : « Il n'est nullement besoin de distinguer deux mots : ce que nous nommons "couteau", en référence à notre notion de l'objet coupant, s'appelle ici du nom de la matière dont est fait l'objet en question ». Sans être courant, l'usage métaphorique de *ds* « (couteau de) silex » pour décrire les dents est connu [152]. Le texte avec lequel notre passage entretient le plus de rapport, parce qu'il est pratiquement contemporain et surtout parce qu'on y retrouve cette association du serpent et du (couteau de) silex est le chapitre XXI du papyrus Jumilhac où est décrite la transformation d'Anubis « en un grand serpent, dont les ailes étaient terminées par un couteau, et qui tenait deux couteaux de silex dans ses mains (*jw dmty n ds m ʿwy.fy*) » [153] ; toutefois, on le voit bien, le mécanisme de l'association est assez différent en ce sens que le silex ne fait pas physiquement partie du corps du dieu en tant que serpent comme c'est le cas dans l'hymne de Médamoud.

(e) Dans cette formule, comme dans la suivante, nous traduisons la préposition *r* « dans » par commodité mais littéralement il faut comprendre « sur les actes », « sur les recueils » ou « sur les livres de paroles divines » (pour cet usage de *r* cf. H. JUNKER, *Grammatik der Denderatexte*, Leipzig, 1906, p. 142 [d]). Ces grimoires : *jrjw* et *dmḏwt* [154] se retrouvent dans un ordre identique dans le catalogue de la bibliothèque d'Edfou [155]. Cette proximité permet de penser qu'ils appartenaient au même type d'ouvrage et possédaient des fonctions communes. Ces termes « actes » et « recueils » sont très généraux et laissent beaucoup de latitude à l'interprétation mais à Edfou, ils sont suivis des livres : *bḥs mɔj ḫsf msḫw jrj[w (?)] ḫsf ḏdfw(t)* « Chasser le lion, Repousser les crocodiles, Acte[s de ?], Repousser les reptiles (…) », titres qui explicitent et développent peut-être le contenu de ces « recueils ».

150 *Wb*. III, 233, 13-15 ; W*PL*, 705.

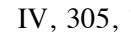
151 C'est même à vrai dire la seule source que nous ayons pu trouver où aucun des sens habituels de ce terme : « discours », « paroles », « autorité » (cf. *Wb*. IV, 4, 7-9 ; W*PL*, 951) ne paraît pouvoir être retenu. La gueule d'un serpent peut en revanche être décrite simplement comme *rɔ* (S. SAUNERON, *Un traité d'ophiologie*, p. 9, § 15).

152 Au chapitre 31 du *Livre des Morts* (E. NAVILLE, *Das Todtenbuch* II, Berlin, 1886, p. 100 : [Ca]  ; [Pc] ).

153 J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, [1961], p. 125, p. 184, n. 401, pl. XIII, 19 ; pour la datation, *id*., *MDAIK* 14, 1956, p. 213.

154 S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken*, Wiesbaden, 1990, p. 15-16 (29), p. 412 (1777).

155 *Edfou* III, 348, 1 ; A. GRIMM, « Altägyptischen Tempelliteratur. Zur Gliederung und Funktion der Bücherkataloge von Edfu und et-Tôd », dans S. Schoske (éd.) *Akten des vierten internationalen Ägyptologen Kongresses. München 1985*, *BSAK* 3, 1989, p. 161 : « "Akten" (scil. "[Medizinische] Akten)" » et « Medizinische Sammelbücher » ; voir encore : D. KURTH, *Treffpunkt der Götter*, Zürich, Munich, 1994, p. 144-145 qui traduit ces termes par « Das Buch 'Rituale' » et « Das Buch 'Sammelschriften' ».

(f) Bien que *ḥkɔw* soit ici écrit  et ne soit donc en rien déterminé comme une « incantation » magique, il n'y a guère de doute que c'est bien de cela dont il s'agit. Le terme *ḥkɔw* [156] est écrit exactement de la même manière à Edfou dans des contextes sans ambiguïté ; on verra ainsi *e.g. Edfou* VI, 84, 5, où Thot parle à Horus et lui dit : *jr.n.j mkt wjɜ.k m ḥqɔw* () *ɜḫw tp-rɔ.j* « J'ai fait la protection de ta barque en tant que formules magiques efficaces de ma bouche » ; même graphie en *Edfou* VI, 300, 9 où ces *ḥkɔw* sont « chantés » alors qu'en *Edfou* IV, 305, 17, Hathor contrôle les rebelles *m ḥkɔw* () *ḥr rɔ.j* « au moyen des formules magiques de ma bouche ». Pour les *mdw-nṯr* [157] voir S. SCHOTT, *Bücher und Bibliotheken*, p. 89-91 (158). Il est intéressant de noter l'opposition que le texte établit ici entre ce qui relève d'une part de la pharmacopée (*pḫrwt*) – probablement associé à des formules de protection magique si on en juge par le parallèle d'Edfou (cf. *supra*, n. [e]) – et d'autre part une magie conjuratoire reposant sur les seuls textes sacrés et d'origine divine.

• Colonne 14

[... 6 c... qn]d(y) ḥrst mrty ʿ.f wsr jb.f sḫm ʿnḫ.f ɜ(y) m wnm wɜḏ tj sw ḥr ʿḥɜ n sp.f ḫs ḥr smɜ n(n) ḥn-ʿ

« [*Ayez crainte de… car il est… ?*] rageur aux yeux rougis (a), son bras étant fort et son cœur puissant, il vit donc (b) en mangeant de la viande crue alors qu'il est occupé à combattre sans échec (c), à abattre sans rencontrer de résistance (d) ! »

NOTES

(a) Pour ce début de colonne, les lectures d'É. Drioton doivent être corrigées sur deux points. La photographie (**fig. 22**) montre que le déterminatif de *qnd* n'est pas le babouin  mais certainement la panthère avec la tête rabattue [158] que n'ayant pas dans notre fonte nous avons remplacée par la panthère simple  . Par ailleurs il ne fait aucun doute, au vu du contexte, que ce qu'É. Drioton rendait par *ḥr.tn* doit en fait être lu :  et qu'on retrouvera là l'épithète bien connue de *ḥrst-mrty* « celui dont les yeux sont rougis ». D'après les occurrences recensées (cf. *LGG* 5, 465c), cette épithète apparaît à Edfou, Karnak et Tôd pour décrire Horus d'Edfou, Montou et Min-Réshep sous forme de faucon, lion ou taureau. On ajoutera à ce portrait l'épithète, très proche, de *ḥrst-wɜḏty* qui pourrait être plus anciennement connue dans le *Décret pour Neskhons* et dans le *Décret pour Pinédjem* pour décrire Amon-Rê en tant que lion [159]. Ce qui est particulièrement intéressant dans l'observation des parallèles c'est que l'on constate que *ḥrst-mrty* apparaît plusieurs fois en séquence après *qnd(y)* « le rageur » et que dans ce cas l'animal divin dont on dit qu'il a « les yeux rouge cornaline » est prioritairement le lion, même

156 *Wb*. III, 175-176, 33 ; W*PL*, 682.

157 *Wb*. II, 180-181, 6 en part. 181, 1-2 ; W*PL*, 479.

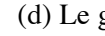
158 *Val.Phon*., p. 237, n° 441.

159 W. GOLENISCHEFF, *Papyrus hiératiques n° 58001-58036*, p. 172 = p.Caire CG 58032, II, 14 ; p. 198 = p.Caire CG 58033, 13 : *mɜj ḥsɜ ḥrst-wɜḏty*. Noter toutefois que W. Golénischeff, comprend autrement, *id*., p. 174, n. 1 et semble voir en *ḥrst* (écrit respectivement  et) un verbe dont nous ne savons rien par ailleurs.

s'il est parfois étroitement associé au faucon ou même au taureau [160]. Le lion reste donc le meilleur candidat pour cette ultime incarnation animale du dieu de Médamoud [161].

(b) L'oiseau est bien mais il faut le lire *ɜ* [162] et y reconnaître la particule enclitique *ɜ(y)*. Voir les références regroupées par P. Wilson (W*PL*, 1) et en particulier S. SAUNERON, *Esna* V, p. 265, n. a et *id*., *BIFAO* 58, 1959, p. 35, n. 2.

(c) Pour *wɜḏ* comme « viande crue, fraîche », cf. W*PL*, 204-205. Deux textes peuvent être rapprochés ici du nôtre. Le premier dans le descriptif d'un lion-gargouille d'Edfou (*Edfou* IV, 111, 11-12) que nous avons déjà évoqué (cf. *supra*, n. 160) : *qndy ḥrst-mrty wnm wʿbw <ʿ>m ṯrw ḥtp jb.f ḥr snf* « Rageur aux yeux rougis, qui mange de la viande, qui <ava>le le sang, dont le cœur se satisfait du sang ». Le second est plus intéressant encore car il mobilise plusieurs des termes et des thèmes de notre quatorzième colonne. Il s'agit d'une scène d'abattage de l'hippopotame devant Montou-Rê et Rattaouy représentée sur le propylône de Montou à Karnak Nord [163]. Les éléments qui ont été regroupés dans notre colonne sont au contraire répartis en deux textes distincts de cette scène. Dans sa formule, Montou-Rê est désigné comme *qnd ḥrst-mrty* complété d'une séquence très proche de la nôtre : *smɜ ḫrwyw.f nn sp.f ḫsy* « qui abat ses ennemis sans échec » (*LGG* 3, 501b), tandis que dans la colonne marginale, il est décrit comme *bɜ mɜj* « *Ba* léonin » et plus loin comme : *wnḫ ʿgɜw(t).f m ntt sbjw.f wnm jwf.sn sbḫ snfw.sn* « celui qui revêt ses griffes de la peau de ses ennemis, qui mange leurs chairs, qui boit leur sang ».

(d) Le groupe  n'est pas de compréhension aisée. Nous adoptons ici la suggestion de lecture qui a été faite lors du *Séminaire ptolémaïque* d'Aussois, littéralement « sans que le bras soit repoussé ». Nous n'en connaissons pas d'autre attestation, mais on rapprochera peut-être l'épithète toute entière *(tj sw…) ḥr smɜ n(n) ḥn-ʿ* de celle portée par plusieurs portes dans divers livres funéraires : *ḫɜḫt ḥr smɜ nn nḏnḏ* « Rapide à abattre sans discussion » [164].

---

160 C'est ainsi du lion seul qu'il est question en ces termes en *Edfou* IV, 111, 11 puisqu'il s'agit du texte d'une gargouille (voir C. DE WIT, *CdE* 29, 1954, p. 33 ; voir aussi *Edfou* IV, 112, 4 ; C. DE WIT, *op. cit*., p. 34 où le lion n'est pas désigné comme *qnd[y]*). On retrouve le lion en association avec le faucon comme *qnd ḥrst-mrty* en *Edfou* II, 65, 17 dans un texte que nous avons déjà évoqué à propos de la colonne 11 (cf. *supra*, n. 119). La plus intéressante de toutes ces occurrences appartient à la décoration du propylône d'Amon-Rê-Montou (S. H. AUFRERE, *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 388-394, nº 24b) car c'est Montou seigneur de toutes ses villes de Thébaïde qui est décrit de la sorte. Il y est à la fois faucon comme le montre sa figure hiéraconcéphale, taureau d'Ermant (*kɜ ḥry-jb Jwnw*) et *ba*-léonin (*bɜ-mɜj*) (cf. encore, ici n. [c]).

161 Ce rougeoiement des yeux du lion n'est pas sans faire songer à ce qu'écrivait Horapollon : « Quand ils veulent représenter l'ardeur, ils peignent un lion. En effet, cet animal a une grande tête, *des pupilles enflammées*, la face arrondie et autour de celle-ci des poils rayonnants, à la ressemblance du soleil » (Horapollon, *Hieroglyphika*, 1.17 cité par C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion*, Leiden, 1951, p. 145, n. 50 ; H.J. THISSEN, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* I, *AfP* 6, 2001, p. 16-17 ; Chr. THIERS, dans W. Waitkus (éd.) *Festschrift D. Kurth*, p. 256). Si Horapollon vivait à la fin du V^e^ siècle de notre ère, l'une de ses sources principales en matière hiéroglyphique, Chaéremon, vivait et écrivait tandis qu'à Médamoud on gravait notre hymne (P.W. VAN DER HORST, *Chaeremon. Egyptian Priest and Stoic Philosopher*, *EPRO* 101, 1987, p. IX-XI).

162 *Val.Phon*., p. 316, nº 493.

163 S. H. AUFRERE, *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 388-394, nº 24b.

164 *LGG* 5, 633a-b.

3. Traduction suivie

« 1. [Paroles dites par…]is⌈, Fils de Rê, Maître des Couronnes ⌈César [Au]guste […] Au[tok]rator⌉, "Ô [les hommes], les dieux, les *akhous*, les morts *et caetera* da[ns] le pays tout entier !"

2. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] il a [créé] la lumière au moyen de ses deux yeux brillants, il a illuminé les Deux-Terres après qu'il a chassé les ténèbres et [tout œil (?)] voit grâce à lui ; le ciel (repose) sur ses plans, la terre est sous ses ordres et rien n'est fait à son insu !

3. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui…* le Noun] jaillit à son nom vénérable : "Celui qui se lève, brille dans l'horizon et traverse le ciel sans (jamais) se fatiguer", qui soulève ses semelles pour [fai]re [gon]fler la crue afin de faire vivre les Deux-Terres qu'il a créées !

4. [*Ayez crainte de… (vous)*] tous les […] qui sont sortis de lui, car c'est lui qui a placé Ptah comme directeur des artisans pour faire tout travail à sa convenance ; on vit de son œuvre (?), on vante ce qu'il a fait et on n'a jamais fait une chose semblable à celle-là !

5. [*Ayez crainte de…*]… (?) tout dieu hormis lui seul, car c'est lui auquel on fait appel dans l'instant de trouble et il vient immédiatement à celui qui prononce son nom, (lui) qui parle de sa bouche et agit de ses mains sans qu'il y ait de transgression de ce qu'il a décrété !

6. [*Ayez crainte de…*] les grands dieux, au commencement ; il soulève le ciel, il conduit les Vivants et les Envoyés agissent conformément à ce qui sort de sa bouche, car c'est lui qui fait advenir tout ce qui existe et on ne peut échapper à son décret !

7. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] la bourrasque quand elle vient (?), "Brise du Nord" est son nom, (lui) qui repousse le Hurleur, qui sauve celui qu'il aime de la périlleuse bourrasque quand elle voile le banc de sable, il a apporté le bon vent à quiconque est dans ses louanges !

8. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] l'étouffement du fait de la terreur qu'il inspire quand il descend comme bourrasque [de grêle / pluie (?)] dans la nuit ; il [fait sombrer] les navires des criminels, mais il sauve les embarcations du juste afin qu'il accoste au port !

9. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] il vous … (?), il apporte pour vous (la crue) qui-emporte-le-taureau depuis sa caverne en son temps ; il a rendu la campagne étincelante de ses plantes vertes, il vous fait naviguer en amont jusqu'au Sud de l'Égypte, il vous illumine au moyen de <ses> bienfaits !

10. [*Ayez crainte de… (car il est ?)*] le dieu grand, maître de crainte, à la forte puissance, du fait de la terreur duquel tremblent les Deux-terres, roule la mer et grondent les deux montagnes ; il a mis le ciel en rage et la terre en désordre, (mais) ils s'apaisent quand il s'apaise !

11. [*Ayez crainte de… (car il est ?)*] le faucon vaillant, pourvu de ses deux ailes, dont les pains sont les cœurs et dont l'eau est le sang, dont le cœur se satisfait de la fumée de leurs graisses ; il tranche la gorge, il déchiquette les foies et il frappe les *prw-ḏ3y* (?) !

12. [*Ayez crainte de… car il est / c'est lui qui… ?*] il [donne un coup] de corne à celui qui (se) lance contre lui ; c'est un cœur puissant, à la ferme assise quand il met en pièces les combattants, un jeune taureau de combat vaillant dont les cornes sont de fer pour lacérer tous ceux qui l'attaquent !

13. [*Ayez crainte de… car il est… ?*] Mordant contre (*lit*. pour) qui il n'y a pas de protection, dont le venin perce rapidement quand il pique au moyen du (couteau de) silex de sa bouche, qui ruine les chairs et dont le remède n'est pas dans les actes ou les recueils, dont la conjuration magique n'est pas dans les (livres de) paroles divines !

14. [*Ayez crainte de… car il est… ?*] Rageur aux yeux rougis, son bras étant fort et son cœur puissant, il vit donc en mangeant de la viande crue alors qu'il est occupé à combattre sans échec, à abattre sans rencontrer de résistance ! »

4. Éléments pour une synthèse

4.1. Structure et thèmes de l'hymne

Malgré la disparition du début de chaque colonne, la complexité de certains passages et les incertitudes qui persistent dans la traduction, quelques éléments d'une structure générale se dégagent de cet hymne.

On relèvera pour commencer quelques indices graphiques et lexicaux qui, d'une colonne sur l'autre, créent la trame du texte. Il ne fait guère de doute que la présence des deux yeux du dieu  *ꜣḫty* au début la colonne 2 (la première de l'hymne proprement dit) et  *mrty* en haut de la quatorzième et dernière colonne fixent en quelque sorte les « limites » du texte. Il est probable que les formules négatives qui viennent conclure la colonne 2 et les deux colonnes finales (13-14) ont la même fonction, tandis que celles qui achèvent les colonnes 4 à 6 confirment leur unité thématique.

On ne peut manquer de remarquer que l'apparition du pronom *ṯn* dans la colonne 9 crée une sorte rupture dans le déroulement de l'hymne. Cette irruption, qui n'est pas isolée dans le corpus des hymnes *snḏ-n*[165], fait de cette colonne un rappel de l'invocation initiale tandis que, par son contenu où se mêlent crue, navigation au vent et bienfaits *nfrw*, elle semble résumer l'essentiel de ce qui a été dit jusque-là ; il est possible que la mention de l'Égypte (*Tꜣ-mry*) dans cette même colonne soit à considérer aussi comme un indice de ce rôle récapitulatif. L'écho entre les colonnes 1 et 9 est d'ailleurs doublé par une nette résonnance entre les colonnes 2 et 10 qui servent d'ouverture aux deux grands ensembles constituant l'hymne. On voit ainsi qu'aux *bd tꜣwy* et *sʿnḫ tꜣwy* de la colonne 2 répond le *sdd tꜣwy* de la colonne 10 et que le couple *pt / tꜣ* apparaît (ce sont ses seules occurrences visibles) dans la deuxième moitié de ces deux colonnes. Il nous paraît d'ailleurs significatif que ces paires soient, du point de vue du thème, en parfaite cohérence avec la teneur générale de la partie de l'hymne qui débute avec ces colonnes. En colonne 2, en effet, *pt ḥr sḫrw.f tꜣ ḫr wḏt.f* « le ciel (repose) sur ses plans, la terre est sous ses ordres » introduit le portrait du dieu comme démiurge organisateur du cosmos et de l'humanité, tandis qu'en colonne 10, *sqnd.n.f pt sḫnn.n.f tꜣ* « il a mis le ciel en rage et la terre en désordre »,

165 Comparer avec l'hymne *snḏ-n* 107 de Kôm Ombo (*Ombos* I, n° 107, l. 5-6) et voir le commentaire d'A. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, p. 293-294, n. o-s qui le compare avec les recommandations aux prêtres. Le pronom *ṯn* apparaît aussi dans le *snḏ-n* de la porte ptolémaïque du temple de Mout à Karnak (*Porte de Mout*, pl. 12), dans celui d'Edfou (*Edfou* VIII, 153, 7-10) et dans celui d'Esna (*Esna* III, n^{os} 277 + 366 + 355, § 7, 10, 13-14, 20-24, 28, 31) mais dans des organisations semble-t-il à chaque fois assez différentes.

annonce la figure que vont développer les colonnes 11 à 14 d'un dieu qui détruit à sa convenance.

Chacun de ces deux ensembles principaux (col. 1 / 2-8 *vs* col. 9 / 10-14), tout en illustrant prioritairement ces deux facettes de la puissance divine n'est ni uniforme ni monolithique. Il apparaît que la menace de la violence divine se manifeste plus aisément dans la partie « pacifique » que son apaisement dans la partie « déchaînée », ce qui doit être compris dans le cadre spécifique que constitue un hymne *snḏ-n*. Dans la première partie, seules les deux dernières colonnes (col. 7-8) font nettement alterner des expressions évoquant bienveillance et menace de destruction tandis que dans la seconde partie, le seul élément qui tempère un tant soit peu le déchaînement de la fureur divine en toutes ses formes est la formule évoquant l'apaisement du ciel et de la terre consécutif à celui du dieu (col. 10).

En confrontant de la sorte les thèmes abordés par l'hymnographe aux indices graphiques et lexicaux qui scandent ce texte et établissent des liens d'une colonne à l'autre, on voit se dégager une organisation qu'on peut schématiser comme suit :

• Invocation initiale (col. 1)

• Première séquence (col. 2-8) : le démiurge bienveillant

Le créateur du cosmos, l'organisateur et le surveillant de l'humanité

Au démiurge solaire, qui crée et maintient la lumière et domine la crue (col. 2-3)

À l'organisateur des arts, gardien et sauveur de l'humanité, garant de son destin (col. 4-6)

Au maître des phénomènes météorologiques, de la navigation et de la justice (col. 7-8)

• Seconde invocation / cheville (col. 9)

Au maître de la crue, du <vent du Nord> et des « bienfaits » (récapitulatif de la 1re séquence)

• Deuxième séquence (col. 10-14) : le destructeur

Le perturbateur et destructeur du cosmos, le massacreur de l'humanité

Au maître des séismes et des orages (col. 10)

Au faucon, au taureau, au serpent et au lion, destructeur et invincible (col. 11-14)

Une dernière question mérite d'être soulevée concernant la structure et, en définitive, la nature même de cet hymne : s'agit-il d'un hymne *snḏ-n* « pur » ou avons-nous affaire à une composition mêlant plusieurs formes de louanges divines ? [166] Comme nous ne pouvions mener ici une étude serrée de l'ensemble du corpus des hymnes *snḏ-n*, qui seule permettrait de trancher sur ce point, nous avons choisi la première solution. Il convient néanmoins de relever que la répartition assez marquée du contenu de ce texte en deux thèmes principaux « pacifique » et « déchaîné » invite à rester prudent. Un bref survol des sources thébaines tardives révèle bien des variantes possibles. Le cas de l'autre hymne *snḏ-n* de Médamoud (n° 35) qui se partage en réalité en cinq colonnes d'une litanie adressée à Amon à la deuxième personne du singulier (*ntk Jmn*…) et cinq colonnes de *snḏ-n* proprement dit, laisse penser que les hymnographes disposaient d'une certaine marge de manœuvre en la matière. Pour rester dans le secteur thébain, on notera que l'hymne *snḏ-n* de la porte ptolémaïque du temple de Mout à Karnak révèle le même

166 Voir déjà à ce sujet, *supra*, col. 1, n. (c).

genre de fluidité dans la construction [167]. La structure en est en effet assez complexe puisque les sept premières colonnes consistent en une invocation à différents groupes divins suivie d'incitations entremêlées à louer, craindre, adorer ou apaiser Mout [168] ; viennent ensuite douze colonnes entamées par le *snḏ-n* classique, puis derechef cinq colonnes d'invocation invitant les dieux à venir louer et voir la déesse. Les autres témoins de ce genre hymnique dans la Thébaïde tardive, le double hymne *snḏ-n* à Khonsou de la porte d'Évergète et le double *snḏ-n* à Isis de Deir Chelouit semblent eux – si mal conservés qu'ils soient – d'un structure parfaitement classique et uniforme [169].

4.2. Milieu culturel : parentés et parallèles

Cette confrontation des différents hymnes *snḏ-n* de la région thébaine nous amène à une autre question concernant l'hymne *Médamoud* n° 343 : celle des sources potentielles d'inspiration de son compositeur. Elles sont, comme on l'a vu en étudiant ce texte, multiples et variées tant du point de vue de la chronologie que de la nature des textes. Dans ce questionnement sur les origines, il faut bien sûr distinguer clairement ce qui relève de l'esprit de ce qui relève de la lettre. Dans le premier cas, on repère de place en place la permanence d'idées et d'images qui nous renseignent sur le bagage culturel d'un docte « thébain » de la première moitié du I^er^ siècle de notre ère. Dans le second, on découvre, à travers la citation exacte de formules attestées ailleurs dans la décoration des temples d'époque ptolémaïque et romaine, l'existence d'un milieu culturel, d'une communauté constituée autour des temples de Haute Égypte – et plus précisément de leurs *scriptoria* – où l'échange des savoirs et peut-être des hommes, aboutissait à ce que Khonsou de Thèbes sous Ptolémée III Évergète, Hathor de Dendara sous Ptolémée XII Néos Dyonisos, le dieu de Médamoud sous un des Julio-claudiens ou Khnoum-Rê d'Esna sous un des Antonins, reçoivent la louange de leur clergé dans des termes parfaitement identiques.

En ce qui concerne le premier genre d'influence, ce qu'on pourrait désigner par bagage culturel, le texte dont l'esprit de certains passages de notre hymne se rapproche le plus souvent est très certainement le grand hymne ramesside à Amon du papyrus Leyde I 350 [170] avec qui il partage, outre sa nature hymnique, la volonté de représenter une divinité cosmique à la puissance incontrôlable. Il serait bien audacieux d'imaginer une filiation directe, mais rien n'interdit de penser que celui qui conçut l'hymne *Médamoud* n° 343 avait dans sa bibliothèque des sources qui remontaient assez haut dans le temps, à moins que, dans certains cas il ne se soit directement inspiré de ces grands livres de pierre que les Ramessides avaient partout laissés derrière eux dans Thèbes [171]. La dernière de ces influences lointaines qu'on peut percevoir est, à

167 *Porte de Mout*, pl. 12 ; cet hymne a un parallèle partiel, réagencé dans une invocation à la Bonne année (*Dendara* VIII, 56, 6-12 ; Ph. GERMOND, *Les invocations à la Bonne Année au temple d'Edfou*, *ÆgHelv* 11, 1986, p. 65-76).

168 *Porte de Mout*, pl. 12, col. 1 : *my jɔ(w) n* ; col. 2 : *snḏ n* ; col. 3 : *jr hy n* ; col. 4 : *snḏ n* ; col. 5 : *dwɔ s(t) sḫtpw s(t)* ; col. 6 : *my n.s jɔw* ; col. 7 : *my jɔw n*.

169 *Porte d'Évergète*, pl. 2 : les hauts des premières colonnes manquent malheureusement des deux côtés, mais tous ceux qui sont conservés portent immanquablement : *snḏ n Ḫnsw…* ; *Deir Chelouit* I, n^os^ 1 et 7.

170 Cf. *supra*, n. 41 et surtout en ce qui concerne le taureau, n. 142.

171 Voir *supra*, col. 12, n. (d) ; on ajoutera aussi que la présence récurrente de la bourrasque *ḏr* dans notre hymne n'a, en termes de concentration, d'équivalent à notre connaissance que dans les textes de Ramsès III à Médinet Habou

travers quelques épithètes surprenantes, celle d'une littérature profane ou funéraire allant du *Désespéré* à la Stèle d'Éléphantine d'Amasis en passant par les autobiographies ou les *Livres des Morts* du Nouvel Empire [172]. Il serait vain de chercher dans ce cas-là une filiation ou un emprunt directs ; rien n'interdit en revanche de penser que, de siècle en siècle, les « belles-lettres » eurent leurs promoteurs et que, même dans la Thèbes affaiblie du commencement du I^er^ millénaire de notre ère, on lisait encore les vieux livres [173].

Tout autre est la situation quand on a affaire à des citations qui, par leur contexte ou leur datation, peuvent raisonnablement être considérées comme directement issues d'une source commune. Notre hymne n'en manque pas et les points qu'on peut de la sorte poser sur la carte de Haute Égypte vont, du Sud au Nord, de Kôm Ombo à Dendara ; toutefois, les citations mot pour mot sont finalement assez rares :

***Médamoud* n° 343**	**Parallèle exact**	**Parallèle exact possible (fragm.)**
Col. 1 : *j nṯrw rmṯ ꜣḫw mty ḥmt-rꜣ*	*Ombos* I, n° 407	*Coptos*, n° 24,1 ; *Deir Chelouit*, n° 1, 1
Col. 2 : *dgꜣ [jrt nb j]m.f*		*Tôd* II, n° 226, 18
Col. 2 : *nn wn jr(t) m ḫm.f*	*Esna* III, n° 196, 7	
Col. 3 : *[Nww] bs.f n rn.f wr*	*Ombos* II, n° 665, 3	
Col. 8 : *šd.f qrw nw mꜣʿ-jb*	*Ombos* I, n° 76, 3	
Col. 14 : *qnd(y) ḥrst-mrty*	*Edfou* II, 65, 17 ; IV, 111, 11 ; *Propylône de Montou*, n° 24b	

L'exactitude des termes ou de l'agencement de la formule n'est toutefois pas un critère exclusif dans la recherche de l'existence de lien entre notre texte et d'autres documents. Il y a tout lieu de supposer en effet, pour prendre un exemple qui a déjà donné lieu par ailleurs à une étude, que lorsque notre texte donne : *ṯs ṯbwty.fy r s[wr] ḥʿpy*, là où les (presque) parallèles offrent une fin en : *r swr Nww*, c'est bien la même conception originale qui s'exprime dans les deux cas et qu'on a affaire en dernier lieu à l'expression d'une tradition commune [174].

Sans reprendre ici le détail de toutes ces relations, plus ou moins étroites, plus ou moins discrètes, que nous avons vu se dessiner entre l'hymne *Médamoud* n° 343 et la presque totalité des sanctuaires du *Saïd* tardif, on constatera qu'elles sont relativement nombreuses et sont, de ce fait, des indices assez probants de l'existence d'une culture cléricale et scriptoriale commune à toute cette région.

(cf. K*RI* V, 35, 14 ; 58, 10 ; 62, 10 ; 93, 11) ; notre rédacteur manifestement au fait de certains textes en relation avec la théologie de Djémê (*supra*, col. 10, n. [e]) est-il allé chercher quelque inspiration dans les vestiges de ce temple ?

172 *Supra*, col. 4, n. (b) (Autobiographies), col. 7, n. (c) (*Livre des Morts*), col. 8, n. (b) (Stèle d'Amasis), col. 8, n. (c) (*Désespéré*).

173 Voir pour la situation socio-économique de la Thèbes romaine, l'aperçu qu'en donne K. Vandorpe (« City of Many A Gate, Harbour for Many A Rebel », dans S.P. Vleeming [éd.], *Hundred-Gated Thebes*, *P.L.Bat*. 27, 1995, p. 235-239) que, significativement, elle intitule : « Roman Thebes, a Ville-musée ».

174 Cf. *supra*, n. 35.

Il importe de remarquer que ce genre d'hymne, par la nécessité qu'il implique de mettre en scène les champs d'action les plus variés et les plus étendus possibles, a dû favoriser cet assemblage d'épithètes, d'autant plus que notre texte explore, colonne par colonne, la quasi totalité des potentialités d'un dieu égyptien. Il n'est guère en effet que son pouvoir dans le monde des morts – à qui pourtant, *ꜣḫw* ou *mtyw*, il est bien fait appel dans l'invocation initiale – qui ne soit pas décrit avec précision dans cet hymne [175]. Il n'y a rien d'étonnant à voir notre dieu se parer des attributs d'Amon de Karnak ou de Khnoum d'Esna lorsqu'il s'agit d'en faire l'initiateur de la création ou le contrôleur de la crue, rien de surprenant à le voir se rapprocher de la figure de Khonsou ou de celle d'Isis de Deir Chelouit lorsqu'il est dépeint comme garant du destin des hommes et leur protecteur et, lorsque dans le « tétramorphe » final, il s'incarne successivement en faucon, taureau, serpent et lion, il est logique qu'il emprunte alors aux représentants les plus violents du panthéon, Haroëris et Sobek-Rê de Kôm Ombo, Horus d'Edfou ou Montou, quelques-unes de leurs épithètes les plus explicites.

Dans le cadre de la Haute Égypte ptolémaïque et romaine bien des idées et des images paraissent avoir circulé et notre hymne, qui se situe chronologiquement à peu près à mi-parcours entre les plus anciens textes d'Edfou et les plus récents d'Esna ou de Deir Chelouit, semble de ce point de vue parfaitement intégré dans la pensée religieuse de son temps et en constituer un jalon important.

5. Pour conclure : quel dieu faut-il craindre ?

Arrivés au terme de cette enquête il nous faut bien admettre que l'identité de la divinité à redouter reste difficile à préciser. Ceux qui ont étudié ce texte avant nous y ont vu alternativement un hymne à Montou ou un hymne à Amon et on ne peut guère leur reprocher ces divergences dans l'attribution [176]. L'analyse du texte a confirmé que, par son contexte comme par son contenu, *Médamoud* n° 343 a bien été pensé pour servir la gloire d'Amon, de Montou ou des deux à la fois.

Il suffit de rappeler – et les parallèles en témoignent – que c'est Amon « qui soulève ses semelles pour [fai]re [gon]fler la crue afin de faire vivre les Deux-Terres » (col. 3) ou que c'est de lui dont on dit qu'« il vient immédiatement à celui qui prononce son nom » (col. 5) comme il peut être soupçonné d'avoir « mis le ciel en rage et la terre en désordre » (col. 10). Montou en revanche est très probablement celui dont on affirme que « [tout œil (?)] voit grâce à lui » (col. 2), il peut être « Celui qui se lève, brille dans l'horizon et traverse le ciel sans (jamais) se fatiguer » (col. 3) ou encore le « faucon vaillant, pourvu de ses deux ailes » (col. 11). Enfin Amon ou Montou peuvent tous deux être « la bourrasque quand elle vient (?) » ou « celui qui repousse le Hurleur » (col. 7) comme ils peuvent tous deux se manifester sous la forme d'un « jeune taureau de combat vaillant dont les deux cornes sont de fer pour lacérer tous ceux qui l'attaquent » (col. 12).

175 Ce qui est pourtant parfois le cas dans d'autres hymnes *snḏ-n* : Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 213 (n° 41, 3), p. 216, n. i ; *Edfou* VIII, 153, 8 ; D. KURTH *et al.*, *Edfou VIII*, p. 277, n. 6-8.

176 Cf. *supra*, n. 9.

Nous sommes en réalité confrontés à une des particularités les plus significatives de la relation entre les théologies d'Amon et de Montou dans la Thébaïde des époques tardives ; ils y sont fermement associés, partageant étroitement fonctions et épithètes. On les a longtemps opposé : Montou, « seigneur de Thèbes » et dieu tutélaire de la XI^e^ dynastie, aurait été éclipsé par Amon, « roi des dieux », choisi comme patron par les pharaons de la XII^e^ dynastie et la plupart des rois du Nouvel Empire. Cette lecture est des plus réductrices et tout témoigne qu'Amon n'a jamais fait disparaître Montou.

Dans la région thébaine, les siècles qui suivent le Nouvel Empire et la Troisième Période intermédiaire sont riches en innovations religieuses comme en témoigne, par exemple, le développement de la théologie de Djémê. S'il n'existe pas, à proprement parler, de document traitant en détail de la théologie de Montou, il n'est pour autant pas possible de parler d'assimilation entre ces deux dieux. Nous n'avons pas affaire là à un phénomène comme celui qu'on peut repérer à Abydos par exemple où Khenty-Imentiou a été progressivement « phagocyté » par Osiris jusqu'à n'en être plus qu'une épithète. Confronté à l'omniprésence d'Amon, Montou, n'en conserve pas moins l'essentiel de ses prérogatives de « seigneur de Thèbes », tout en recevant un certain nombre d'épithètes de son puissant voisin ; il est ainsi « roi des dieux » ou « seigneur des trônes des Deux-Terres » [177]. Ces échanges signalent l'évolution des deux théologies qui vont s'entremêler.

On relève sur des statues de particuliers, à partir de la Troisième Période intermédiaire, des représentations de Montou et Amon, l'une à côté de l'autre, où les formules d'offrandes à leurs deux noms sont affrontées [178]. Plus tard, ce rapprochement sera également exprimé dans les temples. À l'époque ptolémaïque, par exemple à Médinet Habou : Amon d'Opé et Amon-Rê de Djémê sont les contreparties de Montou-Rê et Montou-Rê-Horakhty d'Ermant. Plus tard encore, à partir de l'époque romaine, à Deir Chelouit les deux divinités se partagent le premier registre de la paroi du fond du naos. Là, deux grands tableaux montrent les dieux principaux recevant la *maât* : l'un représente « Montou-Rê, seigneur d'Ermant, Horakhty » et « Montou dans Ermant, seigneur de tous les nomes, Osiris vénérable » tandis que l'autre représente « Amon-Rê, roi des dieux » et « Montou-Rê, seigneur de Thèbes » [179].

Parallèlement, durant toute la Troisième Période intermédiaire, on remarque également un important développement du clergé de Montou dont les principaux représentants furent inhumés dans des sépultures « corporatives » à Deir el-Bahari [180]. Cet accroissement est certainement symptomatique d'une évolution de la théologie de ce dieu et en confirme l'importance ; pour cette époque-là, c'est, malheureusement, un témoignage qu'il n'est guère possible de confronter à d'autres sources.

On assiste en tout cas à la mise en place d'une sorte de correspondance, voire de dualité, entre Amon et Montou dont l'origine remonte probablement au Nouvel Empire. Bien qu'à l'origine cette répartition des fonctions ne soit pas toujours des plus claires, elle devient plus évi-

177 J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains*, *BdE* 36, 1965, p. 259.

178 J. LECLANT, « Une statuette d'Amon-Rê-Montou au nom de la divine adoratrice Chepenoupet », dans *Mélanges Maspero* I/4, *MIFAO* 66, 1964, p. 92-95.

179 *Deir Chelouit* III, n^os^ 152 et 153.

180 PM I, p. 643-650.

dente à partir de la Troisième Période intermédiaire et s'exprime alors de différentes façons soit directement :

• Le nom de Montou est suffixé à celui d'Amon sous la forme d'Amon-Rê-Montou (toutefois les attestations d'une telle forme sont des plus rares) [181].

soit indirectement :

• Le dieu-fils de la triade de Montou, Harprê est souvent nommé « l'aîné d'Amon ».

• Khonsou, le dieu-fils de la triade thébaine, peut également s'identifier à Montou.

Cette assimilation va permettre de donner à Montou un rôle important dans la théologie de Djémê, notamment celui de dieu créateur ou de dieu-fils, qui jusque-là incombait à Amon.

À partir de la XXV^e^ dynastie, les données deviennent plus abondantes. De nombreuses constructions, souvent de dimensions modestes, sont érigées dans toute la région thébaine [182] qui paraissent avoir pour dénominateur commun le développement de la théologie amonienne (avec les traversées décadaires de sa barque et plus tard l'intégration de Montou à celle-ci). C'est à Karnak-Nord, sous le règne de Taharqa, que les travaux sont les plus importants, avec la construction d'une colonnade à l'entrée septentrionale dont les processions géographiques des districts de Haute Égypte se dirigent vers Amon-Rê, tandis que celles de Basse Égypte vont vers Montou-Rê. Une telle organisation souligne ainsi la dualité existant entre Amon et Montou qu'on retrouvera ensuite à de nombreuses reprises jusqu'à l'époque romaine [183]. Ces travaux furent probablement supervisés par Montouemhat, le quatrième prophète d'Amon, qui est vraisemblablement à l'origine du creusement d'un lac sacré à Karnak-Nord [184] et des travaux d'aménagement du temple de Médamoud [185].

Une chose est sûre et se retrouve un peu partout dans la région thébaine, Amon et Montou constituent dès lors une sorte de doublet, deux divinités dont les fonctions principales sont similaires et qui peuvent les échanger. Montou devient ainsi une autre manifestation thébaine d'Amon ; en tant que dieu primordial, il s'assimile au plus ancien dieu de Thèbes. Ce faisant, Amon et Montou se confondent de façon quasi inextricable. Si Amon reste le dieu principal de la théologie de Djémê, il n'en partage pas moins ses fonctions avec Montou. Ce dernier, d'après ses représentations et les textes qui les accompagnent est, notamment sous la forme de Pakaaâ-ourchépès, comparable à l'Amon de Djémê [186]. Il devient ainsi le père des Huit et s'identifie aux quatre entités masculines des primordiaux, images des Quatre Montou. À l'époque ptolémaïque, nous trouvons même le regroupement d'Amon et des Quatre Montou consituant les Cinq Dieux [187].

Ces faits, ainsi brièvement évoqués, montrent que la difficulté qu'il peut y avoir à identifier Amon ou Montou comme récipiendaire de l'hymne *Médamoud* n° 343 ne relève pas seulement de la disparition malheureuse de tous les hauts de colonne. L'ambiguïté des termes de la

181 *Tôd* II, n^os^ 293, 7 ; 301, 1 (Amon-Montou) ; *Médamoud*, n° 1 B.

182 J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains*, *BdE* 36, 1965.

183 Cl. ROBICHON *et al*., *Karnak-Nord* IV, p. 93-100.

184 J. LECLANT, *Montouemhat*, p. 218 (temple de Mout, crypte, paroi sud, l. 15).

185 *Ibid*., p. 219 (temple de Mout, crypte, paroi sud, l. 25-26).

186 Cf. L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, *MRE* 11, 2004, p. 191-226.

187 Cf. dans ce volume, A. FORTIER, « Les *Cinq dieux* à Tôd et Médamoud », p. 19-27.

louange était certainement volontaire et reflétait la profonde imbrication des deux théologies en cette première moitié du I^er^ siècle. Si l'identification proposée de cet hymne comme un *snḏ-n* (simple ou composite) a permis d'en mieux comprendre la structure et de le confronter aux autres témoins connus de ce type d'hymne, elle ne nous a pas offert de réponse quand à l'identité précise du destinataire. Celui-ci est le plus souvent le maître principal du temple où est inscrit le *snḏ-n*, mais on ne peut en faire une règle absolue puisque le même temple de Médamoud a livré un hymne composite (litanie *ntk* et *snḏ-n*) exclusivement dédié à Amon [188] qui, si grande soit son importance ne peut être considéré comme le « seigneur » de Médamoud. On peut envisager que, par souci d'équilibre, *Médamoud* n° 343 ait été la contrepartie totalement dédiée à Montou de *Médamoud* n° 35 [189]. Seules de nouvelles fouilles permettront peut-être un jour de retrouver tout ou partie des blocs manquant en haut du mur nous offrant, enfin, la solution à cette énigme.

188 *Médamoud*, n° 35 ; cf. *supra*, col. 1, n. (c).

189 On comparera avec la répartition entre Sobek et Haroëris des paires d'hymne *snḏ-n* de Kôm Ombo (*Ombos* I, n^os^ 333-334 ; 362-363 ; 377-378 ; 406-407, etc.), une organisation à l'image même du temple de Kôm Ombo construit autour de cette dualité ; Médamoud n'offre rien d'aussi évident et *Médamoud* n^os^ 35 et 343 ne sont pas des symétriques.



Fig. 1. Col. 1 (cartouches).

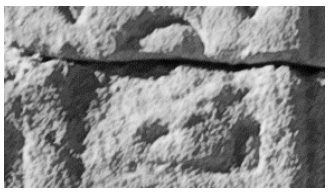


Fig. 2. Col. 2 (*ḫsr*).



Fig. 3. Col. 2 (*dg jrt nb jm.f* ?).



Fig. 4. Col. 2 (*nn wn jr(t) m ḫm.f*).



Fig. 5. Col. 3 (*[Nww]*).

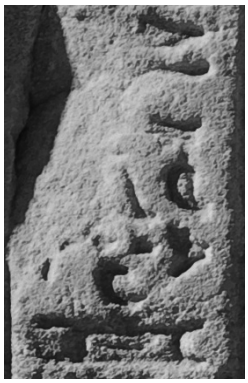


Fig. 6. Col. 3 (*r swr ḥʿpy*).



Fig. 7. Col. 4 (… *nb prw jm.f*).



Fig. 8. Col. 5 (*nṯr nb…*).



Fig. 9. Col. 7 (*ḏʿ*).



Fig. 10. Col. 7 (*ḫsf dnjwt*).



Fig. 11. Col. 7 (*mɜʿw*).



Fig. 12. Col. 8 (*ḏʿ [šnjt ?]*).



Fig. 13. Col. 8 (*ʿg.f dpwt nw ḫbntjw*).



Fig. 14. Col. 10 (*nṯr ʿɜ nb nrw*).



Fig. 15. Col. 10 (*nwr*).



Fig. 16. Col. 11 (*bjk*).



Fig. 17. Col. 11 (*sr*).



Fig. 18. Col. 11 (*prw-ḏɜjw* ?).

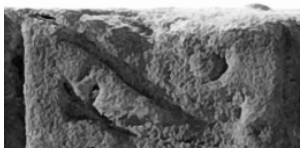


Fig. 19. Col. 12 (*ṯwn.f*).



Fig. 20. Col. 12 (*dbdb.f ʿḥ3w*).



Fig. 21. Col. 13 (*psḏ*).



Fig. 22. Col. 14 (*qnd ḥrst*).

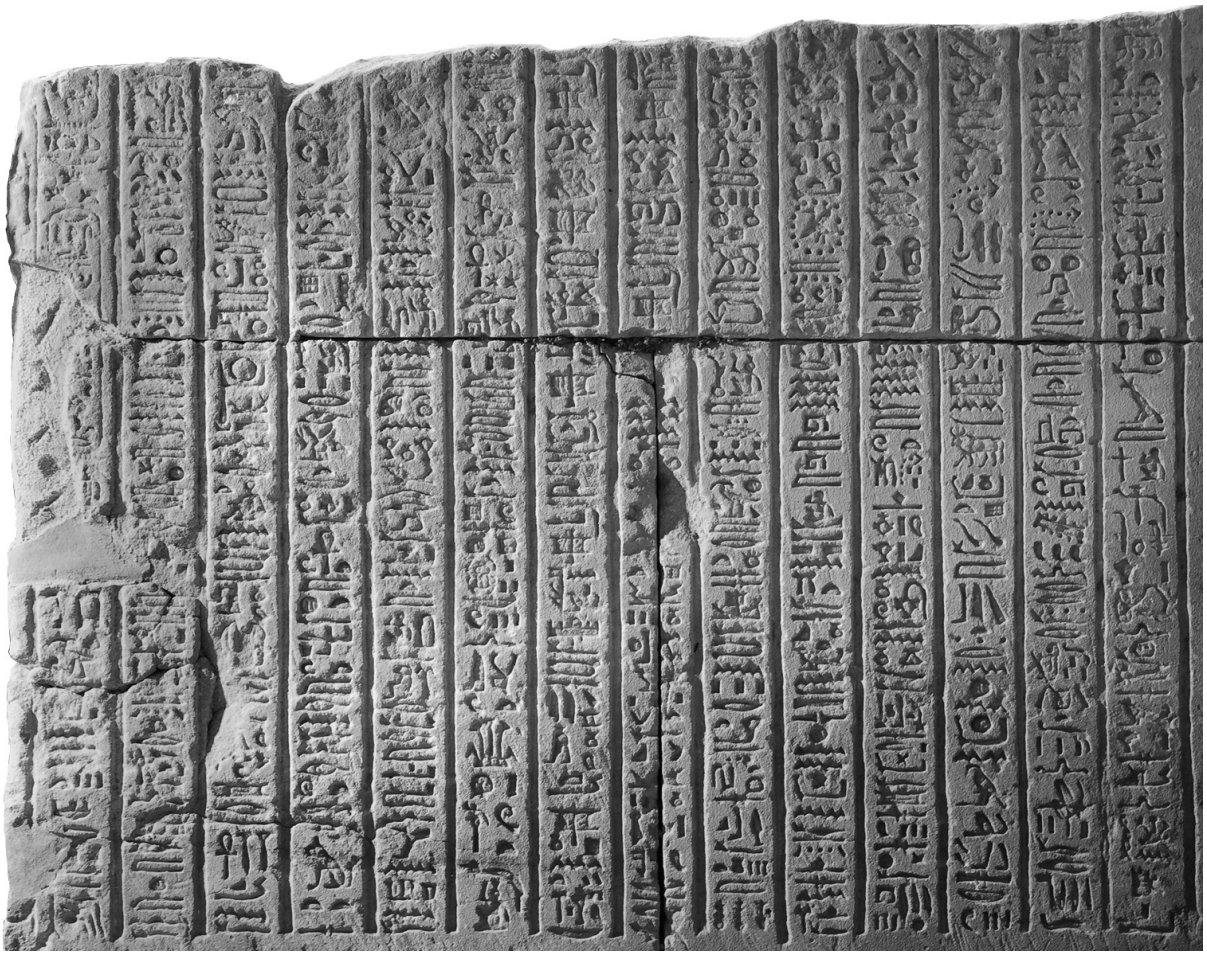


Fig. 23. *Médamoud* nº 343. © Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout.

The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period[1]

David Klotz
Yale University

In the Graeco-Roman Period, most Egyptian temples housed a local child god.[2] Each year, a festival celebrated the cyclical rebirth of the infant deity: the local goddess would enter the mammisi at the end of the month Pharmouthi in order to give birth to the new child god the next morning, the first of Pachons.[3] This sequence of events is summarized perfectly in the festival calendar from Esna:[4]

30 Pharmouthi

sḫˁ n Nb.t-ww m Jwny.t	Procession of Nebtu from Esna.
ḥtp m pr-ms	Stopping in the mammisi.
jr(.t) jrw nb r ḥḏ-tɔ	Conducting every rite until dawn.

1 Pachons

ms.t Šw Tfn.t Ḥkɔ-pɔ-ḫrd	The birth of Shu, Tefnut, and Heka the child
Gbb pw mr⸗sn	(that means:) Geb, their beloved.
(...)	
dỉ(.t) ḫˁ Ḥkɔ-pɔ-ḫrd	Procession of Heka the Child,
r-ḫr s.t n nbw	on top of his golden palanquin,
n/m pɔy⸗f šnw n ms	with his child's side-lock.
(...)	
ḥb Rnnwt.t ḫ(r).tw r⸗f	This is called: "The Festival of Renenutet."

---

1 The first section of this article expands upon material discussed in the author's PhD thesis: D. Klotz, *Kneph: the Religion of Roman Thebes* (Yale University, 2008), advised by John C. Darnell. The author would like to heartily thank Neal Spencer, Assistant Keeper of the British Museum, for permission to publish the statuettes BM EA 92 and 55254, and for providing further information, as well as to Koen van den Bussche for permission to publish statue JE 39782 and for providing photographs. In studying the statuettes, the author greatly benefited from consulting the archives of the late Bernard V. Bothmer in the Brooklyn Museum of Art (*Corpus of Late Egyptian Statuary*), and he would like to thank Edna Russmann and Yekaterina Barbash for their assistance. Finally, the author is grateful to Hermann De Meulenaere and Laurent Coulon for providing references and comments concerning the statuettes and related objects.

2 See most recently D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (ed.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit. Zeugnisse aus Stadt und Tempel als Spiegel des interkulturellen Kontext*, *OLA* 128, 2003; S. Sandri, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, *OLA* 151, 2006.

3 Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, *AUL* 22, 1958; A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo* I, *BdE* 47, 1973, pp. 321-374.

4 *Esna* II, nº 77, 11-12; cf. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme*, *Esna* V, p. 21-2; for the date, cf. also *Esna* III, nº 371, 17-18 (epithets of Heka) : "His mother gives birth to him within Esna on I Shomu 1 (*pˁpˁ.n s(w) mw.t⸗f m-ḫnw Ỉwny.t m tpy ɔbd tpy n šmw*)."

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 95-134.

The Renenutet Festival coincided with the first day of Shomu, the harvest season, and thus the birth of the local child god accompanied the arrival of new crops.[5] The name of the festival goes back at least to the New Kingdom, when the first of Pachons was the day on which Renenutet, the goddess of agricultural abundance, gave birth to her son Nepri, the god of grain.[6]

Thebes, with its complex network of temples, worshipped a number of child deities: Chonsu the Child, Harsiese (Opet Temple),[7] Harpre the Child (North Karnak and Armant),[8] and Somtous (Ptah Temple and Deir el-Medineh).[9] Given the importance of the Renenutet Festival throughout Egypt,[10] one would expect to find evidence for similar mammisi celebrations in Thebes, especially for Chonsu, since the month in question, Pachons (lit. "the (month) of Chonsu") was named in his honor.[11]

In fact, a number of inscriptions from the Graeco-Roman Period narrate the birth of Chonsu the Child within the Mut Temple Precinct. However, the fragmentary preservation of the texts and the scant archaeological remains of the actual mammisi have prevented scholars from recognizing the proper festival context.[12] After reviewing most of the relevant sources, Goyon concluded that Mut gave birth to her consort Amun on the first of Pachons,[13] while Leitz

5 Cf. D. BUDDE, "Harpare-pa-chered. Ein ägyptisches Götterkind im Theben der Spätzeit und griechisch-römischen Epoche", in Budde, Sandri, Verhoeven (ed.), *Kindgötter*, pp. 56-61.

6 *Urk*. IV, 1844, 11-12 : "Consecrating all good and pure things for Renenutet, Lady of the Granary on I Shomu 1 (= 1 Pachons), on this birthday of Nepri (*wdn iḫt nb.t nfr.t n Rnnwt.t nb.t šnw.t m ɔbd 1 šmw sw 1, hrw pn ms.t Nprỉ*)" (discussed by S. SCHOTT, *Altägyptische Festdaten*, *AAWMainz* Jahrgang 1950, n° 10, Wiesbaden, 1950, p. 983, n° 182; A. GRIMM, *Die altägyptischen Festkalender in den Tempeln der griechisch-römischen Epoche*, *ÄAT* 15, 1994, p. 433, n. 151). A. SPALINGER, "A Religious Calendar Year in the Mut Temple at Karnak", *RdE* 44, 1993, p. 174, thought the festival celebrated Renenutet, not Nepri: "the third season has now been reached and the overt symbol of completed vegetative grown (harvest of grain) is personified in Renenutet herself". For J.-Cl. Goyon ("Notes d'épigraphie et de théologie thébaine", *CdE* 78, 2003, pp. 63 and 65), the primary significance of the Renenutet festival was not agricultural, but the seasonal renewal of the sun.

7 C. DE WIT, *Le temple d'Opet* III, pp. 167-169; KLOTZ, *Kneph*, pp. 151-153 (4.20).

8 See the excellent summary by BUDDE, in Budde, Sandri, Verhoeven (ed.), *Kindgötter*, pp. 15-110.

9 Somtous was the child of Hathor within Thebes and Amun; see P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, n^{os} 172, 6; 182, 5; 183, 7; P. CLERE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, *MIFAO* 84, 1961, pl. 28; *Urk*. VIII, n° 195b and e; 197 (8); 212 (2); D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, 1973, p. 201-206, pl. 50, doc. 142 (Rear Wall of Ptah Temple); and cf. the discussion in KLOTZ, *Kneph*, pp. 302-304 (4.49). For a priest of Somtous, cf. Cl. TRAUNECKER, "Les graffiti des frères Harsaisis et Haremheb. Une famille de prêtres sous les derniers Ptolémées", in W. Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* II, *OLA* 84, 1998, p. 1192, fig. 1.2, col. 5, p. 1196, col. 17, and p. 1202, n. 58.

10 In addition to the information from temples, compare the documentary evidence for a major festival in Pachons collected by F. PERPILLOU-THOMAS, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque*, *StudHell* 31, 1993, pp. 146-150.

11 Gutbub (*Textes fondamentaux*, p. 337, n. m) already suggested that the month Pachons was named in honor of Chonsu's birth festival; cf. also H. Brunner (*LÄ* I, col. 962, *s.v*. Chons) who noted: "Der I. Monat der *šmw*-Jahreszeit ist nach ihm [Chonsu] Pachons bennant worden, weil sein Fest, von dem so gut wie nichts bekannt ist, in ihn fiel."

12 One notable exception is Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, pp. 164-166, who correctly interpreted the passage in p.Leiden T 32 III, 22-25 (cf. *infra*) in the context of Mut and Chonsu the Child.

13 GOYON, *op. cit*., p. 65; all of the passages Goyon cited to support this conclusion (*ibid*., nn. 108-110) actually refer to Osiris in the Opet Temple and say nothing about Mut or Amun.

recently argued that it was Mut herself who was born during the Renenutet festival.[14] Both interpretations contradict the evidence about similar divine birth celebrations at other mammisis, and somewhat ironically imply that Chonsu was the one member of the Theban triad who did not have a birthday during the eponymous month of Pachons.

A closer examination of the available textual sources, some of them unpublished,[15] can better define the character of Chonsu the Child and his place within the complex theological system and festival calendar of Graeco-Roman Thebes. The first section of this essay collects his epithets and reexamines the texts relating to the Renenutet festival in Thebes; the second section surveys statuettes and other records of Ptolemaic priests in his service.

Part I: The God

Chonsu the Child was one of several Theban manifestations of Chonsu.[16] While Chonsu in Thebes Neferhotep presided at the so-called "Chonsu Temple" in Karnak, other hypostases such as Chonsu-*pꜣ-ỉr-sḫr.w* and Chonsu-Shu had separate shrines.[17] Likewise, Chonsu the Child belonged to the Mut Temple Precinct, as evidenced by the following excerpt from a festival calendar:[18]

ḫn.tw [ḥm.t] n Mw.t ỉmꜣf ḥnʿ psḏ.tꜣs m tpy pr.t
ḥtp Mw.t Ỉr.t-Rʿ ḥr(.t) s.t wr.t m kꜣr n ʿꜣ-nrw
Ḫnsw-pꜣ-ḫrd ḥr wnmyꜣs Bꜣst.t ḥr ỉꜣbyꜣs

[The majesty] of Mut is rowed within (the Isheru) with her Ennead on 1 Tybi,
Mut the Eye of Re, rests upon the Great Throne within the shrine of the "Great of Fear" bark,
Chonsu the Child on her right, Bastet on her left.

---

14 Chr. LEITZ, "Die zwei Kobras im Urwasser. Rekonstruktionsversuch eines trümmerhaft erhaltenen Mythos aus Theben und seine jahreszeitliche Einordnung", in L. Gabolde (ed.), *Hommages à Jean-Claude Goyon offerts pour son 70e anniversaire*, *BdE* 143, 2008, pp. 271-273. Leitz's argument rests on his interpretation of a group of texts describing the emergence of Mut and the mysterious *ḏ*-serpent from Nun. Without going into greater detail (cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 165-169, 236-242), it is worth noting that the *ḏ*-serpent is most likely Irita, not Kematef (as is clear from *Esna* II, nos 58, 1; 64, 1; III, no 216, 3 [13]), and thus the emergence of the two serpents happens during the initial act of creation.

15 References to unpublished inscriptions are based whenever possible on photographs and handcopies made *in visu* by the author, as well as photographs available through the SERaT database of the University of Würzburg (http://www.serat.aegyptologie.uni-wuerzburg.de/cgi-bin/serat/). In addition, translations of some inscriptions from the Mut Temple are based on the handcopies of K. SETHE, *Notizbuch* 6, scans of which were kindly provided by Stephan Seidelmayer and Angela Böhme of the Berlin-Brandenburger Akademie der Wissenschaft.

16 The following discussion will only consider documents concerning Chonsu the Child in Thebes; for examples of Chonsu the Child outside of Thebes (e.g. Diospolis Inferior and Tanis), cf. I. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, *BEHE* 123, 2005, p. 605.

17 Chr. THIERS, "Une porte de Ptolémée Évergète II consacrée à Khonsou-qui-fixe-le-sort", *Karnak* 11, 2003, pp. 587-602; Cl. TRAUNECKER, "La chapelle de Khonsou du mur d'enceinte et les travaux d'Alexandre", *Karnak* 8, 1987, pp. 347-354.

18 S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, *MIFAO* 107, 1983, pl. XI, no 11, 31-32.

The same group of divinities appears already on a statue of Montuemhat (Berlin 17271), in a list of benefactions to the Mut Temple (lines 5-8):[19]

smɔwỉ.nᵴ(ỉ) ḥw.t-nṯr nt Mw.t wr.t nb(.t) Ỉšrw
nfrᵴs r ỉmỉᵴs-ḥɔ.t
smnḫ.nᵴ(ỉ) sšmᵴs m ḏʿm tỉt.wᵴf nb m ỉnr mɔʿ
smɔwỉ.n(ᵴỉ) sšm n Ḫnsw-pɔ-ḫrd
sšm n Bɔst.t ḥr(.t)-ỉb Wɔs.t
sḫtp(ᵴỉ) ḥmᵴs m ḫt-ỉbᵴs

I renewed the Temple of Great Mut, Lady of the Isheru,
so that it became better than it was previously,
I improved her bark-statue with electrum, all of its images made of real stones,
I renewed the bark-statue of Chonsu the Child,
and the bark-statue of Bastet within Thebes,[20]
thus did I satisfy her majesty with the object of her desire.

These texts reveal that the divine barks of Chonsu the Child and Bastet accompanied Mut during festivals within her temple precinct. Moreover, several priests of Chonsu the Child dedicated statues in the Mut Temple (*infra*, **Part II**), and a scribe and pastophor named Padichonspakhered (lit. "He whom Chonsu the Child gave") left behind a sizeable archive of demotic ostraca in the same precinct.[21]

Although Chonsu the Child was clearly at home in the Mut Temple precinct, scholars have debated his precise cult center, occasionally referred to as "the temple of the birth-bed (*ḥw.t-nmỉ.t*)."[22] The most likely spot is the building known as "Temple A" north-west of the Mut

19 J. LECLANT, *Montouemhat: quatrième prophète d'Amon, prince de la ville*, *BdE* 35, 1961, pp. 60-61; M. LICHTHEIM, *Ancient Egyptian Literature* 3, 1980, p. 32.

20 For the cult of Bastet within Thebes, see G. VITTMANN, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit: genealogische und prosopographische Untersuchungen zum thebanischen Priester- und Beamtentum des 25. und 26. Dynastie*, *BeitrÄg*, 1978, p. 58, n. 6; F. VON KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, *BEHE* 87, 1984, p. 147, n. a; HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, pp. 6, 9; KLOTZ, *Kneph*, pp. 102-104 (4.10). The present examples suggest that the cult of Bastet within Thebes was centered in the Mut Temple Precinct, and not in the Ptah Temple of Karnak as Leclant suggested (*Montouemhat*, p. 62, n. p. and p. 225, n. aw; *id*., *Recherches sur les monuments thébaines de la XXV^e^ dynastie dite éthiopienne*, *BdE* 36, 1965, pp. 301-302, n. 4); the goddess Mut-Bastet is well-attested at Thebes already in the Nineteenth Dynasty, cf. L.-A. CHRISTOPHE, *Les divinités des colonnes de la grande salle hypostyle et leurs épithètes*, *BdE* 21, 1955, pp. 35, 42, 53; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu* VII: *The Temple Proper, part 3*, *OIP* 93, 1964, pl. 558; *id*., *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple* II: *The Facade, Portals, Upper Register Scenes, Columns, Marginalia, and Statuary in the Colonnade Hall*, *OIP* 116, 1998, pls. 144 and 149, pp. 8-11 (cf. the remarks of J.C. DARNELL, "The Apotropaic Goddess in the Eye", *SAK* 24, 1997, p. 45, n. 67-68); F.W. VON BISSING, "Über die Kapelle im Hof Ramesses II im Tempel von Luxor", *AcOr* 8, 1930, pp. 144 and 154; K*RI* II, 616, 1; cf. also the frequent image of a lion-headed goddess standing behind Mut at the Mut Temple (*Porte de Mout*, pl. VII; Chapel D, coronation scene [unpublished]). For the combination of Bastet and Chonsu the Child, see also BM 55254 (*infra*, **Doc. 2**).

21 R.A. FAZZINI, R. JASNOW, "Demotic Ostraca from the Mut Precinct in Karnak", *Enchoria* 16, 1988, pp. 26-27.

22 Chonsu the Child is "Lord of the birth-bed temple (*nb ḥw.t-nmỉt*)" (*Urk*. VIII, n° 137c; *Esna* II, n° 25, 15); and "within the birth-bed temple (*ḥry-ỉb ḥw.t-nmỉ.t*)" (Chonsu Temple, PM II², p. 239 [74f] II); p.Leiden T 32, III, 22-23,

Temple.[23] In his survey of Egyptain mammisis, Daumas hesitated to identify this structure as a birth-chapel for Chonsu the Child, mainly because the preserved reliefs are too fragmentary for any conclusions.[24] However, the architectural layout of Temple A,[25] the existence of a title "priest of Mut of the Mammisi,"[26] and the scant surviving decoration of the sanctuary,[27] all strongly suggest that the structure was a mammisi, at least by the Ptolemaic Period.[28]

Chonsu the Child appears most frequently as an adolescent,[29] wearing a lunar disk, uraeus, side-lock, kilt, collar and amulet,[30] often carrying an *ankh*-sign, *was*-scepter, crook and flail.[31] In

locates the *ḥw.t-nmì.t* within the Mut Temple Precinct (*ḥw.t-Mw.t*); another mention of the *ḥw.t-nmì.t* in connection with Chonsu the Child, the Renenutet Festival, and a Mammisi (*pr-ms*) occurs on a block currently in the Luxor block yard but probably originally from the Mut Temple: H. KARIYA, W.R. JOHNSON, "The Luxor Temple Wall Fragment Project", *EgArch* 22, 2003, p. 22; for the term *ḥw.t-nmì.t*, cf. DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, pp. 516-517; HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 164.

23 PM II^2, pp. 270-272, cf. also DAUMAS, *op. cit.*, pp. 43-54; R.A. FAZZINI, W. PECK, "The Precinct of Mut during Dynasty XXV and early Dynasty XXVI. A Growing Picture", *JSSEA* 11, 1981, pp. 120-126; R.A. FAZZINI, in *LÄ* IV, col. 250, *s.v.* Mut-Tempel, Karnak; *id.*, "A Monument in the Precinct of Mut with the Name of the God's Wife Nitocris I", in H. De Meulenaere, L. Limme (ed.), *Artibus Aegyptia. Studia in honorem Bernardi V. Bothmer a collegis amicis discipulis conscripta*, 1983, pp. 51-62; *id.*, "Report on the 1983 Season of Excavation at the Precinct of the Goddess Mut", *ASAE* 70, 1984-85, p. 306; *id.*, "Two Semi-Erased Kushite Cartouches in the Precinct of Mut at South Karnak", in *Causing his Name to Live: Studies in Egyptian Epigraphy and History in Memory of William J. Murnane* (preprint available at http://history.memphis.edu/murnane/), pp. 5-6; H. DE MEULENAERE, "Isis et Mout du Mammisi" in J. Quaegebeur (ed.), *Studia Paulo Naster oblata* II: *Orienta Antiqua*, *OLA* 13, 1982, pp. 27-29.

24 DAUMAS, *op. cit.*, p. 53; A. Cabrol (*Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, 2001, p. 30, n. 59) was equally skeptical of the identification of the structure as a mammisi, at least for the pre-Ptolemaic Period; D.B. Redford, ("Three Seasons in Egypt: I. The Excavation of Temple C, First Preliminary Report", *JSSEA* 18, 1988, p. 11) suggested that a building south-east of Karnak was a temple of Chonsu the Child, but that structure is more likely the temple of Chonsu-*pꜣ-ỉr-sḫr.w* (cf. THIERS, *Karnak* 11, 2003, pp. 594-596).

25 DE MEULENAERE, in Quaegebeur (ed.), *Studia Paulo Naster oblata* II, p. 29; FAZZINI, PECK, *JSSEA* 11, 198, pp. 120-126; another example of a possible mammisi in front and to the left of the main temple can be found at Ghueita Temple in Kharga Oasis.

26 DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 28, n. 21, citing JE 38020; note, however, that the so-called "Isis Casati" cited as another possible example actually comes from Xois; cf. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes*, pp. 162-165.

27 A relief on the rear wall of the sanctuary depicts Mut holding a child god on her lap (FAZZINI, PECK, *op. cit.*, p. 124), while inscriptions on the doorjambs mention Chonsu the Child and the arrival of Amun during the Renenutet festival (DAUMAS, *op. cit.*, p. 51 [b]; HERBIN, *op. cit.*, p. 164).

28 Stelae from the Mut Temple dating to the reign of Tiberius and scattered blocks currently at Luxor Temple, but apparently from the Mut Temple, suggest that Augustus and Tiberius rebuilt or renovated the temple of Chonsu the Child; cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 345-347, 406-407.

29 *Porte d'Évergète*, pls. 6 and 25; S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2002, § 228; *Esna* II, n° 25; *Opet* II, pl. 7, bottom; Medinet Habu, First Pylon: PM II^2, p. 462 (10g) II (visible in G. JÉQUIER, *L'architecture et la décoration dans l'ancienne Égypte* III: *Les temples ptolémaïques et romains*, 1924, pl. 11; *Urk.* VIII, n^{os} 137c, 183b; Chonsu Temple: PM II^2, p. 239 (74f) II; 240 (78) II, 2 (photographs of the latter scenes are available on SERaT).

30 For similar amulets on other child gods, cf. SANDRI, *Har-pa-chered*, pp. 102-103.

31 Cf. *Ibid.*, pp. 118-119; O. PERDU, "Un dieu venu de la campagne", *RdE* 56, 2005, pp. 146-157, recently demonstrated that the crook and flail were originally carried by shepherds and farmers, and thus these objects may allude to Chonsu the Child's connection to food and the harvest (cf. *infra*).

other reliefs he is a naked child,[32] sometimes wearing a cape,[33] side-lock, lunar disk, and heart-shaped amulet, displaying an exaggerated belly and holding a finger to his mouth.[34] Not surprisingly, many epithets of Chonsu the Child emphasize his age,[35] including "the good youth, sweet of love (*ḥwnw nfr bnr mrw.t*),"[36] "august child (*sfy šps*),"[37] "iris of the wedjat-eye (*ḏfḏ n wḏȝ.t*),"[38] "Horus as a young child (*Ḥr m ḥwnw rnp*),"[39] and "child, living of births (*ḥy ʿnḫ ms.wt*)."[40]

As mentioned above, the Renenutet festival took place at the beginning of the harvest season, so the birth of the divine child ushered in the appearance of new crops. Accordingly, Chonsu the Child frequently receives food offerings (*smȝʿ ʿȝb.t* or *fȝi ỉḫt*),[41] and he bears epithets like "lord of food, plentiful of sustenance, great/lord of provisions, who gives to whoever he desires (*nb kȝw*, *ʿšȝ ḏfȝ.w*, *wr/nb ḫr.w*, *dỉ n mrr=f*)."[42]

---

32 W.F. EDGERTON, *Medinet Habu Graffiti Fascimiles*, *OIP* 36, 1937, pl. 1; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Temple of Khonsu* II, pl. 114A; *id*., *Reliefs and Inscriptions at Luxor Temple* II, pls. 201-202, pp. 54-55; GOYON, *JARCE* 20, 1983, pl. XVII; A. VARILLE, "Description sommaire du sanctuaire oriental d'Amon-Rê à Karnak", *ASAE* 50, 1950, p. 163, pl. XXXI (partially damaged); JE 65903 and 65904 (= A. FAKHRY, "Miscellanea 1. Two New Stelae of Tiberius from Luxor Temple", *ASAE* 37, 1937, pl. I; 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, pp. 360-361); BM EA 617 and 1432 (= E.A.W. BUDGE, *Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, 1909, pl. 51; *id*., *A Guide to the Egyptian Galleries [Sculpture]*, 1909, pl. 39); Stela Dem. IFAO 3 (= D. DEVAUCHELLE, "Trois stèles démotiques", *BIFAO* 82, 1982, pl. XXI = VLEEMING, *Short Demotic Texts*, nº 160); note that all Theban stelae from the reign of Tiberius (including BM EA 617 and 1432) are being published by Ph. Collombert, who kindly provided the author with additional photos and notes.

33 For the cape worn by child gods in the Late Period, cf. SANDRI, *Har-pa-chered*, pp. 101-102.

34 *Ibid*., pp. 97-101.

35 For these common epithets for child gods, cf. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, pp. 332-323, n. l; I. GUERMEUR, Chr. THIERS, "Un éloge xoïte de Ptolémée Philadelphe. La stèle BM EA 616", *BIFAO* 101, 2001, pp. 206-207; SANDRI, *op. cit*., pp. 163-136.

36 *Porte d'Évergète*, pl. 6; *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 228; *Urk*. VIII, nº 183b and g; *Opet* I, 160; *Philä* II, 59, 14; *Shanhûr* I, nº 48; vars. *Porte d'Évergète*, pl. 25; *Dend.Mam*., 135, 16; Medinet Habu: PM II^2, p. 462 (10g) II.

37 *Porte d'Évergète*, pl. 6 and 25; *Shanhûr* I, nº 48; Chonsu Temple: PM II^2, p. 240 (78) II, 2; for this epithet, cf. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 137, n. 464.

38 *Opet* I, 160; Medinet Habu: PM II^2, p. 462 (10g) II; var. "iris of the living-eye (*ḏfḏ n ʿnḫ.t*)" (Mut Temple: SETHE, *Notizbuch* 6, 71, cols. 3 and 5; BM EA 1432, line 6 = BUDGE, *A Guide to the Egyptian Galleries (Sculpture)*, pl. 39 = KLOTZ, *Kneph*, p. 402 and pl. 12a); for this epithet, cf. *LGG* 7, 624-625; MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 90, n. 237.

39 *Urk*. VIII, nº 137c; Chonsu Temple: PM II^2, p. 240 (78) II,2; *Esna* II, nº 25, 15.

40 *Porte d'Évergète*, pl. 6; var. "child, living of births in the morning (*ʿ ʿnḫ msḫʿ.w m dwȝw*)" (*Dend.Mam*, 135, 16); for this epithet, cf. D. KLOTZ, *Adoration of the Ram: five hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, *YES* 6, 2006, pp. 26-27, n. A.

41 *Porte d'Évergète*, pl. 6; Chonsu Temple: PM II^2, p. 240 (78) II, 2; *Shanhûr* I, nºs 16 and 48; *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 228; *Urk*. VIII, nº 183; *Tôd* II, nº 311.

42 GOYON, *JARCE* 20, 1983, p. 53F; *Urk*. VIII, nº 183g; *Shanhûr* I, nº 16; *Porte d'Évergète*, pl. 6 (Kgl. Rz.); for similar epithets, cf. BUDDE, in Budde, Sandri, Verhoeven (ed.), *Kindgötter*, p. 56-61; SANDRI, *op. cit*., pp. 172-178; note also that on the propylon of Chonsu Temple, the king bears epithets related to food production when he is "beloved of Chonsu the Child" (*Urk*. VIII, nºs 117 [7] and 118 [7]).

Although Chonsu the Child almost always appears with a lunar disk, most texts describe his rebirth in purely solar terms.[43] He is therefore "Re after he repeated births (*Rʿ wḥm.n⸗f ms.wt/ msḫʿ.w*),"[44] "he who repeats the rejuvenation of Re in Thebes (*wḥm rnp n Rʿ m Wɔs.t*) (...) who repeats births like the sun-disk (*wḥm ms.wt mỉ ỉtn*)."[45] Chonsu the Child thus imitates the daily course of the sun, as "Atum in the evening within the entrance of Manu (*Ỉtm m mšr m-ḫnt rɔ-Mɔnw*),"[46] "child in the morning, old man in the evening, youth who rejuvenates at the proper times, who arrives as an infant after his old age (*ḫy m dwɔw, nḫḥ m mšr, ḥwnw rnp r tp-tr.w, ỉỉ m št m-ḫt ktkt⸗f*),"[47] "who arrives as an infant after old age (*ỉỉ m št m-ḫt snḫy*) (...) whom she (sc. Mut) gave birth to[48] in Thebes as the august child, the *ʿnḫ*-scarab[49] in his manifestation of Khepri (*ḥms.n⸗s sw m Wɔs.t m sfy šps, ʿnḫ m ḫprw⸗f n Ḫprỉ*)."[50]

Since Chonsu the Child merely repeats the birth of Re, his mother Mut is "she who gives birth to light again in Thebes (*ms(.t) šww m-wḥm m Wɔs.t*),"[51] "who traverses the two lands pregnant with the sundisk, so she might give birth to him in the Mut Temple (*ḫns(.t) tɔ.wy bkɔ.tw m ỉtn, dỉ⸗s r tɔ ỉm⸗f m ḥw.t-Mw.t*),"[52] and "she who creates light (*qmɔ.t šww*)."[53] Mut,

43 GOYON, *JARCE* 20, 1983, p. 60, n. 62, already stressed the solar nature of Chonsu the Child; cf. also Fr. LABRIQUE, "Khonsou et la néoménie, à Karnak", in Budde, Sandri, Verhoeven (ed.), *Kindgötter*, pp. 204-206. Similar solar epithets apply to most child gods (GUTBUB, *Textes fondamentaux*, p. 338, n. m; SANDRI, *Har-pa-chered*, pp. 182-185), and thus there is no reason to assume a local borrowing from the theology of Osiris-*wyn* in the Opet Temple, as suggested by HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 166.

44 *Esna* II, nº 25, 14-15; *Urk*. VIII, nº 137c; *Opet* I, 160; Chonsu Temple, PM II², p. 239 (74f) II; Medinet Habu: PM II², p. 239 (74a) III; Mut Temple: SETHE, *Notizbuch* 6, 83 as these and other examples demonstrate, the word *msḫʿ* appears to be a variant of *msw.t*, "birth" (cf. KLOTZ, *Adoration of the Ram*, pp. 26-27, nn. 104 and 106).

45 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 228; cf. also *Port de Mout*, nº 10, 1, where the Mut Temple is called: "the temple of [the birth-bed?] of Re when he repeats his manifestation[s] (*ḥw.t[nmỉ].t n Rʿ m-wḥm ḫpr[.w]⸗f*)."

46 Chonsu Temple: PM II², p. 240 (78) II, 1.

47 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 228; var. "child in the morning, who renews himself every day (*ḫy m tp-dwɔw, mɔwy rʿ-nb*)" (*Urk*. VIII, nº 183b).

48 For the verb *ḫmsỉ*, "to give birth" (not in the *Wörterbuch*), cf. *Porte d'Évergète*, pls. 6, 36, 37, 48, 55, 58; *Urk*. VIII, nº 182f; *Opet* I, 145, 183; partially discussed already by COLLOMBERT, *RdE* 46, 1995, p. 106, n. 16.

49 For the *ʿnḫ*-scarab, cf. M. MINAS-NERPEL, *Der Gott Chepri. Untersuchungen zu Schriftzeugnissen und ikonographischen Quellen vom Alten Reich bis in griechisch-römische Zeit*, *OLA* 154, 2006, p. 50 (citing this passage).

50 *Porte d'Évergète*, pl. 6.

51 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 152; *Urk*. VIII, nº 183c; var. "she gave birth to light in Thebes (*pʿpʿ.n⸗s šsr m Wɔs.t*)" (Mut Temple: SETHE, *Notizbuch* 6, 74).

52 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 178; *Urk*. VIII, nº 182c; vars. "who was pregnant with the sundisk, who gave birth in the world as a child (*bḫ.n⸗s ỉtn, pʿpʿ tp-tɔ m wḏḥ*)" (*Urk*. VIII, nº 135c); "great uraeus who encircles her father Re, who gives birth to him as Chonsu (*mḥn.t wr.t dbn(.t) ỉt⸗s Rʿ, dỉ s(w) r tɔ m Ḫnsw*)"; "who gave birth [as] the child of Khepri (*dỉ⸗s [r] tɔ [m] Ḫprỉ*)" (Mut Temple: SETHE, *Notizbuch* 6, 71); "everybody unites with the sundisk after she gave birth to the iris of the *wedjat*-eye, Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun (*ḫnm ḥr nb m ỉtn ḏr pʿpʿ.n⸗s ḏfḏ n wḏɔ.t, Ḫnsw-pɔ-ḫrd ʿɔ wr tpy n Ỉmn*)" (BM EA 1432, lines 5-6; cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 402-403, pl. 12a); another stela of Tiberius (JE 65903) commemorates restoration of a temple where "Mut comes to give birth to the gods within it (*ỉw Mw.t (r) ms(.t) nṯr.w ỉm⸗f*)," suggesting that Tiberius restored the Mammisi of Chonsu the Child (FAKHRY, *ASAE* 37, 1937, p. 27 and pl. 1B; KLOTZ, *Kneph*, pp. 398-399, 406-407, pl. 11).

53 *Porte d'Évergète*, pl. 25; *Porte de Mout*, nº 10, 1; GOYON, *op. cit.*, p. 55, col. 7.

often assimilated to Tefnut,[54] was properly the daughter of Re-Atum.[55] However, the solar nature of Chonsu the Child's birth makes Mut "mother of Re (*tmɜ.t nt Rʿ*),"[56] so that she acts as both "daughter and mother, who makes her own creator (*zɜ.t tmɜ.t, ỉr(.t) qmɜ sy*)."[57]

This brief survey of epithets from temple inscriptions demonstrates that Mut would arrive at her temple in Thebes in order to give birth to Chonsu the Child, considered a reborn manifestation of the sun god. From this perspective, the following texts concerning the Renenutet festival on 1 Pachons are quite clear.

(1) Mut Temple, Second Pylon

This badly damaged inscription describes different aspects of Mut, beginning with the primeval *qrḥ.t*-serpent, and ending with references to Nut, Tefnut and Isis.[58] The center of the text describes the birth of the solar Chonsu the Child.[59] After a long discussion of primordial events (cols. 1-4), the narrative picks up when Isden (= Thoth) brings the distant goddess to the Mut Temple in his form of *swɜḏ-bɜ* (= Shu-Onuris) (col. 5).[60] After a lacuna, the text continues (cols. 6-7):

dỉ=s r tɜ ḥr-ʿ
pr Ḫprỉ ỉmỉtw [iḥ.ty]=s(y)
Rʿ pw ỉmy mw.t=f
wḥm-rnp ỉn Rʿ m Wɜs.t [nḫt].t ḥnw.t spɜ.wt
[...] šww ỉm=s
m.t ḫns.n=t tɜ.wy [ḫr]=f
ḫpr rn=f n Ḫnsw-pɜ-ḫrd ʿɜ wr tpy n Ỉmn

As soon as she (sc. Mut) gave birth,

54 *Porte d'Évergète*, pl. 6 ("Tefnut, the uraeus of Re, the great young cat [*ḥwn.t-wr.t*]"; cf. LABRIQUE, in Budde, Sandri, Verhoeven [ed.], *Kindgötter*, p. 206, n. 47; LEITZ, *Quellentexte zur ägyptischen Religion* I, p. 120); *Porte de Mout*, nº 5, 2; GOYON, *JARCE* 20, 1983, pp. 55-56, col. 10.

55 *Porte de Mout*, nº 1, 6 ("daughter of Re"); nº 11, 38 ("daughter of Atum"); note also the references to Mut and "her father Re" (*Propylône d'Amon-Rê-Montou*, §§152 and 178; *Urk*. VIII, nº 210; *Porte de Mout*, nº 25, 1); given the close associations between Atum and Kematef (cf. KLOTZ, *Adoration of the Ram*, pp. 49, 137-138; *id*., *Kneph*, pp. 178-81), Mut could also be "daughter of Kematef" (Berlin 14401, lines 2-3 = A. ERMAN, "Geschichtliche Inschriften aus dem Berliner Museum", *ZÄS* 38, 1900, p. 124-5; cf. KLOTZ, *Kneph*, p. 397, n. b).

56 *Porte d'Évergète*, pl. 25 (appearing next to Chonsu the Child); *Opet* I, 160; Mut Temple: SETHE, *Notizbuch* 6, 71 (*tmɜ.t ʿɜ.t nt ỉtn*).

57 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, §152; vars. "mother and daughter who makes Akhty (*tmɜ.t zɜ.t ỉr(.t) ɜḫty*)" (*ibid*., §178); "mother who acts as daughter (*mw.t ỉr(.t) zɜ.t*)" (*Porte de Mout*, nº 5, 2); " mother of her maker, the daughter who acts as mother (*tmɜ.t n ỉr s(y), zɜ.t ỉr(.t) mw.t*)" (*Urk*. VIII, nº 183c); for these types of epithets, cf. also A. EGBERTS, *In Quest of Meaning*, p. 108, n. 16.

58 GOYON, *op. cit*., pp. 54-61; similar inscriptions listing different names and roles of Mut appear on the first pylon (PM II², p. 256 [4]; cf. SETHE, *Notizbuch* 6, 80-83).

59 Noted already by AUFRÈRE, *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 142, n. j.

60 GOYON, *op. cit*., p. 59, nn. 54-56; the presence of Shu in the mammisi simultaneously alludes to the myth of the Wandering Goddess of the Eye of the Sun, and to the *hieros gamos* (Shu and Tefnut = Amun and Mut) which creates the new child god; cf. GUTBUB, *Textes fondamentaux*, pp. 341-349, n. r.

Khepri emerged from between her th[ighs] (),[61]
(that means: Re who is within his mother).
Re repeated rejuvenation in [Victorious] Thebes, the Mistress of nomes,
[…] light (from) within her.
"Behold, you have traversed (*ḫns*) the Two Lands [bearing] it/him."
Thus came about his name of Chonsu (*Ḫnsw*) the Child, the very great, first-born of Amun.

The key to understanding this damaged passage is the implied quotation. Goyon assumed that Chonsu spoke to Mut and translated: "'Vois, le Double Pays est parcouru pour toi,' dit-il (*m.t ḫns(.w) nt tɔ.wy [ḏd]=f*)."[62] However, other texts from Karnak use the exact same words to refer to Mut (*ḫns(.t) tɔ.wy bḫ.tw ḫr ỉtn*),[63] so *ḫns.n=t* is more likely a simple *sḏm.n=f* perfective in the second person feminine. The text provides an etymology for the name Chonsu, and identifies the newborn solar disk directly with Chonsu the Child.

(2) Mut Temple, Propylon

The lengthy festival calendar from the Mut Temple contains a short description of the Renenutet Festival:[64]

ỉtn m-ḫnw=s
r ỉw nw n dỉ r tɔ
ḫpr sbỉ.w ḫr(.w) nỉ wnn=sn
ỉw Rᶜ wḥm.n=f msḫᶜ.w
pᶜpᶜ.n=s šww [ḫn]t ḫw.t-Mw.t
wn(s) šsp m ndb
qmɔ.tw n=s ms.w-nṯr
tɔ r-ḏr=f m […] mk m sỉn.t
ỉr.tw n=f ḥb-rnn.t ḫnt pr-nsw
tɔ pn r-ḏr=f mỉtt
ḫft ỉtn ḥtp=f m hrw ᶜrqy
r-[mn] hrw tpy n [š]mw
ḫᶜ ḥm.t=s m Rnn.t nfr.t
ḫr wnm ỉᶜb n nsw.t-bỉtỉ
dwɔ.tw ỉtn ỉᶜḥ hrw pn nfr
ỉmn.n=s [zɔ=s(?)] r nṯr.w ỉm=f

61 GOYON, *JARCE* 20, 1983, pp. 55-56 and 59, n. 58, restored: "et sort Khepri qui était placé entre ses cornes (*pr Ḫprỉ ỉmỉtw [wp.t]=s*)." However, the context is actually that of solar birth, where Re emerges from "between the thighs" of Nut; cf. J. ASSMANN, *Der König als Sonnenpriester. Eine kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Gräbern*, *ADAIK* 7, 1980, p. 26, n. 4; W*PL*, 105. The restoration of the traces is based on the hand copy of SETHE, *Notizbuch* 6, 87.

62 GOYON, *op. cit.*, p. 56.

63 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, § 178; *Urk.* VIII, nº 182c.

64 *Porte de Mout*, nº 6, cols. 29-32; cf. SPALINGER, *RdE* 44, 1993, pp. 173-175; GOYON, *CdE* 78, 2003, pp. 62-63; LEITZ, in L. Gabolde (ed.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, p. 272.

The sundisk is within her (Mut or the Mut Temple),
until the time of giving birth arrives,
(after) the enemies have fallen and have become nonexistent.[65]
When Re has repeated his births,
she (Mut) gave birth to light [with]in the Mut Temple,
(thus) beginning illumination upon earth.
The "divine birth" ritual is performed for her,
and the entire land is [...], festival is throughout Egypt.
The Renenutet Festival is celebrated for her within the Palace,
and in the entire land likewise,
from when the sundisk sets on the last day (of Pharmouthi),
un[til] the first day of Shomu (= 1 Pachons).
Her Majesty (then) appears in procession as the Good Renenutet,[66]
to the left and right of the King,
one worships the sun and the moon,
on this day on which she hid [her son(?)] from the gods.

Although the calendar inscription does not directly name the child god, the mention of Re repeating births is a specific allusion to the frequent epithets of Chonsu the Child (*supra*), not to an otherwise unattested "Amon-lumière" (Goyon) or to the light produced by Mut as the uraeus atop the primeval *ḏ*-serpent (Leitz).[67]

(3) P.Leiden T 32, III, 22-25

This Theban redaction of the Book of Traversing Eternity includes an account of the Renenutet festival within the Mut Temple:[68]

sḏr=k m swḫꜣ m-ḫnw ḥw.t-Mw.t
hrw ḥb Rnnwt.t
rs=k m grḥ m ḥw.t-nmi̯.t
hrw ms-Mw.t
sḏm=k ʿyʿy i̯n nṯr.w tꜣ Ms.t
ḫft wbn šww m wḥm m Wꜣs.t

65 Apparently a reference to apotropaic measures taken at the mammisi to protect the vulnerable infant; cf. H.-W. FISCHER-ELFERT, "Papyrus demot. Rylands no. 50. Ein in den Edfu- und Dendera-Mammisi wiederverwendeter hieratischer Zaubertext", *Enchoria* 22, 1995, pp. 1-15; A. VON LIEVEN, "Eine punktierte Osirisliturgie: (p.Carlsberg 589 + PSI Inv. I 104 + p.Berlin 29022)", in K. Ryholt (ed.), *The Carlsberg Papyri 7: Hieratic Texts from the Collection*, *CNIP* 30, 2006, pp. 30-35.

66 Cf. also SETHE, *Notizbuch* 6, 80, where Mut is called "Renenutet in her true name (*Rnnwt.t m rn=s mꜣʿ*)."

67 When Mut accompanies the primeval *ḏ*-serpent (= Irita), she produces "fire (*nbi̯.t*)" and not "light (*šww*)" or Re; cf. *Porte d'Évergète*, pl. 21; and note similar inscriptions related to the same cosmic event: *Urk*. VIII, nº 142 (1-2); *Ombos* I, nº 59, 1-2; *Ombos* II, nº 958; cf. also KLOTZ, *Kneph*, pp. 165-169.

68 HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, pp. 55, 163-166, 441; GOYON, *CdE* 78, 2003, p. 64; LEITZ, in L. Gabolde (ed.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, p. 272, n. 23; only Herbin (*op. cit*., pp. 163-166) recognized that the divine child was Chonsu the Child.

ḫnsˁk m ḥp.t ḫr-ḥ3.t ḥwnw rnp
ḫft šm ḥmˁf r m33 sfyˁf

Just as you lie down at evening within the Mut Temple,
on the day of the Renenutet Festival,
so do you awake in the evening in the Temple of the Birth-Bed,
the day when Mut gives birth.
You shall hear the ululation of the gods of birth,
when light rises again in Thebes,
You shall traverse (*ḫns*) in haste before the rejuvenated youth,
when his majesty proceeds to see his child

Just like the festival calendar from the Mut Temple, this account mentions entering the mammisi ("temple of the birth-bed [*ḥw.t-nmi.t*]") on the eve of the divine birth ceremony. The description of the ceremony uses a specific epithet of Chonsu the Child (*ḥwnw rnp*), alludes to the rebirth of Re in Thebes, and makes another pun on the name of Chonsu.

Summary

The texts discussed above all indicate that the Renenutet festival in Thebes primarily celebrated the rebirth of Chonsu the Child, the son of Mut and Amun. Far from an obscure event, the mammisi celebration was one of the most important festivals of the Theban nome.[69]

One text from the Mut Temple says of Chonsu the Child (spelled: ) that: "his birth-brick is tied together throughout the country, while his divine birth ritual is in the Mut Temple (*šsr(.w) msḫn.tˁf m tȝ r-ȝwˁf, msw-nṯrˁf m ḥw.t-Mw.t*)."[70] Indeed, the Theban festival was renowned throughhout Egypt; a papyrus from distant Tebtunis lists "the day when Mut gives birth (*hrw ms Mw.t*)" as the most important festival of the month Pharmouthi,[71] and the month of the celebration, Pachons, was probably named after Chonsu the Child. His importance throughout

69 The major festivals of Thebes according to the Edfu Geographical text were: "the Opet Festival, the Khoiak (Festival), (the festivals of) Pachons [Renenutet Festival] and Payni [Beautiful Festival of the Valley] (*ḫb-ỉp.t kȝ-ḥr-kȝ ȝbd 1 šmw ȝbd 2 šmw*)" (*Edfou* I, 338, 8; cf. KLOTZ, *Kneph*, p. 49, n. k, pp. 568-593).

70 BRUGSCH, *Thesaurus*, p. 758, nº 22b = p. 1308a, nº 2 (the moon sign above the child's head was copied by SETHE, *Notizbuch* 6, 76); GOYON, *CdE* 78, 2003, p. 61, discussed this example, claiming it referred to Amun; however, the latter name only occurs in the epithet of Chonsu: "the beloved child of Amun (*pȝ ḫrd mry Ỉmn*)." A partial parallel occurs in *Urk*. VIII, nº 135c, where Mut "binds together (Chonsu's) birth-brick in the entire land (*šsr(.t) msḫn.tˁf m tȝ r-ȝwˁf*)." A slight variant calls Chonsu the Child: "he who binds together the birth-brick, for whose majesty/Ka the divine birth is celebrated (*ṯz msḫn.t, ỉr.tw msw-nṯr n ḥm/kȝˁf*)" (*Urk*. VIII, nº 137c [corrected after the photo on SERaT]; *Esna* II, nº 25, 16); for the meaning of "binding together the birth-brick," cf. I. GUERMEUR, "Le groupe familial de Pachéryentaisouy. Caire JE 36576", *BIFAO* 104, 2004, p. 261, n. r

71 J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis* I, *CNIP* 17, 1998, p. 263; different interpretation by LEITZ, in L. Gabolde (ed.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, p. 272.

Egypt as the prototypical, Theban divine infant may explain his rare epithet "king of all children (*nsw ḫrd.w nb*)."[72]

Part II: The Clergy

Doc. 1 British Museum, EA 92 (Pl. 1)

Besides a slightly inaccurate copy of the inscriptions of the back pillar,[73] this statuette has never been published.[74] Nonetheless, it has received a small degree of scholarly attention for its inscriptions[75] and art historical features.[76] The object is a standing naophorous statuette of roughly cylindrical shape.[77] The priest wears a wrap-around garment with a large knot over an undergarment tied around the left shoulder.[78] He holds a naos containing a standing naked figure of Chonsu the Child, who wears the traditional side-lock, moon and uraeus on his head, while both hands are at his side,[79] the right holding an *ankh*-sign. Although the priest appears to hold the naos with hands on either side, the shrine actually rests on a small base that merges into the wrap-around garment. This method of support for the naos led Rössler-Köhler to date the statue

---

72 L*D Text* IV, pp. 2 and 5 (Mammisi of Armant); EDGERTON, *Medinet Habu Graffiti Fascimiles*, pl. 1; note that the Apis bull bore a similar epithet "King of all divine animals" (*nsw ʿw.t nb nṯry*) (e.g. G.T. MARTIN, *The Tomb of Hetepka*, 1979, p. 92 and pl. 69).

73 S. SHARPE, *Egyptian Inscriptions from the British Museum and other sources* I, 1837, pl. 24B.

74 PM VIII, p. 968 (801-793-080); E.A.W. BUDGE, *A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, 1909, p. 227, n° 820.

75 H. WILD, "Statue de Hor-Néfer au Musée des Beaux-Arts de Lausanne", *BIFAO* 54, 1954, pp. 200-202, nn. 38 and 42a; E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit: ihre geistgeschichtliche und literarische Bedeutung*, *PdÄ* 2, 1954, pp. 7, 17, 80, 122 (Doc. 35); D. WILDUNG, *Die Rolle ägyptischer Könige im Bewußtsein ihrer Nachwelt*, *MÄS* 17, 1969, p. 31, n. 2; PERDU, *RdE* 37, 1986, p. 101, n. b; U. RÖSSLER-KÖHLER, *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum*, *GOF* IV.21, 1991, pp. 255-256, n° 73; Ph. COLLOMBERT, "La succession éternelle des générations. À propos d'une formule des autobiographies tardives", *RdE* 49, 1998, p. 53; G. VITTMANN, *Altägyptische Wegmetaphorik*, *BeitrÄg* 15, 1999, p. 78 (5.71); K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften aus dem Ägyptischen Museum Kairo* I, *ÄAT* 45, 2001, p. 107, nn. 16 and 18.

76 K. BOSSE, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit von der XXII. bis zur XXX. Dynastie*, *ÄgForsch* 1, 1936, p. 42, n° 101; H. DE MEULENAERE, review of E. OTTO, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, in: *OLZ* 51, 1956, 33; *id*., "Une statue de prêtre héliopolitain", *BIFAO* 61, 1962, p. 40, n. 2.

77 Similar cylindrical naophoroi include Yale Peabody Museum 264191 (formerly 6277) (PM VIII, p. 747, 801-793-110; G.D. SCOTT, *Ancient Egyptian Art at Yale*, 1986, p. 193, n° 135; D. KLOTZ, M.J. LEBLANC, "An Egyptian Priest in the Court of Ptolemy V Epiphanes" [in préparation]); Hermitage 5629 (K. JANSEN-WINKELN, "Die Biographie eines Priesters aus Heliopolis", *SAK* 29, 2001, pp. 97-110); Vatican Museo Gregoriano 97 (B. TURAJEFF, "Die naophore Statue Nr. 97 im Vatikan", *ZÄS* 46, 1909, pp. 74-77); British Museum EA 1229 (H.R. HALL, "Two Middle Kingdom Statues in the British Museum", *JEA* 16, 1930, pl. xxvii; BOSSE, *Die menschliche Figur*, p. 42, n° 100).

78 For similar garments, see V. LAURENT, "Une statue provenant de Tell el-Maskoutah", *RdE* 35, 1984, pp. 143-145; H. DE MEULENAERE, in W. Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* II, *OLA* 84, 1998, p. 1127; *id*., *CdE* 72, 1997, p. 18, fig. 1; C. COZZOLINO, "Recent Discoveries in Campania", in R. PIRELLI (ed.), *Egyptological Studies for Claudio Barocas*, Napoli, 1999, p. 22, fig. 1; cf. also BM EA 55254 (*infra*, **Doc. 2**). Note that the artist of the present statue does not appear to have finished carving the shoulder strap.

79 Similar figures of naked child gods on statues usually hold one finger to their mouth, e.g. JE 67093 (Chr. ZIVIE-COCHE, *Tanis. Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*, *TTR* 3, Paris, 2004, p. 250); Mendes, Private Collection (J.-Cl. GRENIER, "Le prophète et l'Autokratôr", *RdE* 37, 1986, pl. 14).

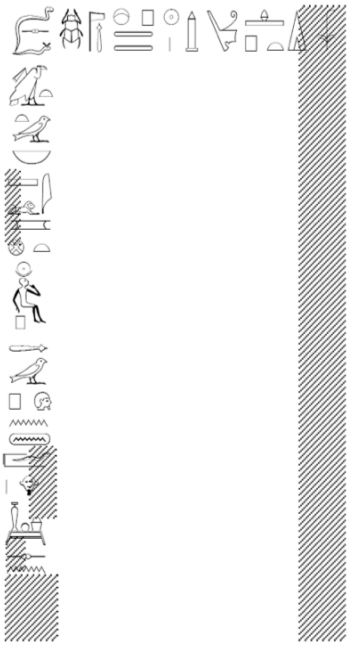
in the Twenty-Sixth Dynasty,[80] but similar statues are attested well into the Ptolemaic Period.[81] Moreover, the biographical inscription on the back pillar bears close comparisons to the statues of Ahmose (JE 37075)[82] and Hornefer (*infra*, **Doc. 8**), further suggesting that the present statue also belongs to the late Thirtieth Dynasty or early Ptolemaic Period.[83]

Material: Indurated Limestone.
Dimensions: Height (above the modern base) – 67 cm; Width – 16.3 cm; Depth – 21.3 cm.
Provenance: Unknown, but most likely the Mut Temple (cf. *infra*, **1b**, note [j]).

Inscriptions

1a. Front of naos

The front of the naos contains a short offering formula that is completely destroyed on the right side (**Pl. 2**):[84]



ḥtp-dỉ-nsw n Ỉmn-Rʿ pɔwty-tɔ.wy nṯr-ʿɔ ḫpr ḏs=f
Mw.t-wr.t nb(.t)-Ỉšrw
Ḫnsw-pɔ-ḫrd (a) *ʿɔ wr tpy n Ỉmn*
pr [nb] ḥr wḏḥ.t=sn [...]

A royal offering of Amun-Re Primeval of the Two Lands,
Great God, Self-originate,
Mut the Great, Lady of the Isheru,
Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun,
(namely) [all] that comes forth upon their altar [...].

NOTE
(a) A similar abridged spelling of Chonsu the Child appears on the statue of Hornefer.[85]

80 RÖSSLER-KÖHLER, *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum*, p. 256, n. 195.

81 DE MEULENAERE, *BIFAO* 61, 1962, p. 40; H. SELIM, "A Naophorous Statue in the British Museum (EA 41517)", *JEA* 76, 1990, p. 202; a clear later example is British Museum EA 65443 (E.R. RUSSMANN [ed.], *Eternal Egypt*: *Masterworks of Ancient Art from the British Museum*, 2001, pp. 253-255, nº 141).

82 H.W. FAIRMAN, "A Statue from the Karnak Cache", *JEA* 20, 1934, pp. 1-4; this statue may date to the reign of Nectanebo II; cf. L. COULON, "Les sièges de prêtre d'époque tardive: à propos de trois documents thébains", *RdE* 57, 2006, p. 16, n. 40.

83 For the early Ptolemaic date of the Hornefer statue, cf. J. QUAEGEBEUR, "À la recherche du haut clergé thébain à l'époque ptolémaïque", in S.P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, *P.L.Bat*. 27, 1995, pp. 152-155; BOSSE, *Die menschliche Figur*, p. 42; DE MEULENAERE, *OLZ* 51, 1956, p. 33; B.V. Bothmer (file in the *Corpus of Late Egyptian Statuary*); VITTMANN, *Altägyptische Wegmetaphorik*, p. 78, n. 312, and the editors of *PP* III, 5867, all argued for an early Ptolemaic date for British Museum EA 92.

84 Inscriptions on the front of the naos are somewhat rare in the Ptolemaic Period, cf. Å. ENGSHEDEN, "Philologische Bemerkungen zu spätzeitlichen Texten", *LingÆg* 13, 2005, pp. 46-47; to which one should add I. GUERMEUR, "Glanures (§3-4)", *BIFAO* 106, 2006, pp. 106-107.

85 WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 213, n. 73; cf. also *Porte de Mout*, nº 11, 32.

1b. Back pillar (Pl. 2)



The back pillar contains three columns of well-preserved text.[86] The inscription is broken at the base of the wrap-around robe, so there are only a few signs at the bottom of each column missing in the damage.

1. *ỉt-nṯr ḥm(-nṯr) Ỉmn-m-Ỉp.t-s.wt*
wʿb n Mn-Ỉmn (a)
ỉmy-ɜḫ.t (b) *ḥry wnmy n Ḫnsw-pɜ-ḫrd ʿɜ wr tpy n Ỉmn*
ḥm-nṯr Ỉmn nsw-tɜ.wy nty Ḏrw.t (c)
ḥm-nṯr n nṯr.w nty Ḏrw.t
ḥm-nṯr Ỉmn ʿɜ-šfy.t (d)
ʿnḫ-pɜ-ḫrd (e) *mɜʿ-ḫrw*
zɜ ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn-m-Ỉp.t-s.wt
ḥm-nṯr Ỉmn m pr-ḥyn (f)
[ḥm]-nṯr n […]
2. *sš-n-tmɜ (?) ḥry sš-n-tmɜ (?)* (g)
ḏd-Ḫnsw-ỉwꜥf-ʿnḫ mɜʿ-ḫrw
ỉr{t}.n nb(.t)-pr ỉḫy.t Ỉmn-Rʿ
tɜ-šry.t-Mnw
ḏdꜥf
nwꜥỉ šmsꜥt Mw.t ḥnw.tꜥỉ
ḥmꜥk ḫy n Rʿ (h)
ỉnk ḥm nfr n prꜥtn ḥry-tp tɜ
r ỉmɜḫꜥỉ (i)
skm.nꜥỉ rnp.wt 80 m prꜥk (j)
ḥr šm ḥr m[ṯn…] (k)
3. *ỉt.w-mw.wtꜥỉ m šms n kɜꜥk*
ḏr hɜw nṯr.w r-mn mỉn
rdi.nꜥỉ ỉḫt n ḥm.w nw prꜥk
šms.w wn(.w) m-ḫtꜥk (l)
sḏdꜥk prꜥỉ m tɜ n ʿnḫ.w
zɜ n zɜ m ḏr.w nṯr.w
fd.w kɜ.w rdỉ(.w).nꜥk nꜥỉ (m)
sḏdꜥk st […]

1. The god's father, prophet of Amun in Karnak,
priest of Min-Amun,
ỉmy-ɜḫ.t on the right side of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun,
prophet of Amun King of the Two Lands of Tod,

86 A handcopy with several errors was previously published by SHARPE, *Egyptian Inscriptions* I, pl. 24B.

prophet of the gods of Tod,
prophet of Amun "Great of Prestige,"
Chapokrates, justified,
son of the god's father, prophet of Amun in Karnak,
prophet of Amun in the *pr-ḥyn*,
[pro]phet of [...]
2. scribe of the mat (?), chief scribe of the mat (?),
Djedchonsefankh, justified,
made by the lady of the house, singer of Amun-Re,
Senminis.
He says:
I was your follower, o Mut, my mistress,
and your servant, o child of Re (Chonsu the Child),
I was a good servant in your temple while on earth,
until I became an *ỉmɜḫw*,
I completed 80 years in your temple,
while walking on [your?] pa[th...],
3. My ancestors have been in the service of your Ka,
from the time of the gods until today.
I gave provisions to the priests of your temple,
and the servants in your following.
May you allow my house to endure in the land of the living,
(being passed from) son to son, as long as the gods exist.
As for the Four Kas which you granted me,
may you allow them to endure [...]

NOTES

(a) Priests of "Min-Amun" are fairly common in the Ptolemaic Period.[87] The divinity might be an abbreviation of Min-Amun-Re-Kamutef who appears frequently in temple inscriptions (cf. *infra*, n. [f]).

(b) The title *ỉmy-ɜḫ.t* is closely associated with child gods, and it was held by two other priests of Chonsu the Child (**Docs. 4** and **7**).[88]

(c) Tentatively understanding  as a slightly unusual orthography of the indirect genitive *nty* (BĊĂ).[89] Theban priests rarely carry titles associated with the temple of Tod,[90] despite

87 L. COULON, "Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033)", *RdE* 52, 2001, p. 93, n. n; K. JANSEN-WINKELN, "Zwei Statuen der Spätzeit aus der Cachette von Karnak", *MDAIK* 60, 2004, p. 100, Abb. 4, line 7; THISSEN, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu*, p. 57.

88 See primarily LAURENT, *RdE* 35, 1984, p. 150-152; Ph. COLLOMBERT, "Hout-sekhem et le septième nome de Haute Égypte II: Les stèles tardives", *RdE* 48, 1997, p. 30, n. f; JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 107, n. 16.

89 Following *PP* III, 58607 (which incorrectly read "Medamoud" instead of "Tod"); for the use of *nty* in Ptolemaic texts, D. KURTH, *Die Dekoration des Säulen im Pronaos des Tempels von Edfu*, *GOF* IV.11, 1983, pp. 45-46, n. 31.

festival connections between the two cities.[91] This local form of Amun bears comparison with: "Amun [...] the great, Lord of the Two Lands within Tod (*Ỉmn [...] wr, nb tꜣ.wy ḥry-ỉb Ḏrw.t*)" mentioned once at *Tôd* II, nº 228, n. e-e.

(d) The epithet "great of prestige (*ꜥꜣ-šfy.t*)" appears to designate Amun within the main sanctuaries of Karnak Temple.[92]

(e) The name Anchpakhered (Gr. Chapokrates) was extremely common among Theban priests in the Late Period,[93] and it most likely alludes to Chonsu the Child.[94]

(f) Although this title appears to be unique among Theban priests of the Graeco-Roman Period, inscriptions from the New Kingdom refer to a bark shrine south of Karnak as *pr-ḥn*, a location Ricke identified with the Kamutef temple adjacent to the Mut Temple Precinct.[95] A Ramesside inscription, meanwhile, mentions "Amun in the *pr-ḥyn*" in a list of Theban forms of Amun.[96] Min-Amun-Re-Kamutef appears frequently in Theban temple reliefs from the Graeco-Roman Period,[97] and many priests were in the service of Kamutef.[98]

---

90 See primarily Louvre N 2699 (A. ZAYED, "Stèle inédite, en bois peint, d'une musicienne d'Amon à la Basse Époque", *ASAE* 56, 1959, p. 89; G. VITTMANN, "Zwei Spätzeittitel: 1. *zš jrtj ; zš jrtw*; (demot.) *sš ỉr.ṯ=w*", *SAK* 21, 1994, p. 326); L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 9, n. Q; the supposed example on CG 680 discussed by R. El-Sayed ("Au sujet de la statue CG. 680 du Musée du Caire de l'époque ptolémaïque et provenant de Thèbes ouest", *BIFAO* 80, 1980, p. 241, B) was actually a priest of Montu of Medamud (*Mꜣd.t*), as already recognized by G. LEGRAIN, "Notes sur le dieu Montou", *BIFAO* 12, 1916, p. 90.

91 Chr. THIERS, "Fragments de théologies thébaines: la bibliothèque du temple de Tôd", *BIFAO* 104, 2004, pp. 553-572.

92 Note that the Sixth Pylon, the innermost gate, was named "Menkheperre, Beloved of Amun Great of Prestige (*Mn-ḫpr-rꜥ mry Ỉmn ꜥꜣ-šfy.t*)" (T. GROTHOFF, *Die Tornamen der ägyptischen Tempel*, *ÆgMonast* 1, 1996, p. 87-8, 92-3, 246, 272-3); for a distinct "temple of Amun-*ꜥꜣ-šfy.t*" within Karnak Temple, cf. L. MANNICHE, "Amun *ꜥꜣ šfy.t* in a Ramessid Tomb at Thebes", *GM* 29, 1978, p. 80; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Temple of Khonsu* I, pl. 56B.

93 RANKE, *PN* I, p. 63, 17; LÜDDECKENS, *Dem. NB*, p. 99; for Theban examples, cf. R. EL-SAYED, "Deux statues inédites du Musée du Caire I. Une famille de prêtres de Montou d'après la statue Caire JE. 36957. II. Trois prophètes d'Amon à Karnak d'après la statue Caire JE 37011", *BIFAO* 83, 1983, p. 145, n. f; JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 275; for the vocalization in Greek (Chapokrates), see the interpretation of J.Fr. QUACK, "Über die mit *ꜥnḫ* gebildeten Namenstypen und die Vokalisation einiger Verbalformen", *GM* 123, 1991, p. 91 and pp. 93-94.

94 Suggested by J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne*, *BdE* 36, 1965, p. 253; a large number of priests of Chonsu the Child were named Chapokrates; cf. BOTHMER, *ESLP*, nº 18; VITTMANN, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit*, p. 122-124; Fr. PAYRAUDEAU, "La statue Caire CG 717 et la famille de Ânkhpakhéred fils de Pashedmout", *RdE* 56, 2005, pp. 203-207; cf. also *infra*, **Docs. 4** and **7**.

95 H. RICKE, *Das Kamutef-Heiligtum Hatschepsuts und Thutmoses' III. in Karnak: Bericht eine Ausgrabung vor dem Muttempelbezirk*, *BÄBA* 3/2, 1954, pp. 42-43; PM II², p. 275-279; CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, p. 533-6, questioned Ricke's identification, but the present religious title argues against her alternative suggestion that the *pr-ḥn* was an administrative building.

96 K*RI* VI, 550, 1 (cited by *LGG* 1, 325).

97 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, §§ 233-235; *Porte d'Évergète*, pl. 44; *Urk.* VIII, nºs 134; 164; *Opet* I, 258; Medinet Habu, First Pylon (PM II², p. 462 [10g]), and Gate of Domitian (PM II², p. 475, D); *Deir al-Médîna*, nº 30, 7; ABD EL-RAZIQ, *Die Darstellungen und Texte des Sanktuars Alexanders des Großen im Tempel von Luxor*, p. 47 and pl. 15a; *Deir Chelouit* III, nº 148; A. VARILLE, "Description sommaire du sanctuaire oriental d'Amon-Rê à Karnak", *ASAE* 50, 1950, p. 161; J. LAUFFRAY, "Note sur les portes du 1er pylône de Karnak", *Kêmi* 20, 1970, 103, Fig. 3, Left (Lintel of Augustus from the First Pylon of Karnak; collated *in visu* with the assistance of Christophe Thiers); for a discussion of the temple texts, cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 191-195.

(g) Jansen-Winkeln compared the present title to similar examples from other priests of Chonsu the Child:[99]

 BM EA 92

 JE 37993[100]

 CG 22071[101]

Although Jansen-Winkeln tentatively read *sš nḏ.w/nwd.w* "scribe of the (sacred) oils," (*loc cit.*), the orthographies and the prefix *ḥry*, "chief," suggest that all three examples represent "unetymological" orthographies of title "scribe of the mat (*sš n tmɜ*),"[102] especially since this word frequently appears in abbreviated fashion in the Late Period as  and  .[103] Alternatively, the second word might represent the title *ntɜ(tɜ),* "judge," which frequently applies to Chonsu-Thoth as divine administrator.[104]

(h) The pronoun *nwꜥi*, "I," is fairly common in the Ptolemaic Period.[105] The pronouns of the deities in this section have previously caused a small degree of confusion.[106] However, the entire passage makes perfect sense if one keeps in mind that the temple of Chonsu the Child was

98 R. EL-SAYED, "Deux statues inédites du Musée du Caire I. L'idéal de vie d'un prêtre de Karnak à l'époque ptolémaïque d'après la statue Caire JE 36918. II. Un père divin et prophète d'Amon à Karnak d'après la statue Caire N° temporaire 18/6/24/1", *BIFAO* 84, 1984, p. 142, n. a; H. DE MEULENAERE, "Notes de prosopographie thébaine. Quatrième série", *CdE* 64, 1989, pp. 70-72; M. COENEN, "Owners of Documents of Breathing made by Isis", *CdE* 79, 2004, p. 64, n° 19; JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 192, n. 1.

99 *Id*., *BRIS* I, pp. 102 and 107, n. 18.

100 *Id*., *BRIS* II, p. 377, e3.

101 A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, 1904, p. 66.

102 B. HARING, "The Scribe of the Mat from Agrarian Administration to Local Justice", in R.J. Demarée, A. Egberts (ed.), *Deir el-Medina in the Third Millennium AD. A tribute to Jac. J. Janssen*, *EgUit* 14, 2000, pp. 129-158.

103 *Ibid*., pp. 156-158; note that Haring's attempt (*op. cit*., p. 158, n. 178) to date the examples from statues JE 37853 and 37866 to the Twenty-Sixth Dynasty is unconvincing, and thus there is no reason to assume the title disappeared before the Ptolemaic Period, especially since inscriptions from the reign of Ptolemy III refer to Chonsu as "scribe of the mat (*sš tmɜ*)" (*Porte d'Évergète*, pls. 2B, col. x+5 and 41); cf. also the references to officials "who are upon the mat (*ḥry.w tmɜ*)" in texts from Edfu (W*PL*, 1144).

104 For this title, see J. QUAEGEBEUR, "La justice à la porte des temples et le toponyme Premit", in Chr. Cannuyer , J.-M. Kruchten (ed.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au professeur A. Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 219; Ph. DERCHAIN, "La justice à la porte d'Évergète", in D. Kurth (ed), *3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, *ÄAT* 33, 1, 1995, p. 5, suggested that this word, often spelled *ntɜ-tɜ*, could be a reduplication of *ntɜ*, "to wander"; however, the latter verb was pronounced as *ntt* in the late period (OSING, *Hieratische Papyri as Tebtunis* I, pp. 79 and 81, n. t), and thus the second *–tɜ* may simply write a final consonontal *–t*; cf. J.C. DARNELL, "Hathor Returns to Medamûd", *SAK* 22, 1995, p. 53, n. h.

105 W*PL*, 495-496; EL-SAYED, *BIFAO* 80, 1980, p. 243.

106 WILD, *BIFAO* 54, 1954, 200, n. 38, assumed that *prꜥtn* was a mistake for *pr pn*, "this house"; VITTMANN, *Altägyptische Wegmetaphorik*, p. 78, claimed that the god in question "kann im Zusammenhang nur Amun sein (...) Da Mut die Gemahlin des Amun ist, wiegt die Diskrepanz jedoch nicht schwer."

located within the greater Mut Temple precinct (cf. *supra*, **Part I**). Thus Chapokrates first addresses Mut and then Chonsu the Child as "the child of Re (*ḫy n Rʿ*)."[107]

(i) For similar phrases, cf. WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 199; EL-SAYED, *BIFAO* 80, 1980, p. 243.

(j) For similar phrases, cf. WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 206; JANSEN-WINKELN, *BRIS* II, p. 430, 38a; COULON, *RdE* 57, 2006, pp. 12-13, n. FF. Eighty years appears to have been an ideal length of service for a priest.[108]

(k) Restoring either "the pa[th of god] (*m[ṯn nṯr]*)," or "[your] pa[th] (*m[ṯnꜥk]*).[109]

(l) While Egyptian priests and administrators frequently mention their role in renovating a divinity's temple or cult images, examples of priests paying other priests are less common.[110]

(m) The four Ka's were the basic wishes expressed in many autobiographies: long life, abundance, descendants, and a good burial.[111] A similar wish occurs on the statue of another priest of Chonsu the Child, Hornefer (*infra* **Doc. 8**), and a stela from the reign of Tiberius attributes the four Ka's to Mut.[112]

Doc. 2. British Museum, EA 55254, formerly 712 (Pl. 3)

Although this statuette has appeared in several exhibitions,[113] and several titles have received brief comments,[114] the inscriptions have remained unpublished. The object is a beautiful

107 For the solar nature of Chonsu the Child, cf. *supra*, **Part I**; note in particular the following epithets: "august child of Horakhty (*sfy šps n Ḥr-ȝḫty*)" (Chonsu Temple: PM² II, p. 240 [78] II, 2), and "(august) child of Khepri (*sfy (šps) n Ḫprỉ*)" (*Shanhûr* I, nº 48; Mut Temple: Sethe, *Notizbuch* 6, 71).

108 The same number of years appears on JE 37442 (BOTHMER, *ESLP*, pl. 36, fig. 86); cf. also EL-SAYED, *ASAE* 75, 2000, p. 204, n. u.

109 Cf. VITTMANN, *Altägyptische Wegmetaphorik*, p. 78 (discussing this passage).

110 A close parallel is J.J. CLERE, "Autobiographie d'un général gouverneur de la Haute-Égypte à l'époque saïte", *BIFAO* 83, 1983, p. 89, col. 3: "Just as I dignified his priests, so did I reward his prophets" (*sʿḥ.nꜥỉ wʿb.wꜥf, fqȝ.nꜥỉ ḥm.w-nṯr.wꜥf*) (for the date of the latter inscription, see H. DE MEULENAERE, "Un général du Delta, gouverneur de la Haute Égypte", *CdE* 61, 1986, pp. 203-210).

111 See primarily WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 6, n. 42 (noting this example); D. MEEKS, "Les 'quatre ka' du démiurge memphite", *RdE* 15, 1963, pp. 35-47; O. PERDU, "Le monument de Samtoutefnakht à Naples", *RdE* 36, 1985, p. 111, n. d.

112 British Museum EA 617 (1052), line 7; BUDGE, *A Guide to the Egyptian Collections in the British Museum*, 1909, p. 277 and pl. 51; cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 390-393, pl. 9b.

113 PM II², p. 279; BUDGE, *Guide to the 4th, 5th and 6th Rooms*, 1922, p. 135 (listed as nº 712); T.G.H. JAMES, "Le prétendu 'sanctuaire de Karnak' selon Budge", *BSFE* 75, 1976, p. 24; W. SEIPEL, *Gott, Mensch, Pharao: viertausend Jahre Menschenbild in der Skulptur des Alten Ägypten*, 1992, pp. 444-445, nº 182; A. WIESE, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung*, 2001, p. 165, nº 115.

114 H. DE MEULENAERE, review of J. LECLANT, *Montouemhat*, in *Orientalia* 31, 1962, p. 470; *id*., review of C.A.R. ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts*, in *CdE* 68, 1993, p. 95; *id*., "La prosopogaphie thébaine de l'époque ptolémaïque à la lumière des sources hiéroglyphiques", in S.P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, p. 89; this statuette has also been noted for art historical comparisons by I.E.S. EDWARDS, "Two Egyptian Statuettes", *BMQ* 17, 1952, p. 72; B.V. BOTHMER, H. DE MEULENAERE, "The Brooklyn Statue of Hor, Son of Pawen (with an Excursus on Eggheads)", in L.H. Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker*, 1986, p. 3, n. 7; and

example of a theophorous statuette, as the priest carries a small figure of Chonsu on a socle in his hands.[115] The owner wears an undershirt tied around his left shoulder, a wrap-around robe tied with a knot falling to the right side,[116] and a wide wig with a thick edge on the forehead.[117] The artistic features of the statuette would suggest a date in the early Ptolemaic Period.[118]

Material: Dark Grey Schist.
Dimensions: Height - 53.5 cm; Width - 13.2 cm; Depth - 21.3 cm.
Provenance: Somewhere near Karnak, precise location unknown.[119]

Inscriptions

2a. Arms

The priest displays his name and certain titles on his upper arms, beginning with the right.

ḥm-nṯr Ḥr-mn Ỉsw.t
ḥm-nṯr Ỉw.t-nfr(.t) (a)
Wn-nfr mɜʿ-ḫrw



Prophet of *Ḥr-mn* of *Ỉsw.t*,
Prophet of *Ỉw.t-nfr.t*,
Wennefer, justified.

NOTE

(a) These two divinities are incredibly obscure and they are restricted to a handful of documents. The first god, *Ḥr-mn* appears with the following orthographies:

 BM 55254, right shoulder
 BM 55254, back pillar, col. 2
 JE 37847, front[120]
 p.BM 10026, r°1D[121]

S. ALBERSMEIER, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten*, *AegTrev* 10, 2002, pp. 263-264, n. 446; D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 85, n. 205, already noted one of the remarkable orthographies from the inscription on the front.

115 For details about theophorous statuettes, see recently H. DE MEULENAERE, "La statuette du scribe du roi Pakhnoum (Le Caire JE 37456)", *CdE* 72, 1997, pp. 17-18; GUERMEUR, *BIFAO* 106, 2006, pp. 105-158, n. 3.

116 For the garment, cf. the discussion of BM EA 92 (*supra*, **Doc. 1**).

117 Cf. BOTHMER, *ESLP*, p. 100.

118 So BOTHMER, DE MEULENAERE, in Lesko (ed.), *Studies Parker*, p. 3, n. 7; WIESE, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung*, p. 165; ALBERSMEIER, *op. cit.*, pp. 263-264, n. 446.

119 Cf. PM II^2, pp. 278-279, and the discussion by JAMES, *BSFE* 75, 1976, pp. 7-30; the texts on the front of the robe (*infra*, **2b**) appears to address priests entering the Akh-Menu, and thus the statue could come from Karnak.

120 JANSEN-WINKELN, *MDAIK* 60, 2004, p. 100, Abb. 4, line 6 (alternatively reading "Horus von *Mn-jst*"; cf. *infra*).

121 For the proper reading, cf. DE MEULENAERE, in Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, p. 89; C.A.R. ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*, *DPBM* 4, 1990, p. 20, n. 11, cited several parallels for *ḏr-mn* in Demotic, but all of those examples actually write "Horakhty"; cf. P.W. PESTMAN, *The Archive of the Theban Choachytes (Second Century B.C.): a Survey of the Demotic and Greek Papyri contained in the Archive*, *StudDem* 2, 1993, pp. 316-317.

One Theban priest served *Ḥr-mn* () in an obscure location named *pɔ-mr-n-ɔd*,[122] while another was prophet of *Ḥr-mn* () in Armant (*Ỉwny*).[123] A further example may occur in a broken context in the inscription of Montuemhat from the Mut Temple.[124] In each case, the component *–mn* is spelled phonetically, and thus the name probably does not represent a syncretistic Horus-Min.[125]

The name of the goddess *Ỉw.t-nfr.t*, meanwhile, appears as follows:[126]

 BM 55254, back pillar

 BM 55254, left arm

 p.BM 10026, r° 1D[127]

The name *Ỉw.t-nfr.t* (possibly: "the beautiful one has arrived"), naturally calls to mind Nefertiti and similar names (*ỉw-nfr*, *ỉỉ-nfr*, *ỉỉ-nfr.t*).[128]

The toponym *Ỉsw(.t)* occurs in a number of spellings, always in connection with *Ḥr-mn*:

 BM 55254, back pillar

 BM 55254, right arm

 p.BM 10026, r° 1D[129]

 JE 37847, front[130]

The closest parallel to this toponym is *Ỉw-sw.t* () which the nomarch Ankhtifi mentions in connection with Armant.[131] A location near Armant or Rizeiqat would also be reasonable for the Late Period examples.

---

122 BM 8461, line 2 = M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pls. 74-77 (cited by ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts*, p. 20, n. 11); if the compoment *ɔd* in this toponym derives from *ɔd*, "crocodile" (*Wb*. I, 24, 11), then one might compare the name of a canal near Armant called "the water of the crocodile's tail (*pɔ-mw-n-sd-n-msḥ*)": D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou*, *BdE* 59, 1972, p. 62, n. 44.

123 WAG 22.215; G. STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, 1947, p. 61 (reading "Hor, Mont") and pl. CXVII, 174C (collated with a detailed photograph kindly provided by Dr. Regine Shulz and Chris Henry of the Walters Art Gallery).

124 LECLANT, *Montouemhat*, p. 215, A. 28, 230, n. cb (cited by *LGG* 5, 259).

125 One might compare names such as *Ḥr-mnỉ(.w)*, "Horus has moored" (RANKE, *PN* I, 248, pp. 19-22).

126 *LGG* 1, 153, interpreted this name as masculine: *ỉw.ty-nfr*, "Der gänzlich Willkomene," based on the copy of DE MEULENAERE, in Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, p. 89; however, the determinative is actually a seated woman, not a bearded man.

127 Cf. DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 89.

128 RANKE, *PN* I, p. 10, 5-8; II, p. 370.

129 P.BM 10026, r° 1D = ANDREWS, *op. cit.*, p. 18; DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 89, already recognized the similarity of these toponyms.

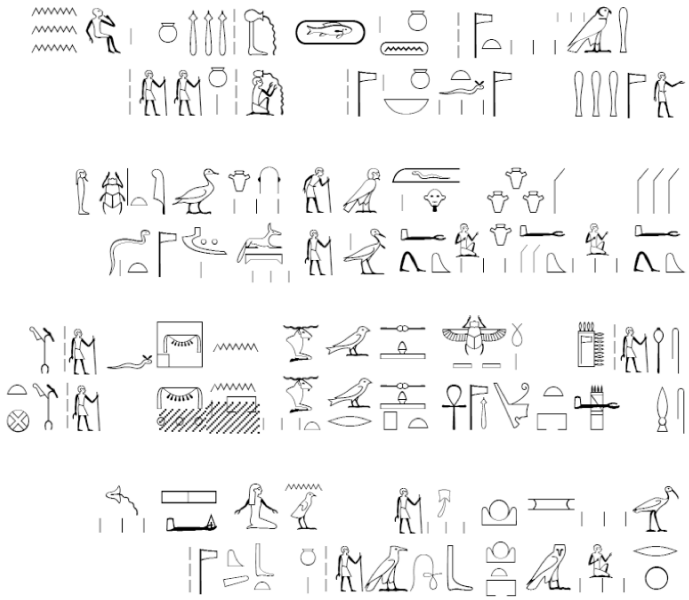
130 JANSEN-WINKELN, *MDAIK* 60, 2004, p. 100, Abb. 4, line 6; although De Meulenaere (*op. cit.*), had already compared this orthography to the other examples, Jansen-Winkeln instead read: "Horus von *Mn-jst* und der Götter von *<Mn-(?)>Jst*," identifying this toponym as *Mn-s.t*, the temple of Ahmose Nefertari in Western Thebes (*MDAIK* 60, 2004, p. 100 and p. 103, n. 26).

131 J. VANDIER, *Mo'alla: La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*, *BdE* 18, 1950, pp. 26-27 and 242; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne*, II, 1957, p. 73; F. GOMAA, *Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches* I, *TAVO* 66, 1986, pp. 126-127; J.C. DARNELL, "The Rock Inscriptions of Tjehemau at Abisko", *ZÄS* 130,

Alternatively, the name *Ḥr-mn* could also be a sportive writing of the god Hemen (*Ḥmn*), or Menehwy (*Mnḥwy*),[132] both hieracophelic gods from nearby Asfun and Mo'alla.[133] The primary goddess of Asfun was Isis-*ỉr.t-nfr.t*,[134] an epithet that is at least phonetically similar to *ỉw.t-nfr.t*.[135] Although Asfun was slightly distant from Thebes, Wennefer was also a priest of Horus of Hierakonpolis, roughly twice the distance to Asfun. Furthermore, another priest of Chonsu the Child and Mut, Hornefer, was also a priest of Hemen and Menehwy (*infra* **Doc. 8**).[136]

2b. Front robe (Pl. 4)

The front of the robe features three columns of an inscription that continues on the pedestal in two columns on either side of Wennefer's feet. Although the text is a fairly formulaic appeal to priests,[137] the enigmatic orthographies would pose numerous problems of interpretation if there did not exist a very close parallel on the Ptolemaic statue JE 47277 from the Karnak Cachette:[138]



BM EA 55254 (upper lines) and JE 47277 (lower lines).

2003, 41, n. e; J.P. ALLEN, *The Heqanakht Papyri*, *PMMA* 27, 2002, p. 123, n. 16; for the interchange between *ỉw.t* and *ỉw* in Egyptian toponyms, cf. MEEKS, *Le grand texte des donations*, p. 74, n. 70 and p. 102, n. 164.

132 The only examples of the falcon writing *ḥ* (< *Ḥr*) occur in the cryptographic inscriptions from Esna; S. SAUNERON, *L'écriture figurative dans les textes d'Esna*, 1982, p. 140.

133 For these gods, see primarily WILD, *BIFAO* 54, 1954, pp. 191-194, nn. 21-22; A. FARID, "New Roman Blocks from a Hypostyle-Hall found at Asfun el Mata'na", *SAK* 13, 1986, pp. 50-53; H. WILLEMS, "Crime, Cult and Capital Punishment (Mo'alla Inscription 8)", *JEA* 76, 1990, pp. 43-46; COULON, *RdE* 52, 2001, p. 93, n. k.

134 *Esna* III, nº 266, 10; *Esna* VI, nº 523, 6 and 12; FARID, *op. cit.*, pp. 41-42 and 47.

135 Compare *ỉr.t*, "eye," (> ĂĀA/ĂĀAȧ) and *ỉwty*, "without," (> AȦ).

136 For further connections between the clergy of Thebes and Asfun, cf. COULON, *RdE* 52, 2001, 88, col. 1; Bucheum Stela 9 (see in this volume, J.-Cl. GRENIER, "Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde", pp. 39-48).

137 Cf. PERDU, *RdE* 36, 1985, p. 112, n. a.

138 Republished by K. JANSEN-WINKELN, "Drei Statueninschriften einer Familie aus frühptolemaïscher Zeit", *SAK* 36, 2007, pp. 51-52, without noting the parallel with BM 55254.



1. *ḏdꜣf*
(i) ḥm.w-nṯr.w ỉt.w-nṯr.w nw Ỉmn-Rʿ (a)
wʿb.w ʿɜ.w nw Nwn (b)
2. *ʿq.w* (c) *ʿqɜ-ỉb.w ʿq(.w) ḥr bɜ-wr*
ḥry.w-sšṯɜ (d) smr 3. *.w -ʿḥ* (e) *n* (f) *pɜwty-tɜ.wy* (g)
sḫtp(.w) wr-šfy.t n/m ḥw.t-nbwꜣf (h)
wr.w Wɜs.t 4. *rḫ.w m ɜḫ.t* (i)
bwɜ.w nw bɜkɜ.t-nṯr.w (j)
ʿq.w-pr.w ḥr ỉr(.t) qbḥw ḥzꜣf tw (k)
sḫɜ 5. *kɜꜣỉ r-nf(r)* (l)
wḏb(.w) (?) rꜣtn m-ḫt (m)

1. He says:
O prophets and god's fathers of Amun-Re,
great priests of Nun,
2. you who enter with straight hearts, who serve the Great Ba,
chiefs of secrets, companions 3. of the palace of the Primeval of the Two Lands,
who pacify the one Great of Prestige in his temple of gold,
chiefs of Thebes, 4. who have become knowledgeable in the Akhet, dignitaries of the "Realm of the Gods,"
who enter and exit performing libations and (saying) "may he praise you!"
remember 5. my name in a good way,
and (the same) will be done in return (?) for you in the future.

NOTES

(a) Reading: = *Ỉmn-Rʿ*, "Amun-Re."[139]

(b)  is a variant of the more common spelling of Nun  .[140] The "great *wʿb*-priests" often occur in similar texts, sometimes bringing sacred water into the sanctuary; see H. DE MEULENAERE, "Une formule des inscriptions autobiographiques de basse époque", in O. Firchow (éd.), *Ägyptologische Studien*, 1955, pp. 223-225.

139 For the fish within water as a spelling of Re, see *Val. Phon.* 3, p. 474 (711); Chr. LEITZ, *Quellentexte zur ägyptischen Religion* I: *Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, *EQÄ* 2, 2004, p. 166; p.Brooklyn 47.218.84, VII, 3, explains this orthography: "As for the fish which is [in the car]touche which one uses as a name for Kheraha, <it is> Re who hides himself in the waves (*ỉr rm nty [m mn]š nty twꜣtw (ḥr) ỉr(.t)ꜣf r rn n Ḫr-ʿḥɜ, Rʿ <pw> dgɜꜣf [m] nt*)" (MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, pp. 16, 84-85, n. 205, citing the present example); for Re swimming within the Nun waters, see further J.C. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, *OBO* 198, 2004, pp. 197 and 429; KLOTZ, *Adoration of the Ram*, p. 42, n. A, and p. 105, n. E.

140 E.g. *Wb.* II, 214; W*PL*, 497; *Urk.* VIII, nº 18h; identical orthographies appear in DAVIES, *Hibis* III, Pls. 31, line 7; 33, cols. 31 and 40; and on a Ptolemaic statue from the Karnak Cachette (MMA 07.228.28; to be published by Laurent Coulon), where Amun is invoked as "he who rejuvenates at his moment as Great Nun (*rnp r nwꜣf m Nwn wr*)."

(c) For similar graphic puns involving *ʿqɔ*, "straight, correct," and *ʿq*, "to enter," cf. J.J. CLÈRE, "'*qɔ-ỉb* 'honnête, loyal'", *BIFAO* 89, 1989, p. 67-71.

(d) Tentatively reading  = *ḥry.w*,[141]  = *s* (< *zɔ*),[142]  = *š(w).t*, and = *tɔ*, thus obtaining *ḥry.w sštɔ*. However, the following standing mummy is difficult to explain. Perhaps it incorrectly determines the *ḫpr*-scarab,[143] or perhaps it writes "Amun."[144]

(e) The "palace (*ʿḥ*)" elsewhere designates the sanctuary of Amun in the Akh-Menu.[145]

(f) Assuming confusion between and = *n(w)*, based on the parallel in JE 47277; the same interchange occurs on the back pillar inscription, col. 2 (*zɔ 4-nw*).

(g) One expects a designation of Amun here, and the most frequent epithets ending with *tɔ.wy* are *nb ns.wt tɔ.wy*, "Lord of the Thrones of the Two Lands," and *pɔwty-tɔ.wy*, "Most Primeval of the Two Lands." The latter interpretation may find support in MMA 07.228.28, where the priest Nespamedu invokes  , perhaps to be read *Ỉmn-wr pɔwty-tɔ.wy*. The reading  = *pɔwty* could derive from a simple material variation on  = *pɔ*, combined with  = *t* (< *tɔ*), simultaneously alluding to the primeval scarab-form of the solar god.[146]

(h) The *ḥw.t-nbw* was usually associated with Osiris, and there was a specific chapel of Osiris the Coptite within the *ḥw.t-nbw* in the north-east section of Karnak.[147] However, *wr-šfy.t* is primarily an epithet of Amun of Karnak,[148] and thus the present reference to a *ḥw.t-nbw* (var. *pr nbw* on JE 47277) may just be another reference to the Akh-Menu,[149] or perhaps a chapel containing the statue of Amun.[150]

---

141 The hobble frequently writes *ḥr*/*ḥry* < *ḥry.t*, "terror" (*Val. Phon.* 4, p. 750; S. CAUVILLE, *Dendara. Le fonds hiéroglyphique au temps de Cléopâtre*, 2001, p. 250), and the heart hieroglyph could simply be a determinative for the same word; cf. *Admonitions* 2, 13, for the compound *ḥry.t-ỉb*, "terror" (A.H. GARDINER, *The Admonitions of an Egyptian Sage from a Hieratic Papyrus in Leiden [Pap. Leiden 344 recto]*, 1909, p. 29).

142 Extremely common value: cf. DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books*, p. 600; CAUVILLE, *op. cit.*, pp. 109-110.

143 The standing mummy frequently determines the word *ḫprw*, "manifestation" (*Wb.* III, 266).

144 KLOTZ, *Adoration of a Ram*, p. 21, n. A.

145 Cf. the title *mɔɔ-ḏsr-m-ʿḥ*, "he who sees the sacred (one) in the palace" (FAIRMAN, *JEA* 20, 1934, p. 4, n. b); cf. also A.H. ZAYED, "Reflexions sur deux statuettes inédites de l'époque ptolémaïque", *ASAE* 57, 1962, p. 151; KRUCHTEN, *Les Annales des Prêtres de Karnak (XXI-XXIII Dynasties)*, *OLA* 32, 1989, p. 182. For the title *smr.w-ʿḥ*, see *Wb.* IV, 138, 6; H. GUKSCH, *Königsdienst*, *SAGÄ*, 11, 1994, pp. 243-244.

146 For the primeval winged-scarab form of Amun, cf. (*inter alia*) KLOTZ, *op. cit.*, pp. 47, 54, 101, 145.

147 JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 236, n. 7; GUERMEUR, *BIFAO* 106, 2006, p. 109, n. d; COULON, *RdE* 57, 2006, p. 5, n. D.

148 E.g. *Urk.* VIII, n^{os} 52g, 102c and 140k; *Opet* I, 26; É. DRIOTON, "Les quatre Montou de Médamoud", *CdE* 6, 1931, pp. 265-256; BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, p. 254; possibly also p.Leiden T 32, III, 29 (= HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, p. 169; KLOTZ, *Kneph*, pp. 431-432); the Fifth Pylon, the entrance of Karnak proper (*Ỉp.t-s.wt*), was also devoted to Amun *wr-šfy.t*: GROTHOFF, *Die Tornamen*, pp. 89-90, 100, 425, 487.

149 Compare the remarks of Diodorus Siculus concerning Karnak (I, 15.3): "Osiris, they add, also built a temple to his parents, Zeus and Hera, which was famous both for its size and its costliness in general, *and two golden chapels to Zeus*, the larger one to him as god of heaven, the smaller one to him as former king and father of the Egyptians, in which rôle he is called by some Ammon" (trans. C.H. OLDFATHER, *Diodorus Siculus* I, *LCL*, pp. 50-51).

150 The *ḥw.t-nbw* was a general designation for workshops of temple or funerary statues; cf. Fr. DAUMAS, "Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans le temple de Dendara", in *Livre du Centenaire*, *MIFAO* 104, 1980, pp. 109-110;

(i) Jansen-Winkeln (*SAK* 36, 2007, p. 51) translated *rḫ.w m ɜḫ.t* as priests "die sich auskennen im 'Horizont,'" alternatively suggesting the passive "die bekannt sind in" (*ibid*., p. 54, n. [9]). However, the root meaning of *rḫ*, "to learn; gain knowledge," aptly describes the priestly initiation within the Akh-Menu of Karnak, here called the Akhet.[151]

(j) Reading:  = *bwɜ.w*,[152]  = *bɜk.t* < *bkɜ.t*, "pregnant woman,"[153] and  = *nṯr.w*,[154] to read *bɜk(ɜ).t-nṯrw*, "the realm of the gods,"[155] all based on the parallel in JE 47277.

(k) The quotation is introduced by the previous preposition, *ḥr*.[156] The phrase "may he (sc. the god) praise you (*ḥzi=f tw*)!" is a standard funerary wish.[157]

(l) The same abbreviated spelling of *r-nf(r)* appears in similar contexts on statues of the Thirtieth Dynasty and early Ptolemaic Period.[158]

(m) Although the reading of the first word is unclear,[159] similar appeals to rewards in the future (*m-ḫt*)[160] are frequent on Egyptian statues.[161]

---

for another *ḥw.t-nbw* at Karnak, see Cl. TRAUNECKER, "Le 'Château de l'Or' de Thoutmosis III et les magasins nords du temple d'Amon", *CRIPEL* 11, 1989, pp. 89-111. See also in this volume, J.-Cl. GRENIER, "Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde", p. 42.

151 For similar references to the Akh-Menu as "the Akhet", and the priestly initiations that took place therein, cf. KRUCHTEN, *Les Annales des Prêtres de Karnak*, pp. 182-184 and 277 (*s.v.* "*ɜḫ.t*"); R. EL-SAYED, "À la recherche des statues inédites de la Cachette Karnak au Musée du Caire (II)", *ASAE* 75, 2000, p. 186, n. e; COULON, *BIFAO* 101, 2001, p. 140, n. d.

152 For the hide-sign (F27) writing *b*/*bwt*, cf. *Val. Phon*. 1, p. 271 (347); LEITZ, *Quellentexte*, p. 162; this value may derive from the word *bɜ*, "leopard; leopard skin" (*Wb*. I, 415, 7-11; FAIRMAN, *BIFAO* 43, 1945, p. 69, n. 2; DARNELL, *The Enigmatic Netherworld Books*, pp. 30-31).

153 *Val. Phon*. 1, pp. 80-81; W*PL*, 334-335.

154 For similar spellings of *nṯr*, see recently Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I: *Les cryptes du temple ptolémaïque. Étude épigraphique*, *MIFAO* 124, 2005, p. 30, n. 61.

155 For this designation of Thebes, cf. JANSEN-WINKELN, *SAK* 36, 2007, p. 54, n. 10, and compare the similar term *bɜ.t-nṯr.w*, "bush of the gods," known from other Theban inscriptions: Chr. THIERS, "Thèbes, le buisson des dieux", *Kyphi* 4, 2005, pp. 61-66.

156 The use of *ḥr* to introduce quotations (GARDINER, *EG*, § 321), is relatively common in Ptolemaic texts: W*PL*, 663; *Urk*. VIII, n^{os} 2b and 4b.

157 See the references in JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 86, n. 52.

158 H. DE MEULENAERE, "*NṮ(R)* et *NF(R)*", in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (ed.), *Hommages à Jean Leclant*, *BdE* 106/4, p. 71; JANSEN-WINKELN, *BRIS* II, p. 407, n^{o} 28, col. 3.

159 For  = *wḏb*, cf. *Urk*. II, 57, 3; O. PERDU, "Socle d'une statue de Neshor à Abydos", *RdE* 43, 1992, p. 156, n. k.

160 For the two trees writing *m-ḫt*, cf. JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 251, n. 21; II, p. 434, c4.

161 Cf. K. JANSEN-WINKELN, *Sentenzen und Maximen in den Privatinschriften der ägyptischen Spatzeit*, *Achet* B1, 1999, pp. 67-68: "It will be useful for you in the future (*ɜḫ nɜ=tn m-ḫt*)", or *ibid*., pp. 62-64: "He who performs good, will find it in the future (*ir bw nfr gm=f m-ḫt*)" (and variants); cf. also O. PERDU, "Florilège d'incitations à agir", *RdE* 51, 2000, pp. 186-189.

2c. Back pillar



1. *Wsir ỉt-nṯr ḥm-nṯr n Ỉmn m Ỉp.t-s.wt*
ḥm-ḥḏ(.t) ḥm-Ḥr (a)
wʿb n Ḫnsw-pɜ-ḫrd ʿɜ wr tpy n Ỉmn zɜ 4-nw
ḥm-nṯr snw sš ḥw.t-nṯr zɜ 3-nw n Ḥr m Nḫn (b)
sš-ṯɜ (c) *n pr Ỉmn-Ỉp.t* 2. *zɜ 3-nw*
sš ḥw.t-nṯr ỉmy-ɜbd⸗f n Ỉmn zɜ tpy
ḥry mnḫ.t (d) *ḥr zɜ 4-nw*
ḥm-nṯr Bɜst.t ḥr(.t)-ỉb Wɜs.t (e) *zɜ tpy zɜ 2-nw*
ḥm-nṯr Ḥr-mn Ỉw.t-nfr.t n nṯr.w Ỉsw.t
Wn-nfr mɜʿ-ḫrw
zɜ Ns-pɜ-mdw (f) *mɜʿ-ḫrw*
ỉr.n nb(.t)-pr tɜ-ḥ(y)-b(ỉɜ.t) mɜʿ(.t)-ḫrw (g)

1. The Osiris, god's father, prophet of Amun in Karnak,
servant of the White Crown, servant of Horus,
priest of Chonsu the Child, the very great, eldest of Amun, in the fourth phyle,
Second priest and scribe of the temple, in the third phyle, of Horus in Hierakonpolis,
scribe of the document-case of the temple of Amenope, 2. in the third phyle,
scribe of the temple in his month of Amun, in the first phyle,
chief of clothing in the fourth phyle,
prophet of Bastet within Thebes, in the first and second phyles,
prophet of *Ḥr-mn*, *Ỉw.t-Nfr.t*, and the gods of *Ỉsw.t*,
Onnophris, justified,
son of Espemetis, justified,
born of the Lady of the House, Takhybiat, justified.

NOTES

(a) This combination of titles appears frequently among Thebes priests in the Ptolemaic Period.[162] The fact that Onnophris and Petemestous (*infra*, **Doc. 3**) were also priests of Horus of Hierakonpolis further underscores the relationship between this office and traditional Upper Egyptian kingship based at Elkab.[163]

(b) Priests of Horus of Hierakonpolis are rather uncommon in Thebes.[164]

(c) This rather common title most likely refers to wooden boxes used for storing papyri.[165]

162 See primarily the discussions of TRAUNECKER, QUAEGEBEUR, in Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years* II, pp. 1215-1229; as well as JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 81, n. 1; *id*., *MDAIK* 60, 2004, p. 100, Abb.

(d) Perhaps an abbreviation of the more common *ḥry mnḫ.t* (*n pr Ỉmn*).[166]

(e) Bastet in Thebes was most likely worshipped in the Mut Temple precinct (cf. *supra*, n. 20).

(f) Espemetis (Nespamedu) is common in Theban documents.[167]

(g) The mother's name was also quite common in Graeco-Roman Thebes.[168]

Doc. 3. JE 37982 (Pl. 5)

Bothmer recognized that a statue of Petemstous, son of Onnophris, registered in the Journal d'Entrée as number 37982 could belong to the son of the same Onnophris depicted in BM 55254.[169] This statue left the Egyptian Museum in the early twentieth century, probably through a legitimate purchase.[170] A statue with similar dimensions and names subsequently appeared on the antiquities market in the early 1930's, and has gone for sale as recently as October 2008 in New York.[171] Given the circumstances, Bothmer identified the statue from the antiquities market

4, line 2; H. SELIM, "Three Unpublished Late Period Statues", *SAK* 32, 2004, pp. 364, 366, n. g, p. 372; COULON, *RdE* 57, 2006, p. 4, n. A.

163 Already noted by TRAUNECKER, QUAEGEBEUR, in Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years* II pp. 1218, 1224, 1227-1229; for the relationship between this title and the cult of Horus of Hierakonpolis, cf. also THISSEN, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu*, p. 20.

164 See primarily JE 37982 (**Doc. 3**) and *Graff. Med. Habu*, n° 44, 6 (= THISSEN, *op. cit*., p. 20 and p. 26); another priest of Chonsu the Child, Chapokrates son of Userchons (JE 37168, cf. *infra*, **Doc. 10**) includes Nechbet and Horus of Hierakonpolis in his primarily Theban offering formula (noted to the author by H. De Meulenaere). For religious connections between Thebes and Elkab, see J.C. DARNELL, *SAK* 22, 1995, p. 93-94, who notes the existence of a road in the Eastern Desert connecting the two cities.

165 COLLOMBERT, *RdE* 48, 1997, p. 20-21, n. d; H. SELIM, "Three Unpublished Naophorous Statues from Cairo Museum", *MDAIK* 60, 2004, p. 161, n. f; JANSEN-WINKELN, *MDAIK* 60, 2004, p. 100, Abb. 4, l. 7; F. CONTARDI, "The stela of Seshen-Nefertem from the tomb of Sheshonq (TT 27)", *Orientalia* 75, 2006, p. 147, n. f; COULON, *RdE* 57, 2006, p. 22, n. D.

166 H. DE MEULENAERE, "Premiers et seconds prophètes d'Amon au début de l'époque ptolémaïque", in Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years* II, p. 1130, n. d; JANSEN-WINKELN, *MDAIK* 60, 2004, p. 103, n. 30.

167 RANKE, *PN* I, p. 175, 1; LÜDDECKENS, *Dem. NB*, pp. 664-666; for the reading of the name, cf. H. DE MEULENAERE, "Les valeurs du signe à la Basse Époque", *BIFAO* 54, 1954, p. 77, n. 9; K. LEMBKE, G. VITTMANN, "Die ptolemäische und römische Skulptur im Ägyptischen Musem Berlin. Teil I: Privatplastik", *JBM* 42, 2000, pp. 28-29, 30, n. e; JANSEN-WINKELN, *BRIS* II, p. 372, a2 and p. 373, c2; MMA 07.228.28, line 1 (unpublished).

168 For the name *tȝ-ḥy-bỉȝ.t*, see primarily H. DE MEULENAERE, "Quatre noms propres de basse époque", *BIFAO* 55, 1955, pp. 147-148; cf. also JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 183, n. 13; ALBERSMEIER, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen*, pp. 150-151.

169 B.V. Bothmer, notes in the *CLES* in the Brooklyn Museum of Art.

170 Cf. the remarks of H. DE MEULENAERE, in Fr. Tiradritti (ed.), *Egyptian Treasures from the Egyptian Museum in Cairo*, 1999, p. 337.

171 Axel Vervoordt (no catalogue); previously, the statue was sold through Dikran Kelekian (1933), and Hôtel Drouot (1975 and 2008); see most recently Pierre Bergé & Associés, *Paris: Arts d'Orient, Extrême-Orient, Archéologie, mercredi 28 et jeudi 29 mai 2008*, pp. 118-119, n° 442 (noted by Prof. De Meulenaere); cf. also http://www.pba-auctions.com/html/fiche.jsp?id=422621&np=1&lng=fr&npp=20&ordre=1&aff=1&r=.

with JE 37982, but the scanty information in the Journal d'Entrée prevents any definite conclusions.[172]

The object is a well preserved cuboid statue made of fine limestone. The owner wears "a mixture of a wide wig and a bag wig."[173] His garment covers his entire body so that only his hands are visible, each holding a plant. The statue could easily date to the Ptolemaic Period, particularly in view of the genealogical information (cf. *infra*).



Material: Limestone.
Dimensions: Height - 39.8 cm; Width - 19 cm (at base); Depth - 17 cm (at base).
Provenance: Unknown, most likely the Karnak Cachette.[174]

3a. Back pillar (Pl. 5)

The only inscriptions are two columns on the back pillar.

1. *ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn m Ỉp.t-s.wt*
ḥm-nṯr ḥḏ(.t)
wʿb Ḥr m Nḫn
n Ḫnsw-pɜ-ḫrd ʿɜ wr tpy n Ỉmn
ḥry-mnḫ.t n Ỉmn
(ỉmy)-rɜ šn n Ỉmn sš ḫtm.t-nṯr (a)
Pɜ-dỉ-Ỉmn-nb-nsw.t-tɜ.wy mɜʿ-ḫrw
2. *zɜ n ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn m Ỉp.t-s.wt*
Wn-nfr mɜʿ-ḫrw
zɜ n ỉt-nṯr ḥm-nṯr n Mw.t-wr.t nb.t Ỉšrw
Ns-pɜ-mdw mɜʿ-ḫrw
ỉrỉ.n nb(.t)-pr ỉḫy.t Ỉmn-Rʿ
Ns-Ḥr-pɜ-ḫrd mɜʿ(.t)-ḫrw
mn(.w) ḏ.t zp-snw

1. God's father and prophet of Amun in Karnak,
Prophet of the White Crown,
Priest of Horus in Hierakonpolis,
(and) of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun,
Chief of clothing of Amun,
Lesonis of Amun and scribe of the divine seal,
Petemestous, justified,

172 Prof. De Meulenaere notes this identification is doubtful, especially since the orthography of the names Petemestous and Onnophris in the Journal d'Entrée differs slightly from that of the present statue (personal communication).

173 BOTHMER, *ESLP*, p. 100, noting this feature is common in the fourth century BCE.

174 Although the precise inventory number (K.) for this object is unknown, the statue was registered at the Egyptian Museum on June 21, 1905, as part of a lot entitled "Karnak (cachette)." (Laurent Coulon kindly provided all information on the present statue from the Karnak Cachette database).

2. son of the god's father and prophet of Amun in Karnak,
Onnophris, justified,
son of the god's father and prophet of Mut the Great, Lady of the Isheru,
Espemetis, justified,
made by the lady of the house, singer of Amun-Re,
Eshorpakrates, justified,
may they remain eternally!

NOTE

(a) Although one could theoretically read the present title as *(ỉmy)-rꜣ-šn*[175] or *(ỉ)r(y)-šn*,[176] the former title occurs quite often in conjunction with *sš-ḫtm.t-nṯr*.[177]

As noted above, it is quite likely that this Petemestous was son of the same Onnophris, son of Espemetis who owned BM 55254, especially since both priests were in the service of Chonsu the Child and Horus of Hierakonpolis. This identification allows for the following genealogy:

Espemetis – Takhybiat
|
Onnophris – Eshorpakrates
|
Petemestous

Another Petemestous, son of Onnophris, signed a Demotic contract in Thebes in 265-4 BCE. This Petemestous bore a number of rare titles, a number of which also appear on BM EA 55254 (A) or JE 37982 (B):[178]

God's father and prophet of Amun in Karnak (*ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn-m-Ỉp.t-s.wt*) (A and B)
Prophet of the White Crown and Horus (*ḥm-ḥḏ.t Ḥr*) (A and B)
Prophet of Bastet within Thebes (*ḥm-nṯr Bꜣst.t ḥr.t-ỉb Wꜣs.t*) (A)
ṯꜣ-scribe of the temple of Amun (*sš ṯꜣ ḥw.t-nṯr Ỉmn*) (A)
Prophet of *Ḥr-mn* of *Ỉsw*, and the gods of *Ỉsw.t* (*ḥm-nṯr Ḥr-mn Ỉsw nꜣ nṯr.w Ỉsw.t*) (A)
Lesonis of Amun (*ỉmy-rꜣ-šn n Ỉmn*) (B)
Scribe of the Divine Seal of Amun (*sš ḫtm.t-nṯr n Ỉmn*) (B)

Despite the high number of shared titles, the two priests named Petemestous have different mothers: Eshorpakrates (JE 37982) and Neschons (p.BM 10026, r° 1D). However, Petemestous son of Eshorpakrates may be the brother of the following priest (*infra*, **Doc. 4**).

175 For similar spellings of *ỉmy-rꜣ*, see primarily Ch. KUENTZ, "Remarques sur les statues de Harwa", *BIFAO* 34, 1934, pp. 154-157.

176 For the title *ỉry-šn*, see most recently CONTARDI, *Orientalia* 75, 2006, pp. 152-153.

177 H. DE MEULENAERE, "Une famille sacerdotale thébaine", *BIFAO* 86, 1986, p. 137, n. a.

178 P.BM 10026, r° 1D = ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts*, p. 18; the similarities between titles was already noted by DE MEULENAERE, in Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, p. 89.

Doc. 4. MFA 35.1484 + Fragment from the Mut Temple



The lower half of this statue was discovered in "Trench C" of the Mut Temple by Benson and Gourlay, while the upper half currently belongs to the Museum of Fine Arts in Boston.[179]

The priest is depicted carrying a seated child-god on a throne, possibly Chonsu the Child.[180] Bothmer initially dated this statue to the Twenty Seventh Dynasty, but many features are more characteristic of the Thirtieth Dynasty or early Ptolemaic Period.[181]

4a. Back pillar[182]

1. *ḥtp dỉ nsw.t Ỉmn-Rʿ-nb-nsw.t-tɜ.wy*
   Mw.t-wr.t nb(.t) Ỉšrw
   Ḫnsw-pɜ-ḫrd [ʿɜ wr tpy n] (a) *Ỉmn*
   Wsỉr-Skr ḥry-ỉb štɜy.t (b)
dỉʾsn pr.t-ḫrw kɜ.w ɜpd.w m ḫt nb nfr wʿb n kɜ n
Wsỉr ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn m Ỉp.t-s.wt
   2. *ʿnḫ-pɜ-ḫrd mɜʿ-ḫrw*
zɜ ỉt-nṯr ḥm-nṯr Ỉmn m Ỉp.t-s.wt
ḥm-nṯr Wsỉr m ḥw.t-bnbn (c)
ỉmy-ɜḫ.t n Ḫnsw-pɜ-ḫrd ʿɜ wr tpy n Ỉmn (d)
   Wn-nfr
ỉr.n nb.t pr šmʿy.t Ỉmn-Rʿ
   Ns-Ḥr-pɜ-ḫrd
mn(w) wɜḥ(w) nn [sk ḏ.t]

A royal offering of Amun-Re Lord of the Thrones of the Two Lands,
   Mut the Great, Lady of the Isheru,
   Chonsu the Child [the very great, first-born of] Amun,
   Osiris-Sokar within the Shetayet,
that they might grant an invocation offering of bulls, birds,
consisting of all good pure things for the Ka
of the Osiris, god's father and prophet of Amun in Karnak

179 M. BENSON, K. GOURLAY, *The Temple of Mut in Asher*, 1899, pp. 366-367, pl. 27, nº 5; WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, pp. 39-40, pl. IV.1-2; cf. also COLLOMBERT, *RdE* 48, 1997, p. 30; TRAUNECKER, in Clarysse *et al*. (ed.), *Egyptian religion: the last thousand years* II, p. 1221.

180 BENSON, GOURLAY, *op. cit*., p. 366, claimed the figure was Imhotep; WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, p. 39, n. 1, followed this attribution and suggested emending the text in one section to read "Imhotep" instead of "Amun." However, the small published photograph of the lower portion does not clearly show the presence of a scroll, and thus the figure more likely represents Chonsu the Child, as on BM 55254.

181 BOTHMER, *ESLP*, p. 84 and p. 100, cites the statue as one of the only pre-Ptolemaic examples of the tight-sleeved tunic and sharp-edged wig. Several statues which Bothmer assigned to the Persian Period are simply post-Saite; cf. J.A. JOSEPHSON, "*Egyptian Sculpture of the Late Period* Revisited", *JARCE* 34, 1997, pp. 10-14.

Chapokrates, justified,
son of the god's father and prophet of Amun in Karnak,
prophet of Osiris in the Obelisk Chapel,
ỉmy-ɜḫ.t of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun,
Onnophris,
made by the lady of the house, singer of Amun-Re,
Eshorpakrates,
may they remain and endure without [destruction, forever].

NOTES

(a) The traces easily allow restoring the standard epithet of Chonsu the Child, and thus there is no reason to correct "Amun" to "Imhotep."[183]

(b) An important cult of Sokar in Karnak is known from many sources,[184] and thus there is no reason to assume this statue has Memphite influences.[185]

(c) For other priests of "Osiris within the *ḥw.t-bnbn*," see the references of CONTARDI, *Orientalia* 75, 2006, p. 148, n. g. While previous translators have assumed this title referred to a cult of Osiris in Chonsu Temple, the latter edifice was properly called *bnn.t* (occasionally *bnbn.t*),[186] and was never prefixed with the word *ḥw.t*. The only attested "obelisk chapel (*ḥw.t-bnbn*)" at Karnak was the eastern solar temple that featured a single Heliopolitan obelisk.[187] A substantial complex of Osirian structures lay immediately to the north of the solar chapels at East Karnak, including the Ptolemaic Period catacombs containing small Sokar-Osiris figures.[188] Osiris within the *ḥw.t-bnbn* could thus simply refer to Osiris at East Karnak.

(d) Reading  instead of  (Benson and Gourlay).

182 This copy is based on BENSON, GOURLAY, *The Temple of Mut in Asher*, p. 366 and WILDUNG *Imhotep und Amenhotep*, pl. IV.2.

183 *Contra* WILDUNG, *op. cit.*, p. 39, n. 1.

184 BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, pp. 182-190; R. EL-SAYED, "À la recherche des statues inédites de la Cachette de Karnak au Musée du Caire (I)", *ASAE* 74, 1999, p. 146, n. 37; KLOTZ, *Kneph*, p. 298.

185 *Contra* WILDUNG, *op. cit.*, p. 40.

186 For clear examples of *Bnn.t* written *Bnbn.t* in the Late Period, cf. M. ABDELRAHEIM, "Ein Spatzeitwürfelhocker aus dem Ägyptischen Museum in Kairo (JE 38011)", *GM* 192, 2003, p. 15 and 17; R. EL-SAYED, "À la recherche des statues inédites de la Cachette de Karnak (III)", *ASAE* 80, 2006, p. 175, C.

187 PM II^2, p. 215-218; see most recently D. KLOTZ, "Domitian at the Contra-Temple of Karnak", *ZÄS* 135, 2008, pp. 63-77, esp. pp. 64-65, 72-73.

188 P. BARGUET, *Le Papyrus N. 3176 (S) du Musée du Louvre*, *BdE* 37, 1962, pp. 31-37; L. COULON, Fr. LECLERE, S. MARCHAND, "Les 'Catacombes' osiriennes de Ptolémée IV à Karnak. Rapport préliminaire de la compagne de fouilles 1993", *Karnak* 10, 1995, pp. 205-237; L. COULON, "Un serviteur du sanctuaire de Chentayt à Karnak", *BIFAO* 101, 2001, pp. 137-152; *id.*, "Le sanctuaire de Chentayt à Karnak", in Z. Hawass (ed.) *Egyptology at the dawn of the twenty-first Century: proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000* I, Cairo, 2003, pp. 138-146; *id.*, *RdE* 57, 2006, pp. 13-17.

The parents of Chapokrates were named Onnophris and Eshorpakrates, perhaps the same couple from JE 37982 (*supra*, **Doc. 3**), in which case Chapokrates and Petemestous would be brothers:

Espemetis – Takhybiat
|
Onnophris – Eshorpakrates
|
Chapokrates Petemestous

Doc. 5. Turin 3070, JE 37104, coffin Fragments from TT 389

The cuboid statue Turin 3070 belongs to a priest named Djedchonsefanch, son of Pakharchonsu and Nehmesrattawy,[189] members of a well-known family of Theban priests, many of whom were buried together in the tomb of Basa in the Assasif (TT 389).[190] The front of the statue contains a prayer to Mut (ll. 2-6) and the wish that Djedchonsefanch might partake in the festivals within the "temple of the Lady of the Isheru (*ḥw.t-nṯr nt nb(.t) Išrw*)" (ll. 6-8).[191] The back pillar contains an offering formula invoking, "Mut the Great Lady of the Isheru, Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun, and the gods and goddesses who are within the Mut Temple."[192] Although the exact provenance of the object is unknown, the inscriptional evidence strongly suggests that the statue originally sat in the Mut Temple Precinct.[193] A similar cuboid statue of Djedchonsefanch was found in the Karnak Cachette (JE 37104),[194] but his titles on that object only involve deities from Karnak Temple.

The following titles of Djedchonsefanch appear on his statue from the Mut Temple (Turin 3070 = A), his statue from the Karnak Cachette (JE 37104 = B), as well as coffin fragments and inscriptions from his family burial in TT 389 (C):[195]

God's father and prophet of Amun in Karnak (*it-nṯr ḥm-nṯr n Ỉmn m Ỉp.t-s.wt*) (A, B, C).

Prophet of the Userhat-bark of Amun (*ḥm-nṯr wsr-ḥ3.t (n) Ỉmn*) (A, B, C).

Priest of Amunet within Karnak (*wʿb n Ỉmn.t ḥr.t-ỉb Ỉp.t-sw.t*)[196] (B).

Attendant of the great and pure offering-table of Amun (*ỉmy-s.t-ʿ n p3 ḥtp ʿ3 wʿb (n) Ỉmn*)[197] (A, C).

Chief of the Side-Lock of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun (*ḥry-ḫʿq n Ḫnsw-p3-ḫrd ʿ3 wr tpy n Ỉmn*)[198] (A, C).

---

189 A.M. DONADONI ROVERI, "Una statua cuba del Museo Egizio di Torino", *OrAnt* 6, 1967, pp. 111-121.

190 J. ASSMANN, in D. Arnold, K. Settgast, "Vierter Vorbericht über die vom Deutschen Archäologischen Institut Kairo im Asasif unternommenen Arbeiten", *MDAIK* 23, 1968, pp. 24-25; see most recently JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, pp. 215-220; with the remarks of DE MEULENAERE, *BiOr* 60, 2003, cols. 325-326.

191 DONADONI ROVERI, *op. cit.*, pp. 115-117.

192 *Ibid.*, pp. 118-119.

193 Already noted by DONADONI ROVERI, *op. cit.*, p. 113.

194 JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 215-23; II, pp. 420-421, pls. 72-73 (nº 34).

195 After JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 219.

196 Amunet was the primary goddess of Karnak Temple, while Mut presided over the Isheru in her separate temple precinct; cf. KLOTZ, *Kneph*, pp. 87-89.

197 For this title, cf. J. QUAEGEBEUR, "La table d'offrandes grande et pure d'Amon", *RdE* 45, 1994, pp. 155-173 (discussing the present example on pp. 157-159); CONTARDI, *Orientalia* 75, 2006, p. 152, n. n.

Prophet of the swaddling-clothes of Chonsu the Child (*ḥm-nṯr nwd.t n Ḫnsw-pȝ-ḫrd*) (A).

Doc. 6. Baltimore, Walters Art Gallery 22.165

This cuboid statue belongs to Smendes, the brother of Djedchonsefanch (*supra* **Doc. 5**).[199] Among his standard sacerdotal duties is the title  , which Jansen-Winkeln tentatively read as "overseer of nurturers (*ḫnmty.w*) of Chonsu the Child."[200] Hieroglyphic copy should actually read:  .

Doc. 7. Cairo, JE 37993

Chapokrates, son of Pakharchonsu, is known from a cuboid statue from the Karnak Cachette.[201] He shares a number of titles in common with other priests of Chonsu the Child:

God's father and prophet of Amun in Karnak (*ỉt-nṯr ḥm(-nṯr) n Ỉmn m Ỉp.t-swt*).

Prophet of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun (*ḥm-nṯr Ḫnsw-pȝ-ḫrd ʿȝ wr tpy n Ỉmn*).

ṯȝ-scribe (*sš ṯȝ*) (cf. **Doc. 2**).

Chief nursing priest (*ḥry-ḫnmty.w*) (cf. **Docs. 6, 8, 9**).[202]

ỉmy-ȝḫ.t priest (*wʿb ỉmy ȝḫ.t*) (cf. **Docs. 1, 4**).

Doc. 8. Lausanne, Musée des Beaux-Arts, Egyptian Art 7 + MMA 1980.422

This striding statue belonged to Hornefer, son of Kalibis, a member of an important Theban family in the early Ptolemaic Period.[203] Hornefer held a number of priestly titles spanning the

198 Although the meanings of *ḥʿq*, "to shave," and *ḥʿqw*, "barber," are well-established (*Wb*. III, 365, 1-5; GARDINER, *AEO* I, pp. 69*-70*), it is difficult to imagine what the roles of a "chief barber of Chonsu the Child" could entail (*PP* IX, 5566a and Quaegebeur [*RdE* 45, 1994, p. 159] hesitated to translate the present example as "chef des barbiers (?) de Chonsou l'enfant"; H. Brunner [*LÄ* II, col. 651, *s.v*. Götter, Kinder] explained that this official "wird nicht den K(ind)g(ott), sondern dessen Priester rasiert haben"). As Donadoni Roveri (*OrAnt* 6, 1967, p. 119, n. d) already noted, the combination of this title with "prophet of the swaddling clothes," suggests that the *ḥry-ḥʿq* was in charge of the ceremonial side-lock worn by the cult statue of Chonsu the Child. Such a word *ḥʿq*, "decorative side-lock," occurs elsewhere in *Esna* VI, nº 542, 3 and P. Brooklyn 47.218.84, XII, 10 (MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, pp. 27, 125, n. 411, pp. 271-272). For an earlier example of a chief of the side-lock (*ḥry-ḥʿq*) of Chonsu the Child, cf. R. EL-SAYED, "À propos de l'activité d'un fonctionnaire du temps de Psammétique I à Karnak d'après la stèle du Caire 2747", *BIFAO* 78, 1978, p. 471 and p. 473, n. e; for a similar title, see also SANDRI, *Har-pa-chered*, pp. 81-82.

199 STEINDORFF, *Catalogue of the Egyptian Sculpture in the Walters Art Gallery*, p. 55-6, pls. XXIX and CXV, nº 163; collated *in visu* with the assistance of Regine Schulz.

200 *Ibid*., pl. CXV, nº 163B, col. 1; JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, p. 218; this may be a variant of the title *ỉmy-rȝ rnp.wt Ḫnsw-pȝ-ḫrd ʿȝ wr tpy n Ỉmn* recorded on stela British Museum EA 22914, line 3 *bis*; cf. BIERBRIER, *HTBM*, pls. 34-35 (Twenty-Sixth Dynasty), or *ỉmy-rȝ mnʿ.w* (cf. DE MEULENAERE, in Quaegebeur [ed.], *Studia Pablo Naster oblata* II, p. 29, n. 29; COLLOMBERT, *RdE* 48, 1997, pp. 39-40).

201 Fully published by JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, pp. 101-109; II, pp. 374-377, pls. 40-42 (nº 19).

202 For the title *ḫnmty*, cf. primarily LAURENT, *RdE* 35, 1984, pp. 152-156; COLLOMBERT, *RdE* 48, 1997, pp. 38-39, n. b; SANDRI, *Har-pa-chered*, pp. 79-80.

203 Thoroughly published by WILD, *BIFAO* 54, 1954, pp. 173-222; for the family of Hornefer, see primarily QUAEGEBEUR, in Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, pp. 152-155; to the dossier assembled by Quaegebeur, see also H. KOCKELMANN, "Zur Lesung einiger Personennamen auf Totenbuch-Mumienbinden", *GM* 198, 2004, p. 35, nº 33;

entire area of Diospolis Parva to Asfun. However, since his long resumé concludes with the title "Nursing Prophet of Chonsu the Child, the very great, first-born of Amun (*ḥm-nṯr ḫnmty n Ḫnsw-pȝ-ḫrd ʿȝ wr tpy n Ỉmn*)," and elsewhere he is simply referred to as "prophet of Chonsu the Child (*ḥm-nṯr Ḫnsw-pȝ-ḫrd*)," it is quite likely that this was his most important responsibility.[204] The statue of Hornefer also contains a prayer to a masculine divinity - perhaps Chonsu the Child - with several close parallels to the prayer on BM EA 92 (*supra* **Doc. 1**),[205] and an appeal to priests who enter "the temple of Mut in order to make proskynesis for the Mistress of gods and goddesses."[206] The latter passage led Wild to speculate on the statue's origin:[207]

> "Le lieu de provenance de la statue de Hor-nefer ne peut être apparemment que Thèbes (...) mais le sanctuaire dans lequel elle fut érigée ne peut être précisé. La mention du temple de Mout donnerait à penser qu'elle fut destinée au temple de cette déesse, à Achérou; à vrai dire, elle semblerait mieux à sa place dans un sanctuaire consacré à Khonsou."

Wild's two hypotheses are actually not mutually exclusive, since if the statue of Hornefer stood in the temple of Chonsu the Child, it would have also been seen by all visitors to the greater Mut Temple Precinct (*ḥw.t-Mw.t*).

Doc. 9. JE 37452

This female statuette comes from the Karnak Cachette and probably dates to the mid to late Ptolemaic Period.[208] The owner was a certain Takhybiat, daughter of Chapokrates and Tanubet. In addition to the common "Singer of Amun-Re (*ỉḫy.t n Ỉmn-Rʿ*)," Tachibiat bore another title which Albersmeier copied as  ,[209] but which the photograph shows is actually  ,[210] "nurse of Chonsu the Child (*ḫnmty n Ḫnsw-pȝ-ḫrd*)."[211]

---

the head of the statue is now in the Metropolitan Museum of Art (MMA 1980.422), cf. QUAEGEBEUR, in Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes*, p. 152, n. 71 (references courtesy Prof. H. De Meulenaere).

204 Cf. WILD, *BIFAO* 54, 1954, pp. 182, 196, n. 27, and pp. 213-214.

205 Already noted by WILD, *op. cit.*, pp. 200-202, n. 38 and 42a.

206 WILD, *BIFAO* 54, 1954, pp. 206-207.

207 *Ibid*, p. 207.

208 Published by ALBERSMEIER, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen*, pp. 131-132, 323-324, pls. 9, 73-74 (nº 71); for the titles and family of Tachibiat, see further L. COULON, "La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées", in A. Delattre, P. Heilporn (ed.), *«Et mainenant ce ne sont plus que des villages...». Thèbes et sa région aux époques hellénisique, romaine et byzantine*, *PapBrux* 34, 2008, p. 31.

209 *Ibid*., pl. 9a, col. 1.

210 *Ibid*., pl. 74a.

211 Recognized already by PM II^2, p. 159; Albersmeier (*op. cit.*, p. 131, n. 763) argued against reading *ḫnmty* because of the damage; however, the inscription is clear from the published photograph; for the title, cf. *supra*, n. 202; Coulon (in Delattre, Heilporn [ed.], *«Et mainenant ce ne sont plus que des villages...»*, p. 31, n. 65) reached the same conclusion.

Doc. 10. JE 37168

This cuboid statue from the Karnak Cachette (K. 310 *bis*) belongs to a certain Chapokrates son of Userchons and Nehemesrattawy.[212] Among his many titles, Chapokrates was also "he who attaches the pectoral with precious stones for Chonsu the Child, the very great, first born of Amun (*ṯz wḏ ḥr ṯḥnw n Ḫnsw-pȝ-ḫrd ʿȝ wr tpy n Ỉmn*)" (Front Side, lines 7-9).

Doc. 11. Cambridge, Fitzwilliam Museum E.55.1937

This small cuboid statue features very large hieroglyphs on the front and back pillar.[213] The owner is a certain Padichons, son of Hor and Takhybiat, and he bears the title "chief dancer of Chonsu the Child (*ḥry-ṯnf n Ḫnsw-pȝ-ḫrd*)."[214] Although little is known about the provenance, the inscriptions suggest the statue also came from Thebes in the Ptolemaic Period.[215]

CONCLUSION

The documents discussed above represent an interesting subgroup of the Theban priesthood in the 30th Dynasty and Ptolemaic Period. Several of the priests bore the name Chapokrates (Anchpakhered; **Docs. 1, 4, 6, 10**), a name which possibly alludes to Chonsu the Child. Most statues originally stood in the Mut Temple Precinct (**Docs. 1, 2, 4, 5, 8**), while Djedchonsefanch (**Doc. 5**) dedicated two nearly identical statues of himself; one in Karnak commemorating his service of Amun and Amunet (JE 37104), and one in the Mut Temple recording his devotion to Chonsu the Child (Turin 3070). Several of the statues represent Chonsu the Child (**Docs. 1, 2, 3**), and inscriptions invoke both Chonsu the Child (**Docs. 1, 8**) and Mut (**Docs. 1, 5**).

Another statue from the Ptolemaic Period, Berlin 18562, is similar in many ways to the objects discussed above.[216] The priest Espemetis, son of Chapokrates, squats behind a socle out of which arises a ram head (Amun), on top of which sits a child god (probably Chonsu the

212 Noted to the author by H. De Meulenaere; the statue is unpublished, but see already PM II^2, p. 157; JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, pp. 22, n. 3 and 31, n. 4; M. AZIM, G. REVEILLAC, *Karnak dans l'objectif de George Legrain: catalogue raisonné des archives photographiques du premier directeur des travaux de Karnak de 1895 à 1917*, 2004, I, pp. 296 and 321; II, p. 265 (references graciously provided by Laurent Coulon, who also provided photographs and copies of the Legrain squeezes of the statue).

213 PM VIII, 801-798-070 (Hermann De Meulenaere kindly brought the author's attention to this important example).

214 For this title, and its connection to Mut-Bastet and Chonsu, see J. QUAEGEBEUR, A. RAMMANT-PEETERS, "Le pyramidion d'un 'danseur en chef' de Bastet," in Quaegebeur (ed.), *Studia Paulo Naster oblata* II, p. 199 (discussing the present example).

215 So PM VIII, 801-798-070 and QUAEGEBEUR, *op. cit.*, p. 199. The name Takhybiat is quite common in Ptolemaic Thebes (cf. *supra*, n. 169), and the carving style is typically Ptolemaic. Furthermore, a private statue with a similar depiction of a lutist was recently discovered in the Mut Temple by the Johns Hopkins University mission, directed by Betsy Bryan (http://jhu.edu/egypttoday).

216 K. LEMBKE, G. VITTMANN, "Die ptolemäische und römische Skulptur im Ägyptischen Musem Berlin. Teil I: Privatplastik", *JBM* 42, 2000, pp. 26-34; the statue unfortunately disappeared during the Second World War; for the family of Nespamedu, see further JANSEN-WINKELN, *BRIS* I, pp. 246-247.

Child).[217] The inscriptions suggest that this object also comes from the Mut Temple,[218] just like the statues of Chapokrates (**Doc. 1**) and Hornefer (**Doc. 8**). Another theophorous statue (Louvre N. 872) represents a priestess carrying a statuette of the goddess Mut,[219] and contains an invocation offering for "Mut the Eye of Re [...and Chon]su the Child, the very great, first-born of Amun."[220] A final testimony to the cult of Chonsu the Child comes from the famous statue of Ahmose (JE 37075), who tells the goddess Mut:[221]

nỉ ỉrˁỉ ȝ.t m ȝb r pr-Mw.t
ḥr sdȝdȝ n Ḫnsw
ˁȝb.wt wr.w m ḥbˁf nfr
ỉd.tw m ḫȝw nw Pwn.t

I never spent a moment away from the Mut Temple,[222]
trembling for Chonsu ()[223]
(during) the great food-offering in his beautiful festival,[224]
while scented with incense of Punt.

Postscript

Laurent Coulon brought the author's attention to another statue from the Karnak Cachette (JE 37142; to be published by himself) mentioning the title "prophet and priest of *Ḥr-mn*, *Ỉw.t-nfr.t* and the gods of *Ỉsw.t*" (cf. *supra*, **Doc. 2**).

217 LEMBKE, VITTMANN, *JBM* 42, 2000, p. 27, Abb. 25; Lembke and Vittmann (*op. cit.*, p. 27, n. 64) identified the child as Harpokrates, and discussed the rather obscure cult of Harpokrates in Thebes, including the triad Amun-Re, Isis and Horus. However, the figure could just as easily be Chonsu the Child, despite the lack of a lunar disk (cf. **Doc. 3**).

218 Already noted by LEMBKE, VITTMANN, *op. cit.*, p. 27.

219 ALBERSMEIER, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen*, pp. 135-137, 359, pls. 69c-d, 70a-b.

220 *Ibid*, p. 135 (incorrectly reading "Re-Amun" instead of "first-born of Amun [*tpy n Ỉmn*]"), pl. 12A-B.

221 FAIRMAN, *JEA* 20, 1934, pl. I.1, col. 3, pp. 2-3 (with a slightly different translation).

222 Other examples of this phrase in reference to the Mut Temple occur in the biography of Hornefer (WILD, *BIFAO* 54, 1954, pp. 199-200, n. 34) and Djedchonsefanch (DONADONI ROVERI, *OrAnt* 6, 1967, p. 115, line 4), and a mythological text describing visits by Amun (*Porte de Mout*, nº 19, 1).

223 The same sportive writing appears in *Porte d'Évergète*, pl. 6, to designate Chonsu the Child; cf. G. POSENER, "Une réinterpretation tardive du nom du dieu Khonsou", *ZÄS* 93, 1966, p. 118.

224 A text from North Karnak mentions "a great food-offering (*ˁȝb.t ˁȝ.t*)" presented during the festival of I Shomu, the birth festival in the Mut Temple (*Urk.* VIII, nº 18h; for the festival of I Shomu, see *supra*, **Part I**); for a relief depicting the "great food-offering" before Chonsu the Child in the Mut Temple, cf. GOYON, *JARCE* 20, 1983, pl. XVII; and see the connection of Chonsu the Child to food offerings in general (*supra*, **Part I**).

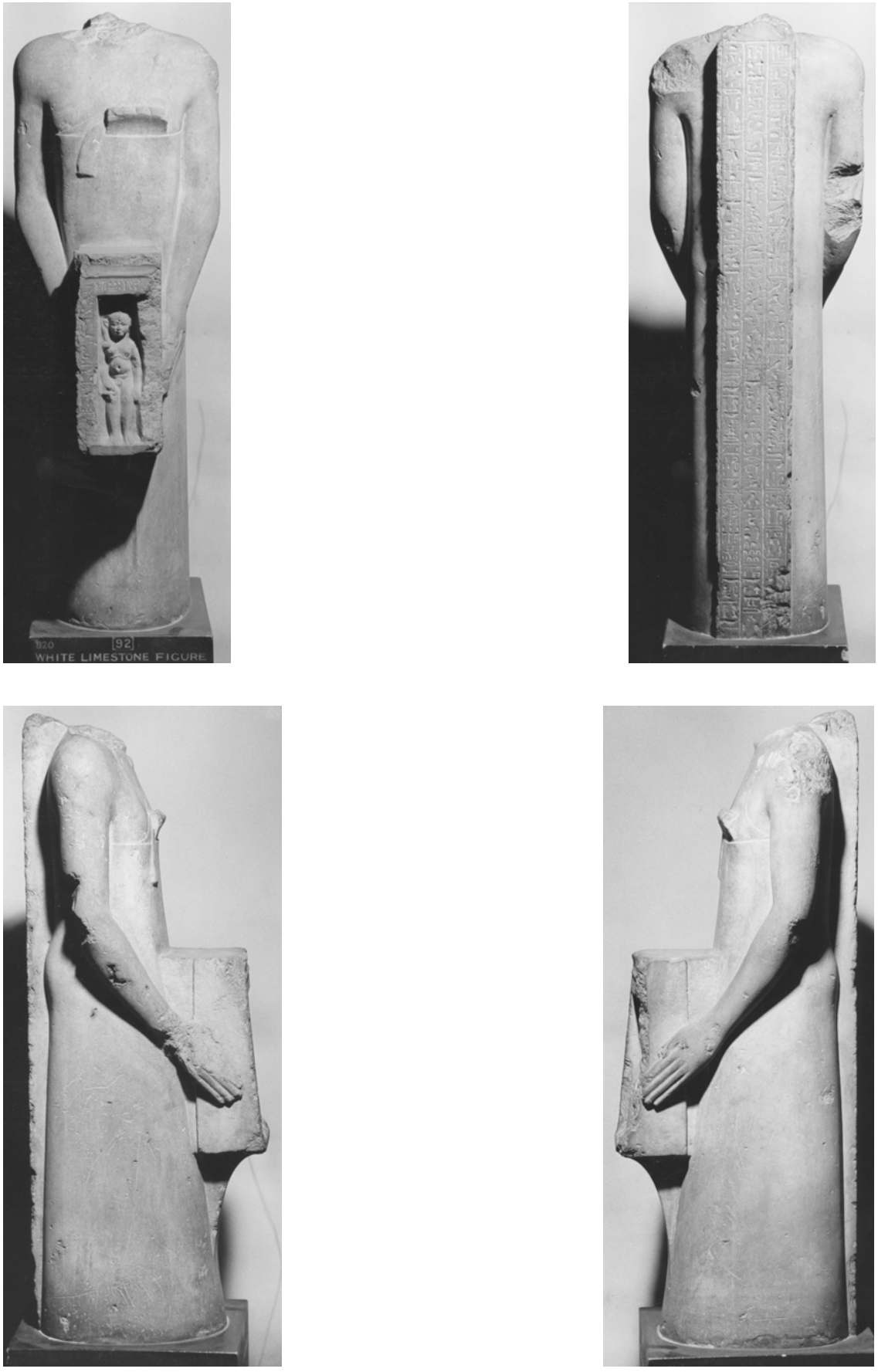


Fig. 1. BM EA 92 (Photo courtesy of *CLES*; reproduced with permission of the British Museum).



Fig. 2. BM EA 92 (Photo courtesy of *CLES*; reproduced with permission of the British Museum).



Fig. 3. BM EA 55254 (Photo courtesy of *CLES*; reproduced with permission of the British Museum).



Fig. 4. BM EA 55254, Details (First photo courtesy of *CLES*, reproduced with permission of the British Museum; other photos provided by Evan York).



Fig. 5. Statue Cairo JE 37982 (photos courtesy Koen Van den Buusche, Axel Vervoordt).

Die Rückkehr der Göttin nach Theben nach demotischen Quellen

Joachim Friedrich Quack
Ruprecht Karls Univ. Heidelberg

Es gibt im Alten Ägypten einen religiösen Vorstellungskomplex, der meist als Mythos von der fernen Göttin bezeichnet wird.[1] Er sollte allerdings besser als Mythos von der Rückkehr der Göttin bezeichnet werden, da im Zentrum der ägyptischen Texte nicht die Entfernung steht, sondern vielmehr der Weg aus der Fremde nach Ägypten.

Eine wichtige narrative Quelle gerade für die thebanischen Mythen und Bräuche um die ferne Göttin und ihre Heimkehr stellt der demotische Mythus vom Sonnenauge dar. Relevant ist dabei vor allem, daß die Haupthandschrift p.Leiden I 384[2] aus Theben stammt.[3] Dies ist dem Text auch insofern anzumerken, als aus dem Wegbereich der Göttin zwischen Nubien und der Ankunft in Memphis, d.h. der eigentlichen Strecke innerhalb Ägyptens, gerade Theben den Löwenanteil der Erzählung einnimmt. Es gibt am Anfang eine kurze Erwähnung eines Zwischenhaltes in Elkab (21, 2-8), am Ende wird über das Weiterziehen zu jedem Ort berichtet, (22, 2-15) sowie ein Schlußhymnus vorgetragen, alles Sonstige bezieht sich rein auf Theben. Es wäre im Prinzip eine wichtige Frage, ob sonstige Handschriften von anderen Orten die Gewichte ebenso verteilen oder ihre eigene lokale Geographie in den Vordergrund rücken. Leider sind mir noch keine Parallelhandschriften für die vorliegende Passage bekannt. Sie lautet wörtlich:

---

1 Wichtige Studien sind besonders H. Junker, *Der Auszug der Hathor-Tefnut aus Nubien, Aus dem Anhang zu den Abhandlungen der königl. preuss. Akademie der Wissenschaften vom Jahre 1911*, Berlin, 1911; ders., *Die Onuris-legende*, *DKAWW* 59, 1-2, Wien, 1917; K. Sethe, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war*, *UGAÄ* 5,3, 1912; D. Inconnu-Bocquillon, *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, *BdE* 132, 2001; vgl. weiter H. Sternberg, *Mythische Motive und Mythenbildung in den ägyptischen Tempeln und Papyri der griechisch-römischen Zeit*, *GOF* IV/14, 1985, S. 164-168 u. 224-228; H. Endrődi, "Nähe und Ferne. Der Auftakt zur „Onurislegende"", in U. Luft (Ed.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies presented to László Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, *StudÆg* 14, 1992, S. 125-136.

2 Edition W. Spiegelberg, *Der ägyptische Mythus vom Sonnenauge (Der Papyrus der Tierfabeln – „Kufi") nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384*, Straßburg, 1917; Fr. de Cenival, *Le mythe de l'œil du soleil. Translittération et traduction avec commentaire philologique*, *DemStud* 9, 1988; vgl. J.F. Quack, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte* III. *Die demotische und gräko-ägyptische Literatur*. Zweite, veränderte Auflage, *EQÄ* 3, 2009, S. 148-159; neue Übersetzung F. Hoffmann, J.F. Quack, *Anthologie der demotischen Literatur*, *EQÄ* 4, 2007, S. 195-229 u. 356-360.

3 Vgl. zum Fundkomplex W. Brashear, "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey; Annotated Bibliography (1928-1994)", in W. Haase (Hrsg.), *ANRW* II 18.5 (Berlin, New York 1995), S. 3380-3684, dort S. 3402-3405.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 135-146.

„Ein anderes Buch hat gesagt: Sie verwandelte sich in eine edle Geierin und flog mit ihm nach Ägypten, bis sie in Elkab ankam. Er ließ die Göttin in der Gestalt einer Geierin, vor der ein Affe huldigte, am betreffenden Ort erscheinen, welches der Platz derjenigen [ist], welche die erschaffen haben, die [uns] erschaffen haben. Dort ließ sie sich mit ihm nieder aufgrund dieser Gestalt, die sie angenommen hatte, d.h. es ist die Gestalt derjenigen, die uns [erschaffen] haben.

Man sagt, daß, nachdem sie an selbigem Ort angekommen war aus Erwägung für [das, was] ihr dort geschehen [war], sie mit dem kleinen Hundsaffen flog, bis sie [Theben] erreichte. Dort verwandelte sie sich in die Gestalt einer Gazelle, die sehr […] war, während der Affe vor ihr huldigte.

Die kleinen […].

Es geschah, als sie gegenüber von Theben schlief und der Affe über sie wachte, daß eine Rotte(?) des Apopis von…[4] sich über sie hermachte. Es geschah, als sie daran gingen, ihren „Feind“[5] [umzubringen], da weckte der Affe sie auf und sprang mit ihr in die Fäh[r]e. Er kauerte mit ihr im Schilf(?). Es geschah, als sie in der Fä[hre] war, da dachte sie an die Worte, die ihr der kleine Hundsaffe auf dem Berg gesagt hatte. Sie überzeugte sich von allen Dingen, die er gesagt hatte und pries ihn sehr, indem sie sagte: „[. . .] selbige Plätze.“

Man macht selbige Dinge in Theben bis heute. […] ist es, den man auf die Fähre treffen läßt am Ufer, während die Herrin [...], während man ihr zusingt, um sie zu besänftigen. Sie kam nach Ägypten, [während sie h]eiß war. – Variante […]. … macht man vor ihr.

Siehe, der Gesang, der festgesetzt ist:

Zu mir, oh, oh,
Oh, zu mir, Mut, ich will dich sehen!
– Variante:
Zu mir, oh, oh,
Oh, zu mir, Mut, wir wollen dich sehen!
Komm nach Ägypten, o Gazelle der [Str]aße!
Komm nach Ägypten, o große Edle von Bugem!
Wirst du nach Ägypten kommen können,
Lieber als viel Malachitsubstanz?
Ich bin … für sie.

O Amun, der große, der große,
Du hast diese Dinge getötet.
Chons in Theben Neferhotep,
Du hast ihren reichen Schatz[6] im Tempel der Mut verstreut.[7]

4 Das Wort *htkr* bezeichnet dem Determinativ nach ein fremdes Land, es scheint sonst nicht bekannt zu sein.

5 „Euphemistische“ Bezeichnung für die Göttin selbst, vgl. dazu G. POSENER, “Sur l’emploi euphémique de *ḫftj(w)* ‘ennemi(s)’”, *ZÄS* 96, 1970, S. 30-35; J.F. BORGHOUTS, *LÄ* III, Sp. 1143 u. 1149 Anm. 94; J.F. QUACK, “Sur l’emploi euphémique de *ḫft* ‘ennemi’ en démotique”, *RdE* 40, 1989, S. 197-198; ders., *LingÆg* 3, 1993, S. 61 Anm. 22 (mit weiterer Literatur); ders., *AfP* 51, 2005, S. 173; G. VITTMANN, *Der demotische Papyrus Rylands 9*, *ÄAT* 38, 1998, S. 509f.

6 Es ist *twtw.ṯ-s n ʿšɔ ỉḫy* zu lesen, vgl. R. JASNOW, *Enchoria* 18, 1991, S. 213f.

Du hast ihre Haut gegessen,
Das Entgelt ist bei mir.

Mut ist gekommen zu ihrem Haus,
Sie ist im Hufeisensee.
Sie ist Mut, die Herrin der Länder.

Komm, nimm dir seine Kläffereien!
Komm, Mut, die Herrin des Pharao!
Nimm dir seine Truppe!
Komm, Mut, Herrin der Lobgesänge, Dame der Feste,
Komm, nimm dir ihre Gesänge!

Dies sagt er wegen der Dinge, die der Göttin mit der Apopis-Schlange zustießen und der Art, wie der dreimal große Gott Thot sie aufweckte, ohne daß sie wußte, was mit ihm geschieht. D.h. er ist Thot, der große Gott, nachdem [man] sie mit ihm ein Fest von sieben Tagen in Theben feiern ließ. Man feiert in ihrem Namen ein Fest in Theben bis zum heutigen Tag.

Die Göttin zog [in] Freude weiter, indem sie in ihrer schönen Gestalt der Tefnut war, während der Affe vor ihr war an <jedem> Ort, wohin sie gehen würde, während sie in größtem Entzücken über ihn war, um ihn Re, ihrem Vater, als Wunder zu zeigen" (Mythus Leiden 21, 2-22, 4).[8]

Zunächst ist als wesentliche Grundkonstellation des Textes zu beachten, daß es um die Interaktion zweier Protagonisten geht, nämlich einer weiblichen und einen männlichen Gottheit. Die weibliche erscheint für den größten Teil des Textes, der in Nubien südlich von Ägypten spielt, in der Form einer „nubischen Katze" (*ỉmy.t ỉkš.t*), die männliche dagegen als „kleiner Hunds-Affe" (*ḫm n wnš-kwf*). Gerade mit dem Übergang über die Grenze nach Ägypten, mit dem mein Zitat einsetzt, geht jedoch eine dauerhafte Gestaltveränderung einher.[9] Die Göttin verwandelt sich zunächst in eine Geierin, passend zum Ankunftsort Elkab. Für die gesamte thebanische Episode erscheint sie in der Form einer Gazelle, bevor sie dann auf den letzten Etappen des Weges die schöne Gestalt der Tefnut annimmt, passend dazu, daß sie ihrem Vater, dem heliopolitanischen Sonnengott Re, begegnen soll.

Konkret kann man hieraus schließen, daß die Göttin jeweils die aus den religiösen Bindungen und Gegebenheiten heraus angemessenen Erscheinungsformen annimmt. Damit lassen sich vier wesentliche Etappen des Weges erkennen, die in ganz unterschiedlicher Länge behandelt werden. Erster Bereich ist das gesamte Gebiet südlich von Ägypten, zweiter das südliche Oberägypten mit Elkab als Zentrum, dritter Theben spezifisch, vierter der nördlich von Theben gelegene Teil Ägyptens. Dieses Bild zeigt deutlich, wie sehr die theologische Kon-

7 Oder alternativ „du hast ihren reichen Schatz für den Tempel der Mut geraubt", je nachdem, wie genau man das Verb *ḫzl* auffaßt.

8 Ich übernehme hier meine Übersetzung aus HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*, S. 226f., die auf einer Kollation der Originalhandschrift beruht.

9 Vgl. J.F. QUACK, "The animals of the desert and the return of the goddess", in M. Herb, H. Riemer, F. Förster (Eds.), *Desert Animals*, iDr.

zeption des Textes auf Theben fokussiert ist, das eine für es spezifische Erscheinungsform der Göttin zugewiesen erhält.

Weniger fein aufgefächert ist der Gestaltwandel der männlichen Gottheit. Hier begnügt man sich mit einer binären Opposition zwischen Ägypten und Nubien. Im südlichen Bereich erscheint der Gott als Kompositwesen Wolf-Affe, im nördlichen rein als Affe. Dabei ist zu beachten, daß es sich beim Affen spezifisch nicht um die Gestalt des Pavians handelt, die für Thot typisch ist, sondern um die Meerkatze (altes *ǧif/gwf*).

Leider ist es nicht leicht, diese spezielle Korrelation von theologisch definiertem Raum und spezifischer Gestalt auch in anderen Texten dezidiert nachzuweisen. Aber es ist zumindest nicht ganz uninteressant, daß eine Inschrift am Portal des Mut-Tempels an leider sehr zerstörter Stelle von „Ihrer Gestalt als Geierin" spricht.[10] Dabei dürfte gerade die Geierinnenhieroglyphe als normale Schreibung der Mut Anknüpfungspunkte schaffen. Allerdings ist die Gazellenform sonst auch in Philae bezeugt,[11] also eventuell nur vom vorliegenden Text spezifisch für Theben definiert.

Die thebanische Episode kann in zwei wesentliche Elemente zerlegt werden. Das eine ist ein Ereignis, das auf der Ebene der Erzählung stattfindet, somit als „Mythos" zu bezeichnen ist. Konkret handelt es sich um einen Angriff einer feindlichen Gruppe, die Apopis zugeordnet wird und welcher die schlafende Göttin ohne ihren wachsamen Gefährten zum Opfer gefallen wäre. Bemerkenswert ist, daß die Göttin hier als schwach und gefährdet erscheint, während sonst ja teilweise ein Element des Rückkehrmotives ist, daß sie vielmehr stark und siegreich die Feinde ihres Vaters bzw. des Königs als ihres Sohnes besiegt;[12] auch im Text des p.Leiden I 384 gibt es eine Episode, in welcher sie sich in eine gefährliche Löwin verwandelt (12, 13-27). Offenbar wird in der religiösen Konzeption die Gestalt der Gazelle, also eines nicht wehrhaften Fluchttieres, so ernst genommen, daß sie die Fähigkeiten der Göttin realiter einschränkt.

Zweites, vom Umfang her ausführlicher ausgeführtes Element ist ein Festritual zu Ehren der heimkehrenden Göttin, das in Theben konkret gefeiert wird, aus der Perspektive des Schreibers der Handschrift bis zur aktuellen Jetzt-Zeit. Die Ereignisse des Mythos dienen dabei als sein sinnstiftender Hintergrund. Allerdings zeigt ein genaueres Hinschauen eigentlich die Kombination zweier divergenter Motive. Auf der einen Seite gibt es das Motiv der Fähre und der Errettung. Auf der anderen Seite steht, daß die Göttin besänftigt werden muß und heiß ist, somit sich in einem Zustand der Wut und Gefährlichkeit befindet.

Gerade der zweite Punkt ist in Text und Bild am Portal des Mut-Tempels von Karnak gut zu fassen. So schlecht die Szenen im Allgemeinen auch erhalten sind, so klar ist doch, daß in ihnen ebenso wie den dazu gehörigen Inschriften das Musizieren, Tanzen und der Rausch als wichtige Elemente der Besänftigung der Göttin auftreten.[13] Die Huldigung mit Gesang erscheint auch im Festkalender der Göttin (6, 39f).[14]

---

10 S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, *MIFAO* 107, 1983, Taf. VIII, Text 3, 3.

11 S. Anm. 16.

12 STERNBERG, *Mythische Motive*, S. 225 mit Anm. 7; INCONNUE-BOCQUILLON, *Déesse lointaine*, S. 204-207.

13 *Porte de Mout*, bes. Taf. VII u. XVIII-XX.

14 *Porte de Mout*, Taf. IX.

Ebenso zeigt dieses Monument die Konzeption, daß der hufeisenförmige See geschaffen wurde, um die Göttin zu kühlen. Sie kam heiß an, und die Urgötter gruben um sie herum einen Teich: „Er [rief] die Urgötter insgesamt mit den Worten: Eilt doch zur Wüste von Dep, […], möget ihr dort einen Teich graben für die Mächtige, möget ihr sein Wasser hochheben mit euren Armen […] umgeben von seinem Wasser, denn sie ruht im großen Urozean. […] seitens der Götter auf Befehl des Re. Sie zogen zur südlichen Stadt […], damit sie in ihm ruhe. Eine Hacke ist in ihren Händen, ein Pickel in ihren Armen, um ihre Arbeit damit zu verschönern. […] sie […] das Feld. Einer sprach zu seinem Gefährten in Feuereifer mit den Worten: Wir […] in der Glut der Flamme unseres Landes. So entstand der Name dieses Teiches als Ischeru wegen dessen, was aus dem Mund der Urgötter kam." (11, 11-17).[15] Gerade die Hitze bei der Ankunft wird aber auch im demotischen Text thematisiert.

Sehr viel schwieriger steht es mit dem ersten Punkt, also der Errettung der Göttin. Wenngleich man die Gestalt der Göttin als Gazelle einmal im Kiosk von Philae nachweisen kann,[16] fehlen mir derzeit klare sonstige Belege dafür, daß man in Theben die mythologische Konzeption kannte, daß die Ferne Göttin hier in Gazellengestalt in Gefahr geraten ist. Dies ist umso auffälliger, als eben diese Episode als mythologischer Hintergrund eines bedeutenden Festes angegeben wird.

Zudem ist eben dieses Fest leider nicht sicher mit irgendeinem sonst belegten Fest in Verbindung zu bringen, obgleich am Portal des Mut-Tempels gerade Angaben zu kalendarischen Festen recht substantiell erhalten sind.[17] Immerhin gibt es dort durchaus Angaben über eine Rückkehr der Göttin aus dem nubischen Raum (Kol. 26).[18] Im Folgenden soll anhand einiger Details dennoch versucht werden, einen Identifikationsvorschlag zu plausibilisieren.

In großer Ausführlichkeit wird der Festgesang zitiert, und zwar in einer Formulierung, die den Anspruch erhebt, daß hier der originale Text zitiert wird, der als liturgischer Vortrag im Rahmen des Festes verwendet wird. In seiner Grundstruktur handelt es sich um eine Anrufung an die Göttin Mut, die vor allem das Stilelement der Aufforderung „Komm zu mir" verwendet, das in ägyptischen religiösen Festen auch sonst häufig ist.[19] Allerdings handelt es sich normalerweise um eine Formel der individuellen Bedürftigkeit nach Unterstützung, deshalb die Formulierung in der ersten Person Singular, während sonstige liturgische Kompositionen für kultischen Gebrauch im offiziellen Betrieb eher die Formel *mì r pr=k* „Komm zu deinem Haus" verwenden.[20] Immerhin bezeugt die alternative Formulierung „Komm zu uns" wenigstens, daß eine als Gruppe agierende Anhängerschaft involviert ist.

---

15 *Porte de Mout*, Taf. X; vgl. S. SAUNERON, "Les inscriptions ptolémaïques du temple de Mout à Karnak", *BIE* 46, 1963-64, S. 45-52 = *Porte de Mout*, S. 19-24.

16 Fr. DAUMAS, "Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse", ZÄS 91, 1969, S. 1-17, dort S. 10.

17 Vgl. A. SPALINGER, "A Religious Calendar Year in the Mut Temple at Karnak", *RdE* 44, 1993, S. 161-184; für einige Details s. J.-Cl. GOYON, "Répandre l'or et éparpiller la verdure. Les fêtes de Mout et d'Hathor à la néomènie d'Epiphi et les prémices des moissons", in J. van Dijk (Ed.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, *EgMem* 1, Groningen, 1997, S. 85-100.

18 SPALINGER, *op. cit.*, S. 172.

19 S. zuletzt H. KOCKELMANN, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, *AfP* Beiheft 15, 2008, S. 42f.

20 S. SAUNERON, "Un hymne à Imouthès", *BIFAO* 63, 1965, S. 73-85, dort S. 77-78.

Hervorzuheben ist die Erwähnung der Malachitsubstanz, die mit der Rückkehr nach Ägypten kontrastiert wird. Dies verweist innerhalb der Gesamtkomposition zurück auf die Passage p.Leiden I 384 6, 1-30, in welcher das mineralische Grün der Wüste und das Vegetationsgrün Ägyptens gegenübergestellt werden.[21] Man mag darin ein gewisses Indiz sehen, daß das konkrete Fest mit dem Neumondfest der thebanischen Mut im Epiphi zu identifizieren ist, bei dem ja das Ausstreuen grünen Pulvers ebenso wie vegetabiles Grün eine wesentliche Rolle spielen.[22] Tatsächlich handelt es sich hier dem Datum nach um das Fest *inị.t=s*,[23] das gerade der Rückkehr der Göttin aus Nubien gilt.[24] Immerhin läßt sich im Tempel von Edfu in einer Szene, die mutmaßlich eben diesem Fest gewidmet ist, auch ein Hymnus an die Göttin belegen, welcher gerade das Thema „Komm in Frieden" aufgreift, also eine gewisse strukturelle Nähe zum Hymnus des demotischen Textes aufweist (*Edfou* V, 374, 3-6).[25] Damit ließe sich der vorliegende Text doch ganz gut an die hieroglyphischen Quellen insbesondere aus dem Mut-Tempel anschließen, welche dieses Fest als wichtiges Ereignis des liturgischen Jahres in Theben ausweisen.

Die zweite Sektion des Hymnus richtet sich primär an Amun und Chons, also die beiden anderen Gottheiten der thebanischen Trias. Auffällig ist dabei allerdings, daß Amun als „der Große, der Große" angeredet wird, was in dieser Wiederholung für Thot typisch ist.[26] Man kann vermuten, daß im Rahmen der gesamten Erzählung diese Assoziation beabsichtig ist. Der Inhalt dieses Teils wirkt zuerst recht rätselhaft. Deutlich ist, daß drastisch gewaltsame Maßnahmen gegen eine andere Gruppe vorliegen: Tötung, Eigentumsberaubung und Bestialität in Form des Essens auch der Haut. Nun ist die Konstituierung einer In-Group und ihre Solidarisierung gegen eine gegnerische Gruppe auch sonst in Festlyrik nicht unbekannt,[27] insbesondere das Lied zum Fest der Trunkenheit für Hathor liefert hier gute Belege.[28] Man kann zumindest vermuten, daß in der mythischen Konzeption hier eine Strafe für den Angriff der Apopis-Gruppe auf die Göttin verstanden, in der realen Umsetzung des Rituals eine Schlachtung von Opfertieren durchgeführt wurde.

Gleichzeitig lädt diese Thematik der Oppositionshaltung gegen eine andere Gruppe dazu ein, noch einen anderen prominenten demotischen Text heranzuziehen, der für den Kult der theba-

21 Vgl. dazu speziell E. BRESCIANI, "Verde minerale e verde vegetale. Une opposizione antropologica tra Kush e l'Egitto nel 'Mito dell'Occhio del Sole' in demotico", in C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (Éds.), *Hommages à Jean Leclant* 2, *BdE* 106/2, 1994, S. 69-71; S. AUFRERE, "*Mythe de l'œil du soleil* 6, 1-17: la métamorphose du feldspath et du papyrus", in S. Aufrère (Éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* 3, *OrMonsp* 15, 2005, 125-134.

22 Vgl. GOYON, in *Fs. te Velde*, S. 85-100.

23 *Ibid.*, S. 89 Anm. 20 u. S. 93.

24 Vgl. JUNKER, *Onurislegende*, S. 116-118.

25 Vgl. GOYON, *op. cit.*, S. 93f., dessen Vorschlag, vor dem erhaltenen *mì.t* „komm" noch *ỉyị.tì* „willkommen" in der Lücke zu ergänzen, mir stilistisch zweifelhaft erscheint; ohne diese Ergänzung M. ALLIOT, *Le Culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BdE* 20, 1949-54, S. 489.

26 *LGG* 1, 313 a wird nur einfaches *Ỉmn ꜥ* angegeben, und selbst dies mit nur einem Beleg.

27 Vgl. hierzu generell J.F. QUACK, "Opfermahl und Feindvernichtung im Altägyptischen Ritual", *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 27, 2006, S. 67-80.

28 Vgl. die Übersetzung in HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*, S. 305-311.

nischen Mut wichtig ist, nämlich das sogenannte Gedicht vom verkommenen Harfenspieler.[29] Obgleich Anfang und Ende verloren sind, deutet der Vers „Großes Lob dir, Tempel der Mut, Gottesanbetung für die Herrin Ägyptens“ (3, 4) darauf hin, daß der Text von einem Sänger im Rahmen eines Festes für Mut aufgeführt wird. Dabei wird die Macht der Göttin an ihrem erfolgreichen Zorn gegen einen Mann thematisiert, der sich in jeder Hinsicht unangemessen verhält.

Der nächste kurze Abschnitt konstatiert die real erfolgte Ankunft der Göttin. Dadurch ist der im ersten Abschnitt ausgesprochen Wunsch („komm!“) real in Erfüllung gegangen. Sie wird schließlich nochmals direkt angesprochen und aufgefordert, verschiedene Dinge anzunehmen. Das erste davon wird als „Kläffereien“ (*wꜣḫwḫ*) bezeichnet. Der Begriff wird erst verständlich, wenn man beachtet, daß der Begleiter der Göttin die meiste Zeit über ein Wolf-Affe (*wnš-kwf*) war, seine Lautäußerungen also als Kläffereien einzustufen sind.[30] Damit bilden sie das Pendant zu den Gesängen (*ḫṯ.w*) der menschlichen Kultgruppe, die im letzten Vers erwähnt werden. Sie wird durch den König selbst und seine „Truppe“ konstituiert, wobei für letzteres Wort zu beachten ist, daß *mšʿ* im Demotischen nicht nur die militärische Einheit der „Armee“ bezeichnet, sondern auch eine Gruppe einheitlicher Kultausübung, so untersteht eine Kultgenossenschaft an manchen Orten einem *ỉmỉ-rꜣ mšʿ*.[31]

Resümierend kann man sagen, daß dieser Abschnitt in manchen Punkten mit den hieroglyphischen Inschriften zum Kult der Mut parallelisierbar ist, aber auch etliche weitere Punkte bringt (besonders den Angriff auf die Göttin in Gazellengestalt), welche derzeit kaum parallelisierbar sind. Aussicht auf weitere Vertiefung besteht hier wohl nur, falls einmal auch für den thebanischen Gau ein mythologisches Handbuch gefunden wird oder zumindest im mythologischen Handbuch von ganz Ägypten[32] die Sektion über Theben genügend gut rekonstruiert werden kann.

Leider bleibt wegen der schlechten Erhaltung des Textes unsicher, ob hier der einzige substantielle Hymnus an die Göttin selbst eingefügt wird, oder bei der Ankunft in Heliopolis und der Begegnung mit ihrem Vater, dem Sonnengott, die doch in der Logik der Erzählung den Höhepunkt bildet, noch einer folgt. Sicher ist, daß dort zunächst ein Lob des Affen vorgetragen wird (22, 15-23, 18)[33] Danach scheint noch ein stichisch geschriebener Text zu folgen (23, 23-31),[34] der einheitlich mit *tw* beginnt, bei dem aber nicht erschließbar ist, auf wen er sich bezieht.

---

29 Edition H.J. THISSEN, *Der verkommene Harfenspieler. Eine altägyptische Invektive (P. Wien KM 3877)*, *DemSt* 11, 1992; für die generelle Interpretation verweise ich auf QUACK, *Einführung*, S. 83-85; Übersetzung in HOFFMANN, QUACK, *Anthologie*, S. 311-320 u. 370-372.

30 Frühere Editionen haben *wꜣḫwꜣ.w* gelesen und eine Bedeutung „Produkte, Schätze“ geraten (SPIEGELBERG, *Mythus*, S. 109 Nr. 186; Fr. DE CENIVAL, *Mythe*, S. 67 u. 110), am Original ist die Lesung aber sicher.

31 DE CENIVAL, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques*, *BdE* 46, 1972, S. 159-162.

32 Vgl. dazu J. OSING, G. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florenz, 1998, S. 129-188 mit Edition einer Handschrift, in welcher der thebanische Gau nicht erhalten ist.

33 So unter der Annahme, daß der Hymnus sich nur auf die Bereich bezieht, in denen *ꜣn* an erster Stelle der Zeile steht, andernfalls könnte er sich noch weiter erstrecken.

34 Da hier das untere Ende der Kolumne erreicht ist, muß man damit rechnen, daß noch eine Seite fehlt, auf der sich der Hymnus fortsetzt.

In jedem Fall ist Theben der einzige ägyptische Ort außer eventuell Heliopolis/Memphis, für den ein spezifischer Hymnus an die Göttin überliefert wird.

Das Thema der Heimkehr der Göttin fungiert auch prominent in einem Liebeszauber aus dem großen demotischen magischen Papyrus von London und Leiden,[35] wo allerdings die Akzente anders gesetzt sind. Auch diese Handschrift ist thebanischer Herkunft, ja mutmaßlich mit dem p.Leiden I 384 zusammen gefunden worden.[36] Der Text mit Rezept und Anrufung lautet folgendermaßen:

„[Spruch dafür, daß] eine Frau einen Mann liebt. Balsambaumsaft, ein Stater, Blatt von Laurus cassius, ein Stater, Kostos, ein Stater, duftendes […], ein Stater, Myrrhe,[37] ein Stater, echtes Öl, ein Lok. Du zerreibst diese [Substanzen], du gibst sie in ein sauberes Gef[äß[38] aus…], und du gibst das Öl auf sie einen Tag vor dem letzten Tag des Mondmonats. Wenn der letzte Tag des Mondmonats kommt, holst du einen schwarzen Nilfisch, der neun Finger lang ist –Variante: sieben – und dessen Augen rund und von […] Farbe sind,[39] [der] in einem […] Wasser zu finden ist, und du gibst ihn in dieses oben genannte Öl für zwei Tage, wobei du morgens diese Schriften zu ihm rezitierst, bevor du [aus] deinem Haus gehst, bevor du mit irgendeinem beliebigen Menschen sprichst. Wenn die zwei Tage vorüber sind, [sollst du] morgens früh aufstehen, du sollst zu einem Garten [gehen], du sollst einen Weinrebenschößling holen, der noch keine Frucht getragen hat, du sollst ihn mit deiner linken [Hand] hochheben, du sollst ihn in deine rechte Hand geben, wobei er sieben Finger lang ist, du sollst ihn [in dein] Haus bringen, und du sollst den [Fisch] aus dem Öl herausholen und ihn mit einem Flachsstrang an seinen Schwanz binden, und ihn mit dem [Kopf herab] am Weinrebenholz aufhängen, [und du setzt] das ölhaltige Gefäß unter ihn, bis das, was in ihm ist, herabtropft, wobei das Gefäß, das unter [ihm] ist, auf einem neuen Ziegel steht, weitere drei Tage lang. Wenn die drei Tage vorüber sind, [holst] du [ihn] heraus, du wickelst [ihn] mit Myrrhen und Natron in Byssosstoff, du deponierst ihn an einen verborgenen Ort oder in dei[nem Haus]. Du[40] verbringst weitere zwei Tage, wobei du erneut zu diesem Öl rezitierst, macht sieben Tage, und du hütest es. Wenn du [wünschst], sein Werk zu bewirken, sollst du dein männliches Glied und dein Gesicht einreiben, und du schläfst mit der Frau, gegen die du operierst.

Die Schriften, die du zum Öl rezitieren sollst: [„Ich bin] Schu Klabano, ich bin Re, ich bin das Geschöpf des Sonnengottes, ich bin der Sohn des Sonnengottes, ich bin Sischt, Sohn des Schu, die Wasserbinse(?) von Heliopolis, dieser Greif, der in Abydos ist. Du bist die große

35 Edition F.Ll. GRIFFITH, H. THOMPSON, *The Demotic Magical Papyrus of London and Leiden*, London, 1904-1909; englische Übersetzung J. JOHNSON, in H.D. Betz (Ed.), *The Greek Magical Papyri in Translation Including the Demotic Spells*, Chicago, London, 1986, S. 195-251.

36 BRASHEAR, *ANRW* 18/5, S. 3403-3405. Dabei ist zu beachten, daß in der letzten Nutzungsphase des p.Leiden I 384 die auf dem Verso stehenden teils griechischen, teils demotischen magischen Texte (PGM 13) vornehmlich relevant waren.

37 So in der Annahme, daß *mwre* die demotische phonetische Wiedergabe des griechischen Wortes darstellt.

38 Die von Leemans kopierte Zeichenform spricht für die Lesung *nkt*.

39 Vgl. Zur Übersetzung s. R.K. RITNER, "Gleanings from Magical Texts", *Enchoria* 14, 1986, S. 95-106, dort S. 101f.

40 In der Handschrift ist vorher ein größeres Spatium.

Erste, die Zauberreiche, der aufgebäumte Uräus, du bist [die Herrin(?) der Bar]ke (auf) dem See von Upoke. Gib mir Gunst, Liebe, Ansehen vor jeder Vulva, jeder Frau! Liebe ist mein wahrer Name."

Eine Rezitation bei ihm wiederum.[41] „Ich bin Schu Klakinok, ich bin Yaren, ich bin Qamren, ich bin Si[…]rpasi.af Inpen Dinhes Gamrou des Wassers von Heliopolis. Ich bin Schu Schabu Scha[…] Schababo Lahi Lahoi(?) Laheu, der große Gott, der im Osten ist, Labrathaa, i[ch bin der] Greif, der in Abydos ist."

Eine Art[42] bei ihm(?), um einem Mann Gunst vor einer Frau zu geben und umgekehrt, vor […]: „Du bist die Große, die Zauberreiche, die nubische […],[43] Tochter des Re, die Herrin des Uräus. Du bist Sachmet, die Große, Herrin von As,[44] die Macht hatte über alle Rebellen gegen [ihn, Auge] des Sonnengottes im Udjatauge, die der Mond nachts am 15ten Tag des Mondmonats geboren hat. Du bist das große Geschöpf des Abgrundes, du bist das […] Geschöpf, die Große, welche im Benben-Haus ist, das in Heliopolis ist. Du bist der goldene Spiegel, [du bist die Herrin (?)] der Nachtbarke, der Barke des Sonnengottes. [Ich bin] Landja das Kind, der Sohn der Griechin, der Libyerin von der […] der Dumpalmnuß, die Bergwälder(?) von Bugem. Die Gunst und die Liebe, die dein Vater, der Sonnengott, dir gab, gib [sie] mir herab in dieses Öl vor dem Herzen von Jedermann,[45] jeder Frau, vor die ich trete."

Zu[46] einem Nilfisch von neun Fingern, der schwarz ist, und du [legst ihn] in Rosenöl und ertränkst ihn darin, holst ihn [heraus]) und hängst ihn mit dem Kopf herab [für zwei Tage] auf. Wenn du fertig bist, gibst du ihn in ein Glasgefäß, <fügst> etwas Flüssigkeit von Sisymbrium hinzu sowie die Pflanze „Schutz der Isis", wobei sie […] und kleingerieben ist, und du rezitierst dies sieben Mal an sieben Tagen zu ihm gegenüber dem Aufgang der Sonne. Du sollst dein Gesicht damit salben zu der Zeit, wenn du mit einer Frau schläfst. [Du sollst] den Nilfisch mit Myrrhe und Natron bandagieren und ihn in deinem Haus oder an einem verborgenen Ort vergraben" (p.Mag. LL 12, 1-31).[47]

Der Text bedarf einiger inhaltlicher Erläuterung. Am Anfang steht eine ausführliche Handlungsanweisung, deren Ziel es letztlich ist, ein Salböl herzustellen, das mit der Essenz eines Fisches versehen ist, und diese Handlungsanweisung wird am Schluß in etwas variabler Form wieder aufgegriffen, was auch damit zu tun hat, daß es abweichende Versionen der Rezitation gibt. Die erste ist relativ kurz und enthält relativ gleichgewichtig Eigenidentifizierungen und Rollenzuschreibungen für die angeredete Person, auch wenn erstere etwas überwiegen.

41 Ein kleines Spatium geht voraus, in dem eventuell als Rubrum „Andere" geschrieben werden sollte.

42 Auch hier gibt es ein Spatium, in dem eventuell „Andere" als Rubrum geschrieben werden sollte.

43 Man ist in Versuchung „Katze" zu ergänzen.

44 Ein Ort außerhalb Ägyptens (eventuell in Nubien).

45 Im Gegensatz zu bisherigen Bearbeitern verstehe ich *ỉr.t nb* als feste Wendung „Jedermann".

46 Davor ein Spatium, in dem eventuell „zu rezitieren" als Rubrum eingetragen werden sollte.

47 Ich übernehme meine Übersetzung aus J.F. QUACK, "Demotische magische und divinatorische Texte", in B. Janowski, G. Wilhelm (Hrsg.), *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Neue Folge Band 4. *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen*, Gütersloh, 2008, S. 331-385, dort S. 346-348.

Die zweite wirkt strukturell etwas zerfallen. Am Anfang steht die Eigenidentifizierung, die erkennbar eine Variante zum vorherigen darstellt, wobei mehrfach ursprünglich ägyptische Wörter zu rein phonetischen Entitäten geworden sind.[48] Diese Version scheint mit dünnerer Feder geschrieben,[49] ist also eventuell eine spätere Zutat. Durch eine Zwischenüberschrift mit Angabe der Nutzanwendung wird die Rezitation in einer etwas befremdlichen Weise unterbrochen, ehe der zweite Teil beginnt. In ihm geht es primär um die Definition der Rolle der angeredeten Gottheit, und diesmal ist diese erheblich länger ausgefallen. Erst im Anschluß daran bietet der Sprecher nochmals eine Eigenvorstellung, ehe er zum Vorbringen seines Wunsches kommt.

Wie immer in ägyptischen magischen Texten werden Verbindungen konkret zu solchen mythologischen Vorstellungen gesucht, die für die gewünschte Wirkung geeignet scheint. Im vorliegenden Fall ist dies die Liebe zwischen Schu und Tefnut, die als Vorbild für die Liebesbeziehung unter Menschen instrumentalisiert wird. Diese Zuneigung, ja evident erotische Liebe, die vielfach explizit in der Zeugung eines gemeinsamen Kindes gipfelt, ist in den Tempeltexten gut greifbar.[50]

In den vorliegenden Anrufungen wird sie konkret so umgesetzt, daß der Sprecher in der ersten und im vorderen Teil der zweiten zunächst direkt die Rolle des Schu für sich reklamiert. Gemäß der Einbindung dieses Gottes in die heliopolitanische Götterneunheit als Abkömmling des Re-Atum wird der Bezug auf Heliopolis auch konkret angegeben. Daneben steht allerdings in einer Generationsverschiebung auch die Identifizierung als ein Sohn des Schu, als dessen Name ein sonst unbekanntes Sischt angegeben wird, also nicht der normale Sohn Geb; zudem auch die als Re selbst. Hier wird gleichsam eine Auffächerung der Generation betrieben, in der die angeredete Göttin wahlweise Tochter, Schwester-Braut und Mutter (oder Tante) sein kann und deshalb aus verschiedensten Gründen den Wünschen des Beschwörers gewogen sein sollte. Hinzu kommt, an die Rolle eines Sohnes des Schu angebunden, die Identifizierung als Greif von Abydos – eine Konzeption, zu der mir weitere Quellen derzeit fehlen.[51] Zumindest kann man darauf verweisen, daß im Hymnus zur Rückkehr der Hathor in Medamud auch ein Greif als andachtsvolles Tier in ihrem Gefolge erscheint.[52]

Passend zu dieser Eigensituierung wird die angerufene Göttin in der Rolle der Uräusgöttin, also der Tochter des Re stilisiert, die als Hathor-Tefnut zu erkennen ist. Sie ist als gefährliche Göttin auch in der Rolle der Sachmet angesetzt, welche die Feinde ihres Vaters vernichtet. Durch ihre Zuordnung zum ausländischen Ort As kann man auch erkennen, daß hinter den

48 Vgl. J.F. QUACK, "Kontinuität und Wandel in der spätägyptischen Magie", *SEL* 15, 1998, S. 77-94, bes. S. 91.

49 So nach dem Faksimile bei C. LEEMANS, *Papyrus égyptien démotique à transcriptions grecques du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*, Leiden, 1839, Taf. II; die schematische Edition von Griffith und Thompson ist für derartige Punkte nicht verwendbar.

50 STERNBERG, *Mythische Motive*, S. 60 u. 66 Anm. x), 162; INCONNUE-BOCQUILLON, *Déesse lointaine*, S. 219-221. Im Demotischen besonders klar Mythus Leiden 4, 14-19.

51 Vgl. zum Greifen besonders W. BARTA, "Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstellung", *JEOL* 23, 1973/74, S. 335-357; L. MORENZ, "Der Greif als Vergelter alles Irdischen – Textvariante und bildliche Vorläufer einer Geschichte aus dem Mythos vom Sonnenauge", *Enchoria* 24, 1997/1998, S. 38-42.

52 *Médamoud* Nr 328, s. É. Drioton, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions*, *FIFAO* 4/2, 1927, S. 26-29, J.C. DARNELL, "Hathor returns to Medamûd", *SAK* 22, 1995, S. 47-94; QUACK, in *Desert Animals*, iDr.

Identifizierungen die Konzeption von der fernen Göttin steht. Gleichzeitig wird sie über das Benbenhaus auch in Heliopolis angesiedelt, wodurch sie zur heliopolitanischen Eigensituierung des Sprechers stimmig wirkt. Passend zur abydenischen Einbindung des Rezitators wird für sie selbst auch eine Rolle auf der Barke des Sees von Upoke, also dem heiligen Bezirk des Osiris von Abydos[53] definiert. Zusätzlich zur Abkunft von der Sonne wird die Göttin auch als Kind des Mondes betrachtet, das von ihm am Vollmondtag geboren worden sei. Sie erscheint dadurch mit beiden großen Himmelsleuchten verbunden, doch gleichzeitig auch als eigene, von beiden geschiedene Entität, vermutlich ebenfalls astraler Natur (s.u.). Zur Leuchtnatur paßt auch die Bezeichnung als Spiegel, werden Spiegel in Opferszenen doch sehr gerne als leuchtende Himmelskörper ausgedeutet.[54]

Versucht der Rezitator zunächst, sich in der Rolle des Schu bzw. dessen Sohn oder des Re die Göttin geneigt zu machen, so greift er am Ende der Rezitation noch zu einer ganz anderen Technik. Nunmehr wird der Aspekt der ausländischen Herkunft betont, indem er sich als Kind einer Griechin bzw. Libyerin ausgibt sowie auch noch einen Bezug zum nubischen Ort Bugem aufbaut, welcher ja der ist, an den sich die Göttin zurückzieht.[55] Hier soll also die beiden gemeinsame Erfahrung der Fremde Sympathie aufbauen und die Göttin der Bitte des Rezitators gewogen sein lassen.

Bedeutsam für die Interpretation erscheint mir gerade die Verwendung des Fisches in der praktischen Anwendung. Das prinzipielle Verfahren, in einem Liebeszauber mit Öl zum Einsalben zu operieren, erscheint relativ plausibel, dient doch Salböl objektiv gesehen einer Aufwertung der eigenen Erscheinung und Außenwirkung.[56] Die Verwendung von Öl, gar von mit Rosen parfümiertem, kann zunächst als praktisch plausible Technik angesehen werden, sich im äußeren Erscheinungsbild möglichst attraktiv zu machen. Weniger einsichtig ist allerdings die Beimischung von Fisch – selbst wenn man berücksichtigt, daß Geruchsvorlieben und -abneigungen stark kulturell konditioniert sind. Auch seine Verwendung läßt sich jedoch religiös-kulturell einordnen: Der Mythos von der fernen Göttin hängt mit dem Zyklus der Dekane zusammen, speziell sie selbst ist mit dem Siriusstern identifiziert.[57] Dies sind Sternbilder, welche in Ägypten nur einen Teil des Jahres über am Nachthimmel sichtbar sind.[58] Ihre

53 Zur Diskussion der genauen Lage s. etwa A. LEAHY, "A Protective Measure at Abydos in the Thirdteenth Dynasty", *JEA* 75, 1989, S. 41-60, dort S. 57-59.

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

55 JUNKER, *Onurislegende*, S. 73-78; INCONNUE-BOCQUILLON, *Déesse lointaine*, S. 201-203.

56 Vgl. auch Chr.A. FARAONE, *Ancient Greek Love Magic,* Cambridge (MA), London, 1999, S. 105f., der m.E. den Fehler begeht, aus einem kulturübergreifend naheliegenden Verfahren auf kulturelle Abhängigkeit schließen zu wollen, zur Kritik s. J.F. QUACK, "From Ritual to Magic. Ancient Egyptian Forerunners of the Charitesion and their Social Setting", in G. Boak, Y. Harari, Sh. Shaked (Eds.), *Continuity and Innovation in the Magical Tradition*, iDr.

57 A. VON LIEVEN, "Scheiben am Himmel – Zur Bedeutung von *ỉtn* und *ỉtn.t*", *SAK* 29, 2001, S. 277-282; dies., *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch. The Carlsberg Papyri* 8, *CNI Publications* 31, 2007, S. 128-130; J.F. QUACK, "A Goddess Rising 10.000 Cubits into the Air... or only one Cubit, one Finger?", in J. Steele, A. Imhausen (Eds.), *Under One Sky. Mathematics and Astronomy in the Ancient Near East*, *AOAT* 297, Münster, 2002, S. 283-294.

58 Genaueres in J.F. QUACK, *Beiträge zu den ägyptischen Dekanen und ihrer Rezeption in der griechisch-römischen Welt* (Habilitationsschrift FU Berlin 2002), in Druckvorbereitung für die *OLA*-Reihe.

Unsichtbarkeitsphase – welche bei der Fernen Göttin als Auszug nach Nubien verstanden wird – geht einher mit dem Aufenthalt im Wasser als Fisch;[59] und damit gibt es eine Sympathiebeziehung zwischen dem verwendeten Fisch und der in der Rolle der fernen Göttin stilisierten ersehnten Frau.

Neben dieser kosmischen Dimension ist allerdings auch noch eine lokaltheologische zu beachten. Die Konstellation der Heimholung der Göttin wird gerne an die Gottheiten Onuris und Mehit angeknüpft, die gerade im thinitischen Gau verehrt werden. Auch wenn der vorliegende Text sie nicht explizit beim Namen nennt, kann man angesichts der Erwähnung von Abydos damit rechnen, daß diese kulttopographische Situation mit hereinspielt. Eben die Göttin Mehit hat aber auch eine Beziehung zum Fisch, der ein ihr heiliges Tier ist.[60] Auch auf dieser Ebene erweist sich die Verwendung eines Fisches somit als theologisch stimmig.

Abschließend sollte man allerdings einen wesentlichen Punkt dieses Textes nicht übersehen. Seine geographischen Zuordnungen betreffen Heliopolis und Abydos sowie das Ausland, speziell Nubien. Eigentlich thebanisches Lokalkolorit läßt sich unbeschadet der Herkunft der Handschrift nicht ausmachen. Damit unterscheidet er sich doch merklich vom Mythos vom Sonnenauge, in dem gerade ein ortsspezifisches Fest breit ausgemalt wird. Hintergrund dieser Divergenz dürfte sein, daß der p.Leiden 384 ursprünglich eine Funktion im offiziellen Tempelbetrieb Thebens gehabt hat, während der magische Papyrus von London und Leiden immer schon ein privates magisches Handbuch war, in dem es nicht so sehr auf Bezüge zur Lokaltheologie ankam, sondern darauf, an sich wirksame Rituale zusammenzustellen.

59 Vgl. dazu A. VON LIEVEN, *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, Kopenhagen, 2007, S. 169f.

60 Vgl. I. GAMER-WALLERT, *Fische und Fischkulte im Alten Ägypten*, *ÄgAbh* 21, 1970, S. 95-98; J.-L. CHAPPAZ, "Un contrepoids de collier 'Menat' au Musée d'art et d'histoire", *Genava* 31, 1983, S. 9-16, bes. S. 11 mit Verweisen.

Fragments de lions-gargouilles d'Ermant

Christophe Thiers
CNRS USR 3172 – CFEETK

LE TRAVAIL EN COURS sur les blocs épars du temple ptolémaïque et romain d'Ermant est à l'origine de la constitution de ce dossier épigraphique que les investigations conduites parallèlement sur le site de Tôd ont permis de compléter [1]. Quelques parallèles dans les textes de quatre fragments de lions-gargouilles connus à Ermant ont en effet conduit à l'identification de la console supportant primitivement une gargouille de Tôd qui fera l'objet d'une prochaine note. Indépendamment des informations concernant spécifiquement le rôle de ces éléments architectoniques dans la protection du temple et de la ville contre les aléas climatiques et, plus généralement, contre les ennemis du dieu poliade, les textes conservés sur ces fragments livrent quelques éléments relatifs à un aspect de la théologie hermonthite de Montou-Rê.

Sans entrer dans une présentation architectonique détaillée des lions-gargouilles des temples, on remarquera la particularité de la localisation des textes des fragments d'Ermant (également ceux de Tôd). Ainsi, ces inscriptions courent en une ou deux lignes au-dessous des pattes du lion, sur les faces latérales de la gargouille ; les exemples connus ailleurs (en particulier Philae, Edfou, Dendara ou Behbeit el-Hagar) ne se présentent pas de la sorte [2], la partie sous les pattes étant plus épaisse et couverte de représentations diverses, les trois faces verticales de la console portant quant à elles des figurations de Nils. En outre, la réalisation systématique d'un larmier semble une innovation à mettre au crédit des maîtres d'œuvre d'Ermant et de Tôd. Il est associé à un léger fruit sur le devant du bloc écartant ainsi de la console (et de la paroi) l'eau ruisselant dans le canal creusé entre les pattes léonines [3] ; cette partie antérieure de la gargouille est

---

1 Ce dossier a fait l'objet d'une présentation préliminaire lors de la 2e Ptolemäische Sommerschule (Aussois, 3-8 septembre 2007 ; je me dois de remercier les participants qui ont éclairé certaines lectures, en particulier J.Fr. Quack, D. Klotz et E. Jambon.

2 Sur cet élément architectonique, A. LEZINE, « État présent du temple de Behbeit el Hagar », *Kêmi* 10, 1949, p. 54 et pl. V ; C. DE WIT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leyde, 1951, p. 84-90 ; *id.*, « Les inscriptions des lions-gargouilles du temple d'Edfou », *CdE* 29, 1954, p. 29-45 ; Chr. LEITZ, *Quellentexte zur ägyptischen Religion* I. *Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, *EQÄ* 2, 2004, p. 106-111 ; *LGG* 8, 748a-752a ; J.-Cl. GOYON *et al.*, *La construction pharaonique du Moyen Empire à l'époque gréco-romaine*, Paris, 2004, p. 321-322 ; Chr. THIERS, *AnEphe* 114, 2005-2006, p. 103-105 ; *id.*, « Observations zoologiques et éthologiques du lion dans les textes des gargouilles du temple d'Edfou », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus. Festschrift D. Kurth zum 65. Geburtstag*, *ÆgHamb* 1, 2008, p. 251-263 ; S. CAUVILLE, *Dendara* XII, p. XIX-XX et 311-341 et pl. 179-219 ; P. ZIGNANI, *Enseignement d'un temple égyptien*, Lausanne, 2008, p. 149-150 ; thèse en cours par les soins de B. Ventker (Univ. Cologne).

3 Sur la gargouille de Tôd, le même fruit se retrouve sur le bloc des pattes et sur celui de la console ; il paraît identique au fruit de la paroi extérieure du mur sur laquelle elle était disposée.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 147-165.

anépigraphe, contrairement à ses homologues d'Edfou ou de Dendara par exemple. C'est également le cas pour la face inférieure qui, outre le larmier signalé précédemment, se distingue par un tracé de pose axial et la présence d'un enduit blanc (bloc n° 22) indiquant nettement la partie qui était située en débord de la console [4]. C'est sur le même enduit blanc qui recouvre également en partie les pattes et la tête léonine (blocs n^{os} 22 et 142) qu'étaient apposées les couleurs rehaussant les hiéroglyphes et la crinière du lion (jaune à pois noir).

L'identification de ces fragments étant rendue aisée par la présence des restes des pattes léonines, il faut noter que les textes possiblement gravés sur la paroi du temple au-dessus de la tête du lion n'ont pas été identifiés, à l'exception du bloc n° 103 qui présente une colonne de texte (*Randzeile*) d'une scène voisine. De même, les consoles qui supportaient les gargouilles d'Ermant n'ont pas été repérées sur le site [5].

Le site du temple de Montou-Rê à Ermant a livré jusqu'à présent cinq fragments de pattes léonines ayant appartenu à des gargouilles monumentales [6]. Ces pierres assurent l'existence de trois modules bien distincts : petit (n° 20), moyen (n° 21) et grand (n^{os} 19 et 22). Les blocs n^{os} 19, 20, 21 ont été découverts dans l'espace OT au nord-est du temple lors des fouilles menées par R. Mond et O.H. Myers, sous les auspices de l'Egypt Exploration Society. Les archéologues britanniques les attribuaient à un temple d'époque romaine [7]. Le fragment n° 22 (et la tête n° 142) a quant à lui été mis au jour par le CSA en 1992-1993 lors du dégagement des cryptes et de la partie arrière du temple [8] ; son emplacement suggère fortement que cette gargouille appartenait à la paroi arrière du temple et qu'elle a été retrouvée à l'emplacement précis de sa chute lors du démantèlement de l'édifice. Si dans un premier temps elle a été datée du règne de Ptolémée Néos Dionysos en raison de la présence des cartouches de ce souverain sur les corniches extérieures du temple de Montou-Rê, la mise au jour d'une inscription démotique gravée sur le rebord du canal d'évacuation de l'eau (*infra*) assigne cette gargouille (et la décoration de la paroi ?) au règne d'Auguste. C'est peut-être une observation similaire qui avait permis à R. Mond et O.H. Myers de dater les autres gargouilles de l'époque romaine, le fragment n° 20 portant également les restes d'une inscription démotique, fort dégradée, au même emplacement que le fragment n° 22.

4 De même, à Tôd, la face inférieure de la console est anépigraphe. Cf. la décoration (et les tracés de pose) sous les pattes et sous la console en *Dendara* XII, pl. 184 (tracé axial), 187, 191, 198, 202, 208, 213, 218.

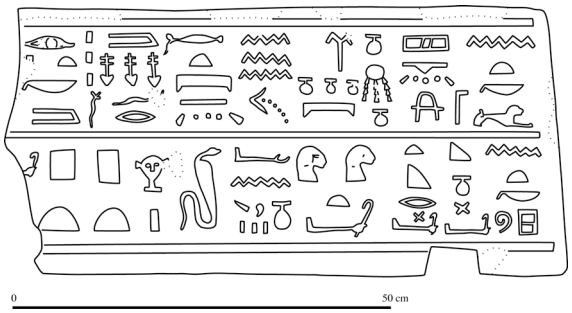
5 Le dégagement de l'amoncellement de blocs de la partie arrière du temple fournira peut-être à l'avenir les restes de la console de la gargouille n^{os} 22/142.

6 Signalons également l'existence d'un fragment d'une oreille léonine (du même module que celle du lion-gargouille n° 142) ; pour le bloc n° 355, voir *infra*, p. 164, **fig. 3bis**.

7 R. MOND, O.H. MYERS, *Temples of Armant. A Preliminary Survey* 1, *MEES* 43, 1940, p. 12.

8 Pour l'historique de ces travaux, Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque*, *MIFAO* 124, 2005, p. 3.

1. Bloc Ermant, n° 19 : fragmentaire ; grès ; creux ; 53 x 97 x 73 cm ; **fig. 1**.
Côté droit (A) :



1. ntk rw štȝ wbn m nww, mḥ p.t tȝ m nfr.w=f, jr.t=k m [tkȝ ?...]
« Car tu es (a) le lion secret qui apparaît dans le Noun, qui remplit le ciel et la terre de sa beauté (b), tes yeux sont [de flamme (c)…].
2. ntk pw qn tqr pḫty, ʿn.wt=k ḥr ptpt […]
C'est bien toi le puissant dont la force est souveraine, tes griffes piétinant [tes ennemis ?…] ».

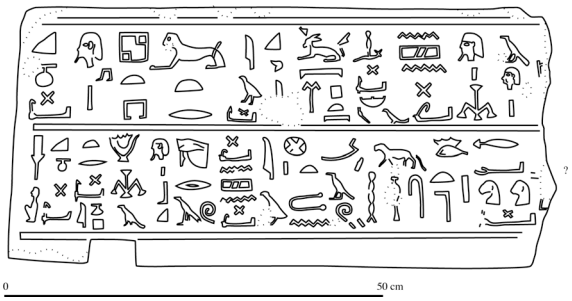
NOTES

(a) Noter le pronom 2e pers. du sing. alors que les lions d'Edfou et de Dendara se présentent à la 1re personne du singulier (*jnk*, *nwj* ou formes *sḏm=j* / *sḏm~n=j*), de même pour les blocs Ermant, nos 22 et 20 (*infra*).

(b) Graphie notable de *nfr.w* avec une triple réduplication archaïque, la notation des compléments phonétiques et la marque du pluriel.

(c) Pour le lien entre les yeux et le feu, cf. un lion-gargouille d'Edfou : *jr.t=f m tkȝ*, *Edfou* IV, 262, 12 = *LGG* 1, 437a ; voir également *jr.t=f m nby.t* ; *Dendara* XII, 341, 1 ; Chr. THIERS, « Observations zoologiques et éthologiques du lion dans les textes des gargouilles du temple d'Edfou », dans W. Waitkus (éd.), *Diener des Horus. Festschrift D. Kurth*, *ÆgHamb* 1, 2008, p. 256. Pour la traduction usuelle de *jr.t* au duel, voir L. DEPUYDT, « Demotic Script and Grammar (III) : *R-ḥr=f* "on them" in *Mythus* 18, 7 », *Enchoria* 28, 2002/2003, p. 7-18.

Côté gauche (B) :



3. qn-tp-ḥw.t, dr qrj m p.t, ḫsf ḥmty m (?) nšn ḥȝ tp [-ḥw.t ?...]

« Le puissant sur le toit (du temple), qui repousse les nuages dans le ciel (a), qui écarte (b) l'Efféminé (c) durant la tempête / fureur autour (d) du toit [?…]

4. sḫm qn, dr jgp ḥꜣ bꜣq(.t), rwj nšn jw/r njw.t tn, mꜣj-ḥsꜣ ꜥꜣ pḥty […]

Image puissante, qui repousse les nuages autour de l'Égypte, qui chasse la tempête / fureur de cette ville, Mahès (e), dont la force est grande […] ».

NOTES

(a) Pour *qrj m p.t*, cf. le Rituel de repousser Apophis du p.Bremner-Rhind (p.BM 10188), 23, 15 ; R.O. FAULKNER, *BiÆg* 3, 1933, p. 47 (8) où, avec le triple déterminatif de l'animal séthien, du ciel et de l'eau, *qrj* caractérise l'aspect néfaste des nuages chargés de pluie.

(b) Il convient de faire un rapprochement avec la séquence *ḫsf Stš m nšn=f* « celui qui écarte Seth durant sa tempête / fureur » (*CT* VI, 220a = *LGG* 5, 958c), Seth étant possiblement remplacé ici par un de ses nombreux qualificatifs, *Ḥmty* (note suivante).

(c) La séquence attestée en *CT* VI, 220a incite à comprendre *ḫsf Ḥmty m (?) nšn* ; cf. sur une gargouille de Dendara (*Dendara* XII, 318, 3 ; 321, 13 ; 331, 19 ; 336, 1) et en *Edfou* IV, 214, 4-5 (= *LGG* 5, 229a) : *ḥnṯ Ḥmty* « qui sacrifie l'Efféminé ». La graphie de *Ḥmty* reste toutefois quelque peu problématique, en raison notamment de la difficulté à déterminer la nature des deux derniers signes (oiseaux) comprimés par le lapicide par manque de place. Une autre solution consisterait à comprendre : « qui écarte (*ḫsf*) et qui éloigne (*ḥm*) la fureur », malgré le dét. alors peu satisfaisant (absence des jambes) du verbe *ḥm*.

(d) Métathèse des signes *tp* et *ḥꜣ*. Ou alors, faut-il comprendre *nšn tp(y)* « la tempête principale » ?

(e) Voir *LGG* 3, 211a-212a (avec graphies comparables).

2. Bloc Ermant, n° 22 : fragmentaire ; grès ; creux ; 58 x 94 x 128 cm ; **fig. 2**.

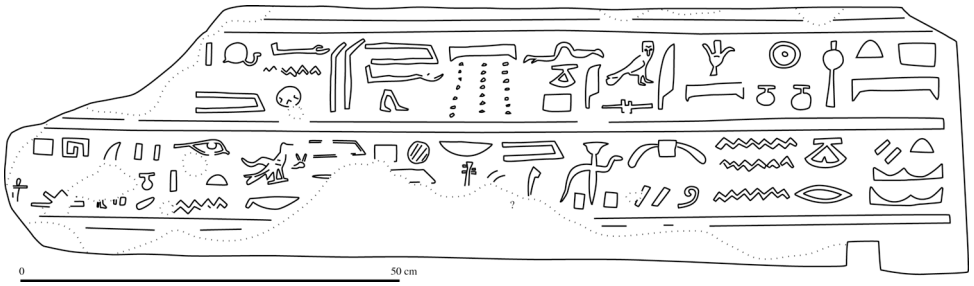
Ce fragment appartient à la gargouille monumentale de la paroi arrière du temple (bloc n° 142). La face A présente un parallèle avec la gargouille de Tôd (bloc T.2235), la face B avec le bloc n° 21 (*infra*). Le sommet de la bordure gauche du canal d'écoulement conserve les restes d'une inscription démotique de trois lignes gravée, semble-t-il, en même temps que les textes hiéroglyphiques [9] ; elle est datée du règne de (César) Auguste et fait état de travaux entrepris sur des images-*rpy.t*, possiblement donc, la paroi arrière du temple [10]. Le bloc a été extrait des décombres lors de la mission de novembre 2007 et provisoirement remonté à l'aide des fragments retrouvés à proximité [11]. L'enfouissement a assuré la conservation des couleurs des hiéroglyphes de la face B.

9 L'enduit blanc (ou coulure de mortier ?) qui recouvre le lion et les textes hiéroglyphiques se retrouve également sur l'inscription démotique. La bordure droite du canal d'évacuation de l'eau n'a pas encore été retrouvée dans les décombres.

10 Dans l'attente d'une étude complète du texte, je dois ces indications aux observations préliminaires amicalement réalisées par S. Lippert, D. Devauchelle, G. Widmer et M. Chauveau.

11 Voir http://recherche.univ-montp3.fr/egyptologie/index.php?page=ermant2007.

Côté droit (A) :



1. p.t ḥḏ nn šnᶜ jmᵊs, nn jgp m-ᶜqɜ ᶜn-Rᶜ m [Tɜ-šmᶜ (?)... mn.]

« 1. Le ciel brille sans mauvais temps (a) en lui, sans nuages à l'aplomb de l'Héliopolis de Rê en [Haute Égypte (?)…] (b).

2. ty ḫr mw ɜwy wɜḏ tɜ.wy m [bw] nb nfr, ḫpr m[ɜᶜ.t] m [ḫ.t nb, m]fk jr.t n sn-nwᵊs, jj (?) hp [...]

2. les montagnes (c) chargées d'eau abondante (d) ; puisse le Double-Pays prospérer au moyen de toutes [choses] parfaites, puisse Maât advenir dans [tout corps (e)], celle dont l'œil est vert turquoise sans nulle autre pareille (f), puisse venir (?) la loi (g) […] ».

NOTES

(a) Pour *šnᶜ* avec le signe du chapiteau (0214), cf. *Tôd* II, nº 305, 4 (Évergète II) ; en dernier lieu D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Hütztel, 2007, p. 42, n. 1 ; également, bloc Tôd T.2235.

(b) Pour la lecture de *ᶜn* « Héliopolis », copte ⲱⲛ, R.A. CAMINOS, « The Rendells Mummy Bandage », *JEA* 68, 1982, p. 148 et 150. *Jwnw-Rᶜ* désigne habituellement Héliopolis (G*DG* 1, p. 56 ; St. PASQUALI, *GM* 214, 2007, p. 97 = K*RI* I, 273, 2) mais dans le contexte thébain, il s'agit d'une désignation d'Ermant. La restitution *ᶜn-Rᶜ m [Tɜ-šmᶜ]* est fondée sur *Deir Chélouit* III, nº 135, 12 : *Jwnw-Rᶜ m Tɜ-šmᶜ*.

(c) La présence du duel invite à restituer *mn.ty*. Lorsqu'elle est associée aux montagnes / régions étrangères, l'eau est celle de la pluie et possède alors un caractère salvateur. Ici, l'eau semble davantage être celle de la crue qui apporte la prospérité à la vallée du Nil ; les deux montagnes représentent en conséquence les limites géographiques entre lesquelles l'action bénéfique du Nil se fait sentir au moment de l'inondation.

(d) Pour *mw ɜwy*, cf. p. ex. *Médamoud*, nº 241, 6 : *[...] mj nt stfᵊtw m mw ɜwy r ɜgb nᵊk sḫ.t m [...]* « […] comme le flot se déversant en eau abondante (litt. entière, en totalité) afin d'inonder pour toi la campagne […] » ; *Opet*, 242 (8ᵉ tabl.) : *ᶜqɜ ḫr mw ɜwy* « le canal-*âqa* chargé d'eau abondante » ; cf. *Médamoud*, nº 204, 6 : *ᶜnḫ n r-ɜwy(ᵊf)* « l'eau-de-vie abondante ».

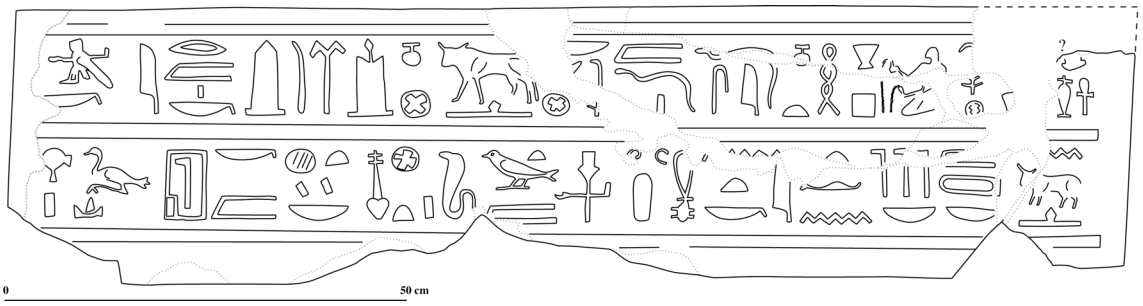
(e) Bien que très abîmé, le signe *ḫ.t* est assuré. Un parallèle du passage est en effet fourni par la gargouille de Tôd (avec l'adjonction de *mḥᵊtj*) : *ḫpr Mɜᶜ.t mḥᵊtj m ḫ.t nb*. Les textes qui évoquent l'arrivée de Maât sur terre et le bien-être que cela procure aux hommes présentent un

vocabulaire similaire ; mais en ce cas, ce sont les ventres des hommes qui sont repus (*mḥ=tj*) : *tɜ bʿḥ(=tw) ḫ.wt mḥ=tw* « le pays étant dans l'abondance, les ventres étant rassasiés » (*Urk*. VIII, nº 90k = *Porte d'Évergète*, pl. 67) ; et II^e^ pylône de Karnak (*Urk*. VIII, nº 149i).

(f) Épithète de Maât semble-t-il non attestée ailleurs. Cf. Hathor *mfk.t ptr=s* « dont le regard est de turquoise », *Dendara* III, 54, 15 = *LGG* 3, 277a ; et plus généralement les déesses *mfk.t jnm* « à la peau turquoise », *LGG* 3, 276c-277a ; *Dendara*. *Temple d'Isis*, 22, 1 (Hathor). Ou faut-il comprendre « qui réjouit l'œil de sa semblable » (*mfk(.t) jr.t n snw(.t)=s*) ?

(g) La lecture *jj* n'est pas assurée, d'autant que *hp* / *hp.w* se construit généralement avec le verbe *smn* ; également *Dendara* XIV, 165, 9-10 : *spd hp.w* ; *Edfou* I, 508, 8 et 522, 3 : *(...) mɜʿ.t, hp.w=k spd=tw (...)*. Le signe suivant partiellement conservé pourrait être le chemin (N31). Malgré les difficultés de compréhension, le texte souligne l'évidente association entre la venue bénéfique de la crue qui procure la prospérité au pays (voir les personnifications de Hâpy en porteur d'offrandes) et la fonction royale liée au maintien de la Maât et des lois ; voir D. VAN DER PLAS, *L'hymne à la crue du Nil* 1, *EgUit* 4/1, 1986, p. 182-183.

Côté gauche (B) :



3. mk=j r-gs=k Mnṯw m Jwnw, kɜ ḥtp, nb Njw.t-šmʿ, m ḏ.t(=j) ḏs=j nt Ḥʿpy šmʿ [ʿ.wy=j] ḫr qbḥw ʿnḫ

« Puissé-je (te) protéger (étant) à tes côtés, Montou dans Héliopolis, Taureau favorable (a), maître de la Ville du Sud (= Ermant) (b), en ma personne (c) de Hâpy de Haute Égypte, [mes mains] (d) chargées d'une libation (e)

4. ḫr bʿḥ ḥw.t-nṯr=k m jḫ.t nb(.t) nfr(.t) njw.t=k wr.t m ʿḥʿ, mj ntk jt n nṯr.w nb(.w) m rn=k n kɜ ḥtp

afin d'inonder ton temple de toutes choses parfaites (et) ta ville vénérable de monceaux d'offrandes, car c'est toi le père de tous les dieux en ton nom de Taureau favorable ».

NOTES

(a) Pour *ḥtpy* / *ḥtpw*, P. VERNUS, « La piété personnelle à Deir el-Médineh. La construction de l'idée de pardon », dans G. Andreu (éd.), *Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 3 et 4 mai 2002*, Paris, 2003, p. 327-337 (« amène, complaisant ») ; pour Montou-Rê le Taureau favorable, voir *infra*.

(b) G*DG* 3, 80. Voir M. ES-SAGHIR, D. VALBELLE, « Komir », *BIFAO* 83, 1983, p. 161, col. 27 : *njw.t-šmʿ* ; si l'on accepte dans ce texte de Komir un possible regroupement de certaines colonnes d'épithètes d'Anoukis selon les régions (*ibid*., p. 169), on notera que la colonne précédente 26 est consacrée à *Rs.t-ḥw.wt=s*, forme crocodile de Neith à Esna (D. MEEKS, *PalHiéro* 1, § 96, n. 2), les deux suivantes (« 28. Oupeset la grande fille de Rê, jeune fille du Taureau-de-sa-mère » et « 29. Mout qui préside aux cornes des dieux, qui fait l'œil droit de Rê, unie à Celui-dont-le-nom-est-caché ») ont d'évidentes attaches thébaines. La colonne 27, consacrée à « Celle qui accroît sa puissance grâce à son lait, nourrice royale dans la Ville du Sud, qui préside à la Haute Égypte » serait donc à associer au district d'Ermant (et plus particulièrement au mammisi ?) ; pour cette pratique de la polyonymie, voir en dernier lieu, pour Isis, H. KOCKELMANN, *Praising the Goddess. A Comparative and Annotated Re-Edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis*, *AfP* 15, Berlin, New York, 2008, p. 53-54. Enfin, le rapprochement avec la séquence *kꜣ ḥtp m nb Jwnw-šmʿ* (*Urk*. VIII, nº 9h, *infra*) assure que la « Ville du Sud » désigne ici Ermant.

(c) Contrairement aux autres textes (*supra*, bloc nº 19, n. a), cette séquence est rédigée à la 1re pers. du sing. (*mk=j* ; *ḏ.t(=j) ḏs=j*). Le doute subsiste alors quant à l'identification de ce pronom. S'il s'agit du lion-gargouille, il est alors assimilé à Hâpy de Haute Égypte (Chr. LEITZ, *Quellentexte*, p. 106), l'eau du ciel qu'il est sensé expulser étant une émanation de la crue du Nil. Mais on songera plutôt que cette ligne de texte est à mettre en relation directe avec les figurations des génies nilotiques qui vraisemblablement ornaient la console. L'adresse à la 2e pers. du sing. sur la face A du bloc nº 19 (*supra*) se conçoit également dans cette optique.

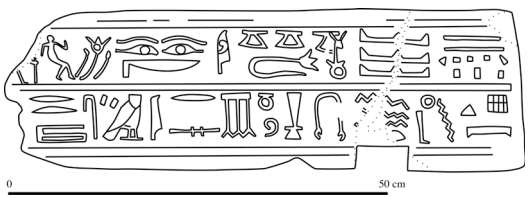
(d) La restitution semble acceptable, autant avec le sens du passage qu'avec une graphie usuelle de *ʿ.wy* à l'aide de deux vases-ʿ (+ complément phonétique *wy* ; p. ex., *Médamoud* nos 247, 6 ; 256, 6) dont le second est partiellement conservé. Une graphie du pr. suffixe 1re pers. du sing. avec le panicule de roseau convient à l'espace restant ; cf. *mk=j* en début de ligne.

(e) Le seul signe de l'aiguière-*hes* admettrait les lectures *ḫr ḥs* ou *ḫr qbḥw*, favorisant soit le contenant, soit l'action qu'il représente. Dans un contexte attendu de libation, *qbḥw* demeure pourtant la solution la plus économique. Pour *ḫr qbḥw*, cf. par ex. *Médamoud*, nº 167, 6, relatif à un génie de la fertilité (province abydénienne) présentant un plateau chargé de quatre aiguières-*hes* d'où jaillit un filet d'eau ; également *Deir el-Bahari* III, nos 67 et 69.

3. Bloc Ermant, nº 20 : deux fragments ; grès ; creux ; 30 x 98 x 69 cm ; **fig. 3**.

La face A présente un parallèle avec le bloc nº 21 (*infra*), la face B avec le bloc nº 22 (*supra*).

Côté droit (A) :



1. tɜ.wy ḫɜs.wt ḥngg jw/r mɜɜ=k, Nww [wr jj r nw=f...]
« Le Double Pays (a) et les contrées étrangères exultent à ta vue (b), Noun [l'ancien vient en son temps…] (c).
2. p.t wʿb=t[j], n šnʿ r=s, jmy=s pḫr [mšrw (?)...]
Le ciel étant pur, sans mauvais temps (d) contre lui, Celui-qui-est-en-lui (e) parcourt [la nuit (?)…] ».

NOTES

(a) On peut hésiter sur une lecture *tɜ.w* ou *tɜ.wy*, puisque la graphie associe la réduplication duelle et la marque du pluriel. La graphie *tɜ.wy* est toutefois assurée sur la console de la gargouille de Tôd (façade, col. 4) dont le texte est parallèle à celui du bloc d'Ermant, nº 21B.

(b) Confusion du lapicide et repentir dans la gravure de *ḥngg* graphié avec une variante du signe F10  / F11A *ḥnʿ* > *ḥn* ; *Wb* III, 121, 7-9 et *ḥɜgɜg*, *Wb* III, 35, 2-3 « se réjouir ». Le dét. de la fleur de lotus est semble-t-il assez rare (voir *Dend.Mam*., 253, 11 : *ḥngg ʿnḫ.w n mɜɜ=s* ; *Dendara* XV, 284, 5 : *ḥm.wt ḥngg n mɜɜ=k* ; *Deir Chélouit* III, nº 138, 11 : *ḥngg=sn n mɜɜ=k*) ; c'est habituellement le dét. de l'homme qui met la main à la bouche ou celui de l'homme debout les bras levés en signe de joie qui est employé. Mais le dét. du lotus est généralement usité comme dét. du vocabulaire relatif au champ lexical de la joie (*rš*, *ɜw.t-jb* : Chr. LEITZ, *Die Ausssenwand des Sanktuars in Dendara*, *MÄS* 50, 2001, p. 319). Avec le sens de « se réjouir à la vue de », les quelques exemples présentés ci-dessus et ci-après montrent que *ḥngg* se construit normalement avec les prépositions *n* ou *ḥr* : *Edfou* V, 57, 10-11 et VII, 63, 15 (*ḥr(.w) nb ḥngg n mɜɜ=k*) ; I, 82, 5 (*ḥngg jb=k n mɜɜ=f*) ; *EdfouMam*., 163, 11 (*ḥngg n ptr=f*) ; *Dendara* II, 199, 5 (*Rʿ ḥngg n mɜɜ=s*) ; III, 79, 13 (*ḥr.w ḥngg n mɜɜ=k*) ; IV, 39, 10 ; 44, 19 ; X, 425, 6 (*ḥngg=sn n dg.t=f*) ; XIV, 18, 12 (*ḥngg ḥr.w m dg.t=f*) ; *Dendara* XV, 50, 4 (*ḥr.w ḥ<n>gg n mɜɜ=f*) ; *Dend.Mam*., 22, 14 (*ḥngg n mɜɜ ḥr=s*).

(c) La restitution est assurée par le parallèle du bloc nº 21, *infra*. À la graphie habituelle avec l'enfant et le dét. du canal (cf. *Edfou* III, 241, 1 ; *Esna* III, nº 394, 27 : *Nww wr*) est ici adjointe une fleur de lotus possiblement avec la valeur *n* < *nḫb* / *nḫb.t* ou en lieu et place de la corde-*w* (p. ex. *Opet*, 109). On attend cependant le dét. du canal ou de l'eau (restes possibles sur le bloc nº 21), à l'instar d'une graphie  attestée dans la cour ptolémaïque de Médinet Habou sur un montant de porte au nom d'Antonin le Pieux : *jw Nww nn(=tw) r nw=f* « Puisse venir le Noun, étale, en son temps » ; réf. David Klotz (Univ. Yale).

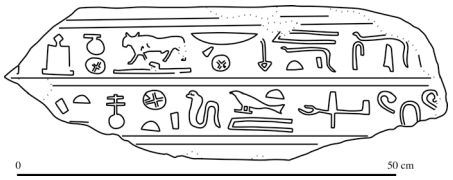
(d) Pour la séquence *p.t wʿb=tj n šnʿ*, p. ex. *Edfou* I, 417, 7 ; cf. *bjɜ.t bɜq=tj n šnʿ* « le ciel étant clair, sans nuages », *Opet*, 233, 2. Cf. *supra* le fragment nº 22A : *p.t ḥḏ nn šnʿ jm=s*.

(e) On aurait là une épithète du soleil – celui qui est dans le ciel – qui ne semble pas attestée ailleurs mais dont le sens n'aurait rien pour surprendre : Rê (associé ou non à d'autres divinités solaires) est *jmy p.t* (*LGG* 1, 235c-236a), *sḫm jmy p.t* (*LGG* 6, 526c), *pḫr p.t* et var. (*LGG* 3, 107b-108a), *pḫr Km.t dbn dšr.t* / *pḫr Km.t dšr.wt* (*LGG* 3, 211c-212a), *pḫrr p.t* (*LGG* 3, 102c), *pḫrr nn.t nn ḏrw* (*LGG* 3, 103a-b) ; cf. la déesse hippopotame *Jmy(.t)-p.t*, *LGG* 1, 291b ; ajouter

Ermant I, nº 45, 2 ; R. FAZZINI, J. VAN DIJK, « Recent work in the Mut precinct at South Karnak », *EgArch* 31, 2007, p. 11-12.

Pourtant, de façon antinomique à Rê, Seth est également celui qui parcourt (*dbn* / *pḫr*) le ciel et pourrait donc être évoqué – probablement de façon négative – dans ce passage. Sur cet aspect de Seth, J.F. BORGHOUTS, *Book of the Dead [39]. From Shouting to Structure*, *SAT* 10, 2007, p. 42 et n. 322 : Seth *dbn* (Moyen Empire) / *pḫr* (stèle de Metternich, 242 = socle Béhague IV, f.24 [*pḫr nbḏ*]) ; A. KLASENS, *A Magical Statue Base (Socle Behague)*, *OMRO* 33, 1952, p. 32, 57 et 96. En ce cas, *jmy=s* renverrait à Seth.

Côté gauche (B) :



3. [mk=j r-gs=k Mnṯw m] Jwnw, kɔ ḥtp, nb Njw.t-šmˁ m ḏ.t(=j) ḏs=j [nt Ḥˁpy šmˁ ˁ.wy=j ḫr qbḥw ˁnḫ] [12]

« [Puissé-je (te) protéger (étant) à tes côtés, Montou dans] Héliopolis, Taureau favorable, maître de la Ville du Sud, en ma personne [de Hâpy de Haute Égypte, mes mains chargées d'une libation]

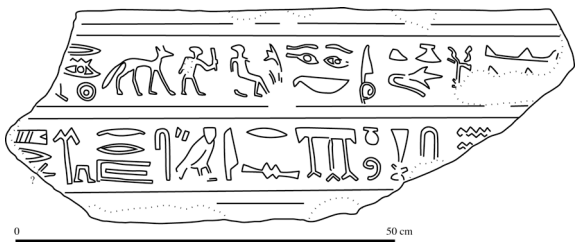
4. [ḫr bˁḥ ḥw.t-nṯr=k m jḫ.t nb(.t)] nfr(.t) njw.t=k wr.t m ˁḥˁ, [mj ntk jt n nṯr.w nb(.w) m rn=k n Kɔ ḥtp]

[afin d'inonder ton temple de toutes choses] parfaites (et) ta ville vénérable de monceaux d'offrandes, [car c'est toi le père de tous les dieux en ton nom de Taureau favorable] ».

4. Bloc Ermant, nº 21 : fragmentaire ; grès ; creux ; 61 x 97 x 81 cm ; **fig. 4**.

La face A est identique à celle du bloc nº 20 (*supra*) ; la face B présente des parallèles avec la console de la gargouille de Tôd. Le sommet de la bordure gauche (seule conservée) du canal d'écoulement porte une inscription démotique partiellement effacée par une cupule / trace de polissoir [13].

Côté droit (A) :



12 Les restitutions des deux lignes sont assurées par le bloc nº 22, *supra*.

13 Cette « cupule » paraît postérieure à la chute de la gargouille, comme semble l'indiquer la présence d'une autre creusée sur la cassure de la partie arrière du bloc.

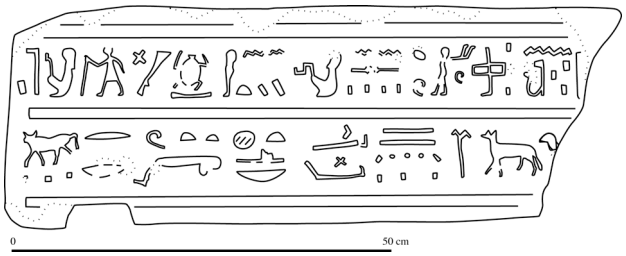
1.[tɜ.wy] ḫɜs.wt ḥngg jw/r mɜɜ=k, Nww wr jj r nw=f […]

« 1. [Le Double-Pays] et les contrées étrangères exultent à ta vue, Noun le vénérable vient en son temps […]

2. [p.t wʿb=tj] n šnʿ r=s, jmy=s pḫr mšrw (?) […]

[Le ciel étant pur] sans mauvais temps contre lui, Celui-qui-est-en-lui parcourt la nuit (?) (a) […] ».

Côté gauche (B) :



3. (pɜ) nṯr wr, wḥm ḫprw nty sɜw~n=sn, jr ʿn-wšb.w n nṯr.w nṯr.wt [...]

« 3. Le dieu vénérable, qui renouvelle la manifestation (b) des Dieux-gardiens (c), qui intercède en faveur (d) des dieux et des déesses […]

4. kɜ.w r=k wtṯ jḫ.t nb(.t), grg tɜ.w m jj(.t)=k [...]

4. Les taureaux vers toi, (toi) qui a engendré toutes choses, qui a peuplé le Double-Pays dès ta venue (e) […] ».

NOTES

(a) Comprendre *mšr[w]* ou *(pḫr) m š/ḫr[...]* ? Les restes du signe inférieur font difficulté.

(b) Cf. D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003, p. 107, n. c.

(c) Probable parallèle partiel avec la gargouille de Tôd : *ʿḫm=k wr wḥm [ḫprw] nty sɜw-n[=sn]*.

(d) Pour *ʿn wšb* « défendre (quelqu'un) », *ALex* 79.0480 ; « demander raison au profit de quelqu'un », G. LEFEBRE, « Un conte égyptien : Vérité et Mensonge », *RdE* 4, 1940, p. 23, n. 20 ; passage rendu par P. GRANDET, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998, p. 113 : « Qui t'a crevé les yeux, que je lui en demande raison pour toi ? ». Pour *ʿn wšb n...* « intervenir en faveur de, intercéder » (G. POSENER, « Amon juge du pauvre », dans *Aufsätze zum 70. Geburstag von Herbert Ricke*, *BÄBA* 12, 1971, p. 59-60 ; *LGG* 2, 116-11), en relation avec des divinités dans un contexte d'apport d'offrandes ; pour le même sens mais avec la construction *jrj ʿn-wšb*, W*PL*, 267 ; *jr ʿn wšb n Sn.t-nfr.t*, *LGG* 2, 117b (= *Ombos*, n^{os} 126 et 943).

(e) On songe dans un premier temps à comprendre *sp tpy*, p. ex., *Deir Chélouit* III, n^{o} 146, 14 ; cf. également *Urk*. VIII, n^{o} 128 (Karnak, 2^{e} pylône ; *Randzeile* royale ; corrigée) : *[...] hp.w mr tp-nfr grg tɜ m sp.w qn.w* « […] les lois, qui aime l'ordre, qui a fondé le pays à de nom-

breuses reprises ». Le signe du chien (E17) pourrait avoir la valeur *sp* à Ermant mais le parallèle du fragment de Tôd oriente vers une lecture *jj* ; cf. *Dendara* XII, 312, 9 : *ʿnḫ tȝ m jj(.t)=f* (Nil de Basse Égypte).

5. Commentaire

À l'image des gargouilles d'Edfou, les textes du bloc n° 19 mettent en exergue le caractère violent et protecteur du lion-gardien : « Le Puissant sur le toit », assimilé au lion Mahès (cf. **fig. 3bis**), joue le rôle de défenseur du temple contre les ennemis autant que contre les orages.

En revanche, les trois autres fragments (n^{os} 22, 20 et 21) n'évoquent que le nécessaire éloignement des intempéries et des phénomènes météorologiques néfastes pour la ville et le temple d'Ermant. Associant l'eau de pluie à celle du Nil [14], ils insistent sur le rôle de la crue bienfaisante, dispensatrice de bontés, Noun l'ancien / Hâpy étant à l'origine de toute chose. Ces textes sont en ce sens proches de ceux associés aux gargouilles de Dendara [15]. Même si l'on sait que le lion-gargouille peut être assimilé à Hâpy et nonobstant leur emplacement sous les pattes du lion, ces textes qui décrivent le rôle et les actions des lions-gargouilles sont principalement à mettre en relation avec les probables représentations de dieux Nil / Hâpy sur la console (cf. en particulier les blocs n^{os} 22B et 19A) ; ce sont les Nils qui parlent et interpellent le lion (n° 19A ?) ou Montou-Rê (n° 22B). Cette relation permet d'apporter un éclairage sur la double mention du « Taureau favorable » sur le bloc n° 22, en relation avec la théologie de Montou-Rê à Ermant.

5.1. Montou-Rê, le Taureau favorable

Le « Taureau favorable » est une désignation osirienne de Montou-Rê à Ermant, attestée dans la région thébaine et à Edfou [16] :

1. *Urk*. VIII, n° 9h, propylône de Montou-Rê à Karnak-Nord, *Randzeile* derrière Montou maître d'Ermant et Tanent-Rattaouy qui réside à Ermant : « Aussi longtemps que Rê sera maître du Nome du commencement, Taureau favorable en tant que maître d'Héliopolis du Sud (Ermant), il sera le maître de Thèbes (…) en son nom de Montou le victorieux » [17].

2. *Edfou* I^2, 100, 1, offrande du collier-*oudja* à Montou et Tanent d'Ermant : « Montou, maître d'Héliopolis du Sud (Ermant), très grand dieu dans Behedet, Taureau favorable dont le prestige est puissant ».

---

14 L'identification de la pluie et de l'eau de la crue (en ce cas mauvaise) est clairement établie sur la gargouille du temple de Khonsou à Karnak : « (…) je canalise la pluie du jour, j'avale la fureur, j'expulse l'inondation-*ḥʿpy* la nuit de l'orage » (L*D* IV, 67b ; A. VARILLE, « La grande porte du temple d'Apet à Karnak », *ASAE* 53, 1955, p. 92, n. 92 et pl. 29). Naturellement, si la pluie hors d'Égypte (absence du Nil) est considérée comme un bienfait, en Égypte elle représente un événement catastrophique ; Ph. DERCHAIN, *BiOr* 27, 1970, p. 23.

15 S. CAUVILLE, *Dendara* XII, p. XX.

16 *LGG* 7, 268c-269a ; L. GOLDBRUNNER, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, 2004, p. 149 et 208.

17 H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord. Zum Dekorationsprinzip des Tores. Übersetzung und Kommentierung der Urkunden VIII, Texte Nr. 1-Nr. 50*, *GÖF* IV/25, 1993, p. 51 ; S. H. AUFRERE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, p. 183 ; L. GOLDBRUNNER, *op. cit*., p. 208.

3. *Edfou* II, 72, 13, offrande du collier-*oudja* à « Montou-Rê-Horakhty, grand dieu qui réside à Behedet, le taureau blanc dans la Tchepehet-djat [18], Rê lui-même lors de sa première manifestation (*ḥprw=f tpy*), Taureau favorable lors de son renouvellement de naissances » (*kꜣ ḥtp m wḥm-ms.w=f*).

4. *Edfou* I, 312, 8 : dans une scène de course à la rame (*jṯ ḥp*), le roi se présente face à Tanent et Iounyt d'Ermant, cette dernière étant qualifiée de « grande épouse royale du Taureau favorable » (*ḥm.t-nsw wr.t n.t kꜣ ḥtp*) [19].

5. *Tôd*, n° 74, 2 : Rattaouy est « la vizir vénérable (*ṯꜣty.t wr.t*) de […] en son nom de Taureau favorable ».

6. Bloc Ermant, n° 22B (*supra*) : « Montou dans Héliopolis, Taureau favorable, maître de la Ville du Sud (Ermant) » ; « car c'est toi le père de tous les dieux en ton nom de Taureau favorable ».

En bonne méthode, la présence du signe du phallus ou de l'idéogramme du taureau doit, au départ, être prise en considération pour assurer la lecture « *Taureau* favorable » [20]. Cette mesure permet d'éviter, dès l'abord, l'amalgame avec *kꜣ ḥtp* « le Ka satisfait, apaisé » ( et var.), désignation commune d'Osiris et des défunts [21]. C'est pourtant, à n'en pas douter, par le biais de cette épithète d'Osiris « Ka apaisé » et par le jeu des variantes graphiques qu'a été opéré le passage vers le « Taureau favorable » pour désigner un aspect osirien de Montou-Rê à Ermant. À travers Bouchis, hypostase taurine du dieu, et de Montou-Rê, taureau lui-même [22], le pas a été des plus faciles à franchir pour les théologiens. Dès lors, cette ambiguïté (si l'on peut employer ce terme) a été volontairement utilisée dans le contexte hermonthite.

Dans le temple d'Opet à Karnak, l'attendu de la 20e province de Haute Égypte présente une séquence lacunaire désignant possiblement Osiris d'Héracléopolis : *[...] rmṯ (?), wtṯ nṯr.w m rn{n}=k* [23] *n kꜣ ḥtp* « [… qui a créé les hommes ?], qui a engendré les dieux en ton nom de Taureau favorable » (*Opet*, 306 [droit]) [24], séquence que l'on rapprochera de celle du bloc n° 22B « car c'est toi le père de tous les dieux en ton nom de Taureau favorable ».

Dans une scène du mammisi d'Ermant (L*D* IV, 61f), Hathor de Dendara présente Harprê l'enfant à « Osiris (Onnophris, justifié), le roi des dieux, le *Taureau favorable*, maître du Nome du commencement, celui dont l'image est caché dans Héliopolis du Sud (Ermant), inaccessible

18 Sur la Tchepet-djat, L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 153-156.

19 *LGG* 5, 134c ; N. BAUM, *Le temple d'Edfou. À la découverte du Grand Siège de Rê-Harakhty*, Paris, 2007, p. 428 et 481.

20 Également pour *kꜣ ḥtp.w* « taureau des offrandes », *LGG* 7, 268c.

21 *LGG* 7, 239b-c ; A. EGBERTS, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the* Meret-*Chests and Driving the Calves*, *EgPubl* 8, 1995, p. 330-331, n. 12.

22 Voir notamment les épithètes taurines (« taureau qui réside à Ermant / Tôd / Médamoud / Thèbes ») du dieu, E.K. WERNER, *The God Montu: From the Earliest Attestations to the End of the New Kingdom*, Ann Arbor, 1988, p. 311 ; L. GOLDBRUNNER, *op. cit.*, p. 199-221.

23 Réduplication du *n* ; cf. p. ex. *Opet*, 302 (gauche) : *m rn{n}=k n Wsjr*.

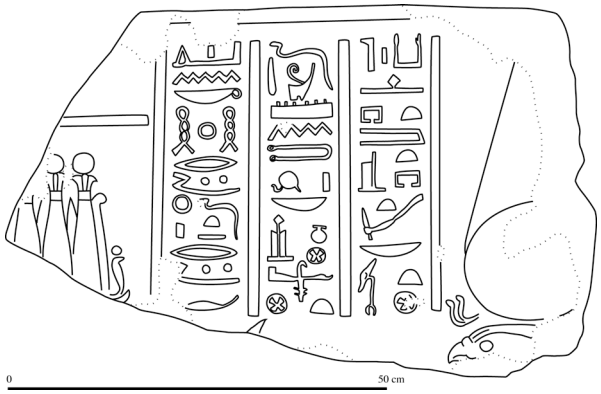
24 *kꜣ* est déterminé par le signe du phallus. Toujours pour le 20e HE, cf. *Edfou* V, 122, 10 : *ntk stj rmṯ wtṯ [nṯr.w ?]* ; de même en *Edfou* I, 343, 4-5 et DÜMICHEN, *GI* III, pl. 97 ; d'après A. EGBERTS, *op. cit.*, p. 330-331, n. 12 (« ka apaisé ») : la divinité serait Osiris d'Héracléopolis.

et inconnu (…) » ; le jeune dieu est « Harprê l'enfant, très vénérable, […fils] [25] bien aimé du *Ka apaisé* (= Osiris), image vivante de Rê-Horakhty, image vénérable de Ourty (= Osiris) ». Se faisant face, les deux épithètes désignant Osiris ont été graphiées de manière distincte ; nul doute que le contexte hermonthite a fait adopter la graphie avec le signe du taureau à Osiris, le Taureau favorable devenant ainsi une épithète taurine d'Osiris [26], alors qu'elle est principalement une qualification osirienne de Montou.

Les deux occurrences suivantes graphiées avec le signe 𓌃 viennent renforcer le dossier de cette épithète osirienne attribuée à Montou d'Ermant :

7. R. MOND, O.H. MYERS, *Temples of Armant* II, pl. 90, 3 (et I, p. 177-178) [27] : blocs d'une porte datée de Ptolémée Philométor à Bab el-Baganîn : « 1. Montou-Rê, maître d'Héliopolis du Sud (Ermant), Ka apaisé [28], 2. Vivant apaisé [29], Montou [30] le puissant issu du Noun [… ?], 3. l'Ogdoade (?) *wn jwty ?* [31] […], le grand flot Hâpy sort de sous la plante de ses pieds [32], celui qui distingue (*ṯnj*) Celui dont le nom est caché dans la Tchepehet- 4. djat dans Héliopolis du Sud (Ermant) [33], qui façonne… ? ».

8. Bloc Ermant, n° 246 : il présente les restes d'une couronne-*hemhem* du roi face à la tête de faucon de Montou-Rê (coiffé du disque solaire et des deux *uræi*) précédée de trois colonnes de texte dont les hiéroglyphes sont à plusieurs reprises inversés : « 1. Paroles à dire par Montou-Rê, maître d'Héliopolis du Sud (= Ermant), 2. Ka apaisé dans la Place inaccessible (*S.t-ḏsr.t*), le maître de Thèbes. 3. Je te donne l'éternité-*neheh* pour voir Rê / le soleil, l'éternité-*djet* pour voir Iâh / la lune ».



25 La restitution n'est pas totalement assurée, faute de place dans la lacune : *Ḥr-pȝ-Rʿ pȝ ḥrd, ʿȝ wr* [1/2 cadrat horizontal] *mr⸗f n Kȝ ḥtp* ; on doit supposer *ʿȝ wr [tpy (n) Jmn, sȝ] mr⸗f*, ce qui semble beaucoup pour l'espace lacunaire, même s'il est possible de graphier *tpy (n) Jmn* à l'économie (une séquence *tpy (n) Mnṯw* nécessite davantage de place).

26 N. BAUM, *Le temple d'Edfou*, p. 428.

27 Cf. L. GOLDBRUNNER, *Buchis*, p. 149 et 154 (à corriger).

28 Corriger *LGG* 4, 417c et 5, 566c qui coupe cette séquence *nṯr 2. ʿnḫ, ḥtp* « le dieu vivant, qui se repose » ; ce qui est lu *nṯr* est le déterminatif de la séquence *kȝ-ḥtp*.

29 Désignation d'Osiris, *LGG* 1, 157c ; S. CAUVILLE, *Dendara. Les chapelles osiriennes* 3, *BdE* 119, 1997, p. 88 (« Celui qui vit et repose »).

30 Signe-mot du dieu Montou coiffé des deux hauts rémiges. Ou doit-on considérer que le signe de Montou complète le pavois divin pour déterminer l'épithète *ʿnḫ-ḥtp*, procédé qui est utilisé pour la séquence *kȝ-ḥtp* ? Référence indexée par *LGG* 4, 312a, *s.v. nḫt* ; cf. *LGG* 3, 322a, *s.v. Mnṯw-nḫt*.

31 Cf. *LGG* 2, 374b *s.v. wn~n⸗f jwty*, désignant Amon-Rê ou Osiris.

32 M. GABOLDE, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 239, n. 20 ; *LGG* 3, 74b.

33 *LGG* 1, 347a ne prend pas en compte le signe *ṯnj* débutant la séquence et considère donc *jmn rn⸗f m ṯpḥ.t-ḏȝ.t m Jwnw-šmʿ* comme une épithète de Montou.

L'exemple **7** assimile clairement Montou-Rê à Osiris par le biais de l'épithète Ka apaisé et le Vivant apaisé. De même, dans l'exemple **8**, si l'on accorde à la Place inaccessible une acception usuelle liée à l'Au-delà [34], le rôle funéraire de Montou-Rê est alors une nouvelle fois établi à travers l'épithète osirienne de Ka apaisé. De façon encore plus explicite, on peut légitimement envisager qu'il s'agit ici d'une appellation de Djémê à Médinet Habou, plus communément, il est vrai, désigné par la séquence *ḏsr-s.t* [35].

Le texte de la gargouille n° 22 associe dans un premier temps Montou d'Héliopolis (Ermant) au Taureau favorable et, dans un second, temps revient sur cette épithète taurine en faisant de Montou un dieu des origines, « père de tous les dieux en son nom de Taureau favorable ». Dans le contexte aquatique prégnant de ces textes associés aux gargouilles, on doit autant considérer une liaison avec Osiris qu'avec le dieu Nil / Hâpy, souvent crédité de cette épithète [36].

5.2. Montou-Rê, Osiris et la crue

La présence de Montou-Rê « Taureau favorable » sur les deux gargouilles d'Ermant doit donc être mise en relation avec le rôle joué par la crue, selon l'assimilation rappelée par Plutarque entre Osiris et le flot annuel [37]. Sur les gargouilles n^{os} 21 et 22, intimement associées, comme à Dendara, à la crue du Nil, cette épithète trouve tout son sens. Ceci est en outre clairement spécifié dans l'exemple **7**, puisque Montou-Rê, affublé de ces deux épithètes osiriennes, est également « le puissant issu du Noun », l'océan primordial assimilé à Osiris [38] ; le dieu d'Ermant est alors à l'origine de la crue qui jaillit de sous la plante de ses pieds. Sur les gargouilles n^{os} 20A et 21A, Noun (*i.e.* Hâpy) vient en son temps et sur le bloc n° 22B, c'est Hâpy de Haute Égypte qui prend la parole pour signifier son rôle de protecteur auprès de Montou d'Ermant. Sur la gargouille n° 19, c'est le lion « qui est apparu dans le Noun ».

À peu de distance de la rive gauche thébaine dont les théologiens ont fait une des sources du Nil, la région d'Ermant a également bénéficié de cette particularité liée à l'apparition de la crue, mise en lumière par Marc Gabolde. Ainsi un texte de la porte (montant sud) du portique de Médinet Habou est explicite : « col. 2. Noun fait son apparition depuis (*m*) Héliopolis du Sud (Ermant) jusqu'à (*jw/r*) la zone de la nécropole, et il ouvre l'inondation » [39].

---

34 En dernier lieu, J.Br. MCLAIN, « The Terminology of Sacred Space in Ptolemaic Inscriptions from Thebes », dans P. Dorman, B.M. Bryan (éd.), *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes, Occasionnal Proceedings of the Theban Workshop*, *SAOC* 61, 2007, p. 86-87.

35 Voir note précédente. Pour *S.t-ḏsr.t*, cf. par ex., les deux stèles de l'an 3 de Taharqa (Caire JE 36410 et Oxford AM 1941.1132) de Médinet Habou ; en dernier lieu, Kl. DALLIBOR, *Taharqo – Pharao aus Kusch. Ein Beitrag zur Geschichte und Kultur der 25. Dynastie*, *Achet* A6, 2006, p. 47-49 (*ḏsr~n=f S.t-ḏsr.t*).

36 Par ex., *Dendara* X, 280, 3 (figuration d'Hâpy associée à une gargouille) ; *LGG* 1, 583a-b ; pour la séquence plus commune *jt nṯr.w*, *LGG* 580b-582c : à côté des grands démiurges tels Ptah, Geb et Atoum, cette épithète est principalement accordée à Noun, Noun-Our et Hâpy ; également Osiris en *Urk.* VIII, n° 147b.

37 D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, *Études et commentaires* 52, Paris, 1964, p. 248-254.

38 PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, 34 ; voir D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 244. Pour d'autres association entre Montou(-Rê) et le Noun, voir *LGG* 7, 250a, 254b.

39 PM II^2, p. 461, 4c ; M. GABOLDE, *BIFAO* 95, 1995, p. 250 ; *id.*, « Un bon créateur crée (aussi) avec ses pieds », dans A. Gasse, V. Rondot (éd.), *Séhel. Entre Égypte et Nubie. Inscriptions rupestres et graffiti de l'époque pharaonique*.

Sur la porte du premier pylône, toujours sur le montant sud, une monographie inscrite sur le chambranle intérieur (ouest) débute ainsi : « Quant à Héliopolis du Sud, c'est l'horizon de Rê lors de sa première fois, c'est la caverne de Noun l'ancien (…) » [40].

Dans d'autres cas, Montou-Rê est associé à l'océan primordial dont est issue la crue mais, semble-t-il, davantage lorsqu'il est présenté comme une divinité des origines et un démiurge. Ainsi, en *Deir al-Médîna*, nº 175, 5-7 : « Montou, maître d'Héliopolis du Sud (Ermant), qui est apparu (*ḫʿ* ?) en tant que / dans Noun l'Ancien, advenu au commencement, grand dieu, maître du ciel, de la terre, [de la douat], de l'eau et des montagnes ». C'est peut-être le cas dans un texte du 1er pylône de Médinet Habou, montant intérieur sud : « Montou-Rê, maître de Tôd, Kekou, *Ba* vénérable qui s'est levé (*wbn*) dans le Noun » [41]. Cette même origine est signifiée sur le montant intérieur de la porte sud de la cour romaine de Médinet Habou, dans un hymne à Montou démiurge [42] : « Salut à toi en paix, Mon<tou>-Rê-Horakhty qui s'est levé (*wbn*) dans le Noun […] » (réf. D. Klotz).

Le climat général d'assimilation des rites osiriens par les divinités thébaines entraîne à Ermant l'osirianisation de Montou-Rê, comme on a déjà pu le suggérer ponctuellement d'après le programme iconographique des cryptes [43] et leur possible fonctionnement dans le cadre des rites de Djémê [44]. C'est dans ce milieu que Montou-Rê a été étroitement associé à « Osiris dont les membres sont complets » [45]. Ainsi, ce phénomène d'osirianisation se reconnaît-il également à travers le glissement de l'épithète « Ka apaisé » en « Taureau favorable ». Pourtant, dans les textes des deux lions-gargouilles nos 21 et 22 d'Ermant, on peut supposer que cette osirianisation s'est développée autant sous l'influence prégnante des rites funéraires de la rive ouest que par le lien qui unissait anciennement Osiris et Hâpy et qui trouvait sur ces éléments architectoniques un emplacement privilégié pour être mis en exergue par les théologiens ermonthites.

Actes du colloque international (31 mai-1er juin 2002), Université Paul Valéry, Montpellier, *OrMonsp* 14, 2004, p. 99-100 : « Noun fait son apparition à Héliopolis-du-Sud dans la zone de la "Silencieuse" (la nécropole), il ouvre (il inaugure) l'inondation ». Je préfère considérer la séquence *m Jwnw-šmʿ jw/r Jgr.t* comme la marque de l'emprise (sinon du déplacement) de l'apparition de la crue depuis Ermant jusqu'à la nécropole thébaine. Avec un autre verbe de mouvement, voir p. ex. *ḫnd m... r* « aller de… vers… » : *Dendara* X, 117, 11 et 119, 5 (réf. D. Meeks), voir également *Médamoud*, nº 170, 2 (Chr. THIERS, « Le ciel septentrional-*ghr.t* et le ciel méridional-*gb.t* », *Enim* 2, 2009, p. 56). Cf. les prépositions composées *šɔʿ-m* / *nfry.t-r*. Le montant sud de la porte est entièrement consacré à Ermant, celui du Nord étant réservé à Thèbes.

40 PM II², p. 462, 10h ; M. GABOLDE, *BIFAO* 95, 1995, p. 250, n. 58 ; sur le chambranle opposé : « [Quant à] Thèbes, c'est le ciel des *ba* […] » (H. BRUGSCH, *Thes*., p. 1304).

41 CHAMPOLLION, *ND* 1, p. 710 ; *LGG* 2, 661a : *bɔ... ? ... m Nwn*.

42 PM II², p. 461, 2h.

43 Aspects osiriens de la décoration du soubassement (*Ermant* I, p. 77) et également du bandeau de frise de canidés et de *khekerou* ; W. WAITKUS, *BiOr* 64, 2007, col. 345 et n. 6-7.

44 Voir les réserves émises par W. WAITKUS, *op. cit*., col. 345-346.

45 *Ermant* I, p. 31 et n. 70. Pour Osiris *ḥry-jb Jwnw-šmʿ*, sarcophage Caire CG 29306 et Ph. DERCHAIN, « Une porte d'Antonin le Pieux et l'Osiris d'Erment à Médinet Habou », *CdE* 34, 1959, p. 25-27, 30-31 (7) ; d'après *LGG* 5, 317a-b.



Fig. 1. Bloc *Ermant*, n° 19 (© Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout).

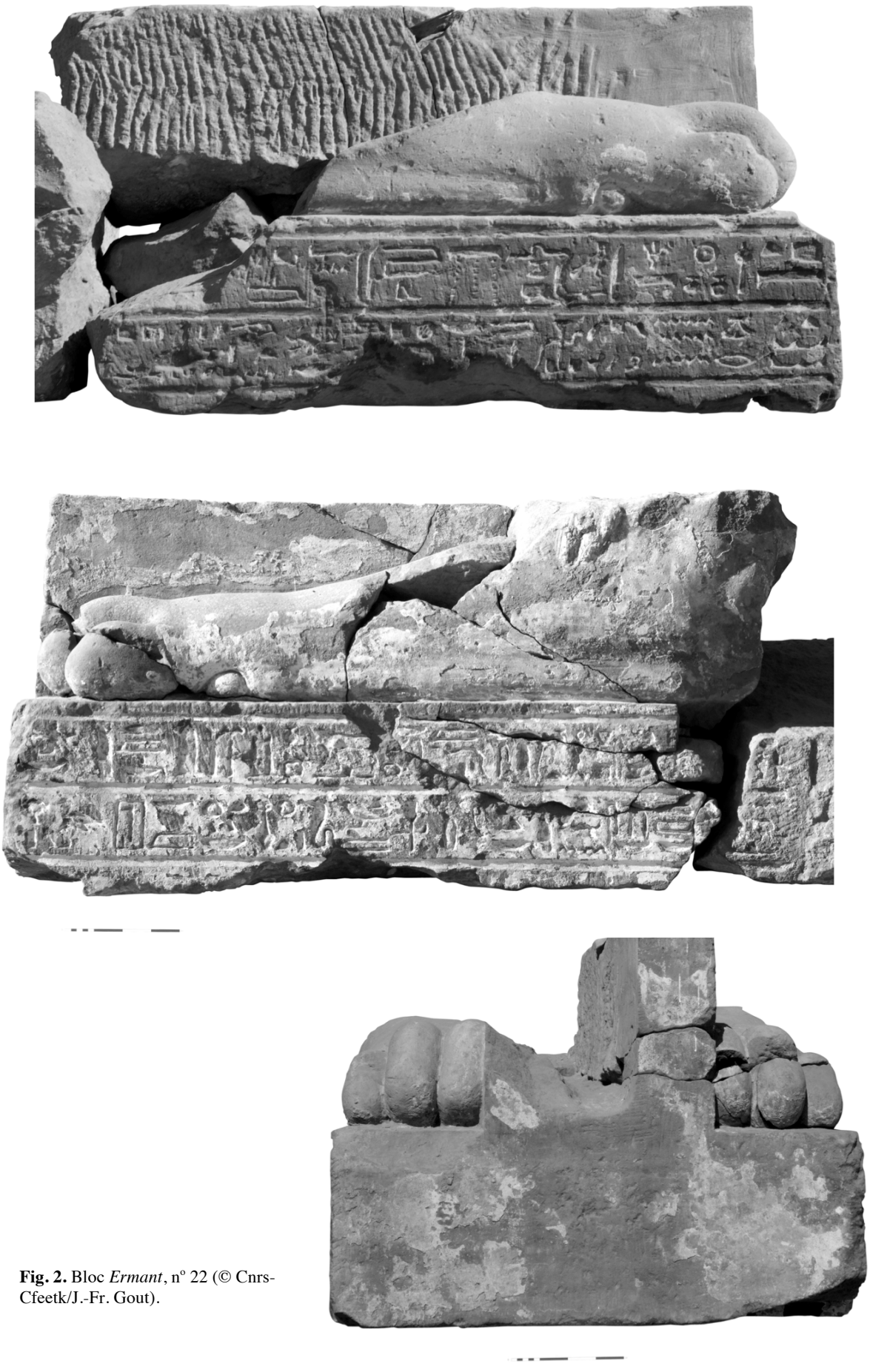


Fig. 2. Bloc *Ermant*, nº 22 (© Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout).



Fig. 3. Bloc *Ermant* nº 20 (© Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout).

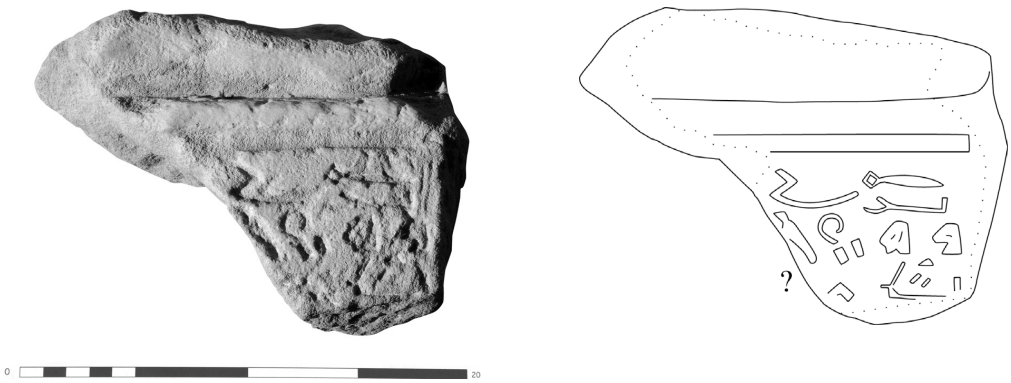


Fig. 3bis. Bloc *Ermant* nº 355 (© Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout).

Ce bloc de grès (15 x 21 x 18 cm) a été découvert lors de la mission de novembre 2008. Le module est beaucoup plus petit que celui des blocs présentés ci-dessus mais il ne fait guère de doute qu'il s'agit également d'un fragment de lion-gargouille, le ressaut de la pate avant étant clairement marqué. Le texte mentionne « le lion, dont la puissance est grande » (*mɜj ʿɜ pḥty*).



Fig. 4. Bloc *Ermant* nº 20
(© Cnrs-Cfeetk/J.-Fr. Gout).

L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque et ses antécédents [1]

Christiane Zivie-Coche
Ephe, Section des Sciences religieuses

C'EST A PARTIR DE L'EPOQUE PTOLEMAÏQUE seulement que les membres de l'Ogdoade, *Ḥmnyw*, ou les Huit selon une désignation courante [2], sont intégrés dans la cohorte des divinités susceptibles d'être figurées comme protagonistes de scènes rituelles sur les parois de temples, recevant une offrande, à l'exception antérieure, notable, d'une double scène du temple d'Hibis [3]. Cette épiphanie sous forme de représentations pariétales apparaît chronologiquement sur différents monuments de Karnak, sinon bâtis, du moins décorés, depuis Ptolémée III Évergète I^er^. Les scènes du propylône de Khonsou, gravées au nom de ce pharaon, sont pour nous, si ce n'est pour les Égyptiens eux-mêmes, les archétypes [4] des scènes rituelles consacrées aux Huit, que l'on retrouvera ailleurs et plus tard, dans la région ou au-delà. L'étude détaillée de l'ensemble des scènes et textes présents dans les divers temples ou portes monumentales de Karnak révèle la création d'une théologie cohérente, confortée par un récit mythologique, pour ce groupe de dieux, qui était inexistante auparavant, et qui sera diffusée dans tout le Palladium de Thèbes avec les adaptations nécessaires en fonction du dieu local dominant [5]. Cette diffusion dépasse le cadre de la Thébaïde, comme en témoignent largement les textes

---

1 Le titre même de cet article est volontairement limitatif. En effet, il est conçu comme une étape intermédiaire et un état de la question dans le cadre d'une recherche plus large sur l'Ogdoade qui fait l'objet d'un de mes séminaires de l'EPHE depuis trois ans et qui sera poursuivie dans les prochaines années. Je ne peux donc être exhaustive ici sur ce qui a précédé l'époque ptolémaïque ; néanmoins pour la compréhension du sujet, il est indispensable de faire un retour sur les époques antérieures pour clarifier la réalité de l'Ogdoade. Par ailleurs, je me contenterai d'incursions à Thèbes-Ouest, et plus largement dans la région thébaine et dans les autres lieux qui intégrèrent les Huit dans leurs développements théologiques et mythologiques aux époques ptolémaïque et romaine, et jamais auparavant. J'ai également été amenée à laisser de côté, sauf exception, le domaine des prêtrises, en particulier des choachytes de la rive gauche, et celui des oracles à la porte de Djémê.

2 Désignation courante, et que j'utilise également dans les pages qui suivent, mais qui est impropre si l'on considère la formation du terme *Ḥmnyw* : cf. *infra*, p. 168.

3 N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in el Khargēh Oasis* III, *The Decoration*, New York, 1953, pl. 21.

4 Cf. pour d'autres exemples Fr. Labrique à propos des relations entre les textes du propylône et ceux du temple d'Esna : Fr. LABRIQUE, « Rapiéçage ou réécriture ? La porte d'Évergète. Le temple d'Esna », dans W. Clarysse *et al.* (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years, Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* II, *OLA* 85, 1998, p. 883-902 ; on découvre des exemples similaires en lisant le grand hymne de Khnoum à Esna : S. SAUNERON, *Esna* II, 1963, n° 17, p. 39-48.

5 Ainsi la présence et le rôle de Montou sont-ils très prégnants sur le pylône ptolémaïque du petit temple de Médinet Habou et au temple de Deir Chelouit.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 1,
CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 167-225.

d'Edfou et d'Esna, tout particulièrement. C'est pourquoi le choix des temples thébains pour engager l'étude de l'Ogdoade durant les époques ptolémaïque et romaine s'est imposé comme une évidence. En dépit des restrictions formulées plus haut sur les limites de cet article, je ne m'interdirai évidemment pas de faire mention de tel ou tel enseignement tiré d'une provenance autre, et utile au raisonnement.

1. En guise de prolégomènes

Il est indispensable ici de faire un rappel sur ce qu'est l'Ogdoade, presque invariablement qualifiée d'hermopolitaine par les égyptologues, pour tenter d'en établir l'évolution au fil des siècles dans le cadre de la religion égyptienne. Cette entité, quoique mal définie, apparaît dans la littérature égyptologique comme une réalité qui serait bien connue et sur laquelle on posséderait des certitudes incontestables.

Autrement dit, en bref, l'Ogdoade serait hermopolitaine et son existence remonterait aussi haut que les plus anciens textes religieux connus, les *Textes des Pyramides*. C'est la vulgate communément transmise jusqu'aujourd'hui, aussi bien dans les grands lexiques [6], dans des travaux de synthèse [7], au fil des notes d'innombrables ouvrages et articles d'auteurs qui rencontrent sur leur chemin cette troupe, que dans des ouvrages de plus grande diffusion. Derrière ces affirmations, on retrouve toujours l'ouvrage fondamental de K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis* [8], fréquemment cité. L'auteur avait rassemblé la majorité des textes disponibles à son époque, en avait copié de très nombreux, dont ceux qui ont servi à la publication ultérieure des *Urkunden* VIII [9] et, à cet égard, son travail demeure d'une utilité inégalée. On sait cependant que l'une de ses thèses qui fait d'Amon un dieu originaire d'Hermopolis importé à Thèbes, et l'Ogdoade à sa suite, a été contestée depuis longtemps [10]. S'il n'y a plus guère de spécialiste de la religion égyptienne aujourd'hui pour voir dans l'Amon thébain qui a beaucoup emprunté à la théologie héliopolitaine [11], un Hermopolitain implanté à Thèbes au Moyen Empire, il n'en va pas de même pour l'Ogdoade toujours qualifiée d'hermopolitaine. On comprend aisément la démarche : l'Ogdoade par sa dénomination même, *Ḫmnyw*, est incontestablement liée à la ville de *Ḫmnw*, aujourd'hui Achmounein, ou Hermopolis selon la tradition grecque, dans la quinzième province de Haute Égypte. On remarquera cependant que Khemenou n'est pas la « ville des Huit », mais la « ville Huit », comme l'avait déjà montré Gardiner [12], et que les Khemenyou sont « Ceux de la ville de Khemenou / Huit ». Relation incontestable donc, mais suffit-elle à justifier que leur rôle dans une mythologie et une théologie

6 H. BONNET, *Reallexikon*, Berlin, 1952, p. 5-6 ; H. ALTENMÜLLER, *s.v.* Achtheit, *LÄ* I, 1972, col. 56-57.

7 Cf. S. SAUNERON, J. YOYOTTE, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », dans *La naissance du monde*, *SourcOr* 1, Paris, 1959, p. 51-62 ; mais aussi des ouvrages beaucoup plus récents qu'il est inutile d'énumérer.

8 *APAW* 4, Berlin, 1929.

9 K. SETHE, O. FIRCHOW, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Berlin, 1957.

10 Pour une présentation de cette théorie et des réfutations auxquelles elle a donné lieu, voir I. GUERMEUR, *Les cultes d'Amon hors de Thèbes. Recherches de géographie religieuse*, *BEHE Sciences religieuses* 123, 2005, p. 1-4.

11 L. GABOLDE, *Le « grand château d'Amon » de Sésostris I^er^ à Karnak*, *MAIBL* 17, 1998, p. 143-158.

12 A. GARDINER, *Egyptian Grammar*[3], Londres, 1966, § 260, p. 191 ; et Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade : questions autour d'une cosmogonie », *AnEPHE V^e^ section* 114, 2007, p. 127-128.

tardives permette de qualifier ces dernières d'hermopolitaines ? Si Hermopolis fournit des témoignages de la XXX^e^ dynastie (stèle de Nectanébo I^er^), du début de l'époque ptolémaïque (tombeau de Pétosiris) sur la présence de l'Ogdoade dans cette cité, aucun de ceux-ci ne reflète leur théologie telle qu'on la connaît à Thèbes, de manière allusive dès la Troisième Période Intermédiaire, de manière plus claire de la XXV^e^ à la fin des dynasties indigènes, et d'une façon explicitée par des textes bien plus développés à l'époque ptolémaïque. De son origine hermopolitaine, l'Ogdoade conservera des spécificités, mais elles seront habilement intégrées à « l'histoire » de ces divinités qui est une création des hiérogrammates thébains. Preuve en est que les membres de l'Ogdoade ne naissent pas à Hermopolis mais à Louqsor. On pourrait parler d'une *captatio* par ces savants de Thèbes et d'une création tardive d'un mythe de l'Ogdoade inexistant auparavant [13]. Si l'on veut absolument qualifier l'Ogdoade d'une épithète de type géographique, la plus acceptable serait sans doute composée [14] : l'Ogdoade hermopolito-thébaine, le premier adjectif se référant à ses origines, le second au centre religieux où elle a acquis une identité et une indépendance effectives [15].

Le deuxième point qu'il convient de discuter est la date présumée de l'apparition de l'Ogdoade dans la littérature religieuse. Je ne peux guère m'étendre ici [16], mais simplement présenter les éléments fondamentaux. Rien dans la mention toujours citée de Noun et Naunet associés à un Amon et une Amaunet, mais aussi à Atoum avec les Routy, et à Chou et Tefnout, d'un passage des *Textes des pyramides* (*Pyr*. 301, § 446-447) n'autorise à parler de l'Ogdoade dans ce corpus [17]. Il faudrait admettre une fois pour toutes que la seule convergence des noms ne suffit pas à établir l'identité d'êtres divins à près de deux mille ans d'écart ; et aussi que la religion égyptienne, même si elle se développe selon un *continuum* incontestable depuis ses origines, est en même temps l'objet d'une évolution permanente. Par ailleurs, un passage des *Textes des sarcophages* dans le « Livre de Chou » (*CT,* § 75-80, et principalement *CT* II, 1-17, § 76) évoque le moment de « la Première Fois » quand Atoum inerte dans le Noun s'anime et crée seul, selon sa volonté, par le biais de la masturbation et du crachat, associés au pouvoir de sa parole, le premier couple fraternel, Chou et Tefnout, établissant la différenciation, principe de toute existence. Le Noun préexistant y est défini sous quatre formes, Noun, Hehou, Kekou et Tenemou, se référant à la masse originelle, indifférenciée, informe, illimitée et obscure. Les

13 M. Gabolde (« L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p. 251-253) a, lui aussi, contesté cette appellation d'hermopolitaine qui est trompeuse mais qui continue d'être employée sans aucune précaution et sans aucune hésitation.

14 Ailleurs, je l'ai aussi qualifiée d'Ogdoade dite hermopolitaine, ce qui est peut-être moins explicite.

15 Je ne souscris pas à la position de S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 51-54, selon lesquels nous ne possédons que des témoignages thébains ou fayoumiques sur le mythe cosmogonique qui intègre l'Ogdoade, ce qui n'empêcherait pas que son origine soit hermopolitaine. J. Yoyotte a d'ailleurs nuancé plus tard ce point de vue : *AnEPHE V^e^ section* 76, 1968-1969, p. 112. Toutes les occurrences concordent dans la documentation des temples ou des papyrus pour mettre Thèbes au centre de cette création.

16 Voir *AnEPHE V^e^ section* 114, 2007, p. 130.

17 Pour une conclusion similaire, voir S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 28, aussi bien pour les *Textes des pyramides* que pour les *Textes des sarcophages*.

trois premiers noms se retrouveront à partir de la XXVI[e] dynastie [18] seulement, à tout le moins dans la documentation qui nous est parvenue, comme désignation de trois membres masculins de l'Ogdoade, accompagnés de leur contrepartie féminine, Tenemou ayant lui disparu. Est-ce une preuve suffisante pour énoncer, comme le font la plupart des auteurs que nous avons là un des plus anciens témoignages de l'existence de l'Ogdoade ? En fait, les trois entités, Noun, Hehou et Kekou jouent un rôle non négligeable dans la littérature funéraire ultérieure [19], dans les compositions royales du Nouvel Empire, la dernière heure de l'Amdouat et du Livre de la Nuit particulièrement [20], en relation avec la renaissance quotidienne du soleil à l'aube. Elles ont donc traversé l'histoire des textes funéraires, chargées de nouvelles fonctions qui ne sont nullement présentes dans les *Textes des sarcophages*. Que ces mêmes noms associés au monde illimité d'avant la création, mais pérenne, aient pu être réutilisés par des hiérogrammates pour nommer des entités auxquelles ils étaient soucieux de donner une identité au sein d'une Ogdoade encore indifférenciée, paraît tout à fait logique. Mais on ne peut, *a contrario*, dans une démarche arbitrairement et faussement symétrique reconnaître les membres de l'Ogdoade dans les quatre formes du Noun énoncées dans les *Textes des sarcophages*.

Il faut ajouter que dans ce même passage, Chou, nouvellement créé, a pour fonction essentielle de soutenir le ciel. Pour ce faire, il est aidé par un autre groupe de huit entités qualifiées de *heh*, qui sont les soutiens ou les étais du ciel et qui, en tant que tels, voient leur nom déterminé par un homme agenouillé, dressant les bras, tout comme dans les verbes *twꜣ* ou *ꜣḫ*, utilisés à propos du soulèvement du ciel. Ces huit *heh*, également présents dans le « Livre de la Vache du ciel » [21], portent d'ailleurs des noms qui n'ont aucun rapport avec ceux des membres de la future Ogdoade. Leur fonction est très strictement définie : soutenir le ciel ; ils n'ont rien à faire avec le Noun où s'est animé le démiurge. Il se trouve que l'on est en présence d'une presque homonymie entre leur nom *heh* et celui de *Hehou*, autre désignation du Noun, repris plus tard pour désigner d'autres formes divines. Cette proximité a suffi pour que s'établisse une confusion qui semble, malheureusement, indéracinable dans la littérature égyptologique entre les huit *heh* et *Hehou*, même si les uns ont affaire avec le ciel et l'autre avec le monde informel du Noun et celui de la douat. D'où la notion équivoque, et régulièrement répétée, que ce passage parle à double titre de l'Ogdoade, sous les espèces de quatre formes du Noun et de huit étais du

18 La plus ancienne attestation est celle de la tombe de Benaty dans l'oasis de Baharia datable d'Apriès / Amasis : Fr. COLIN, Fr. LABRIQUE, « *Semenekh oudjat à Baḥariya* », dans Fr. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'antiquité*, *BdE* 135, 2002, p. 49-50 et fig. 3. Suit immédiatement une représentation des membres de l'Ogdoade avec leur désignation nominale sur un naos au nom d'Amasis, dédié à l'Osiris de Mefky dans le delta occidental : Louvre D 29 ; voir A. PIANKOFF, « Le naos D 29 du musée du Louvre », *RdE* 1, 1933, p. 161-179 et pl. VIII.

19 Pour le *Livre des morts*, on verra en particulier le chapitre 175, lorsqu'à la fin du monde, seul subsistera Atoum sous forme de serpent avec Osiris, dans le Noun et Hehou.

20 Cf. Chr. ZIVIE-COCHE, *AnEPHE V[e] section* 114, 2007, p. 131. Voir aussi G. ROULIN, *Le livre de la nuit, une composition égyptienne de l'au-delà* I, *OBO* 147, 1996, p. 340-352.

21 E. HORNUNG, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh. Eine Ätiologie des Unvollkommenen*, *OBO* 46, 1982, p. 42-43.

ciel, les premières étant confondues avec les seconds selon une opération particulièrement acrobatique, alors même que l'Ogdoade n'y est pas mentionnée [22].

Cette dernière n'apparaît pas avant la XVIII^e^ dynastie, dans l'inscription dédicatoire d'Hatchepsout au Spéos Artémidos, dans un cadre qui est bien hermopolitain [23]. Suit une série d'occurrences provenant d'Achmounein même ou à mettre en relation directement avec cette cité et, parallèlement, d'autres attestations issues d'autres centres religieux, Thèbes déjà. Pour la première, on citera la stèle du sculpteur Hatiay, créateur d'images divines, déposée à Abydos, à la fin du Nouvel Empire, qui énumère une série de temples de Moyenne et de Haute Égypte où il avait le privilège de « voir les dieux » parmi lesquels l'Ogdoade de Khemenou [24] ; l'inscription de Merenptah sur le pylône du temple d'Amon à Hermopolis [25] qui associe l'Ogdoade à Thot dans la louange du roi ; l'évocation d'une grande offrande et d'un sacrifice carné en l'honneur de Thot et de « l'Ogdoade qui est dans la maison de l'Ogdoade », effectués par Piankhi lorsqu'il arrive à Hermopolis dans sa remontée triomphale vers le nord de l'Égypte [26] ; la mention de l'Ogdoade sur une stèle de Nectanébo I^er^ découverte à Achmounein : elle relate les travaux de réfection effectués à plusieurs moments de son règne, dont la construction d'un temple à Ouseret-Nehemetaouayt, qui servit aussi de « reposoir de l'Ogdoade lors de la Première Fois », *ḫnw pw nw Ḫmnyw m sp tpy*, où le groupe bénéficia d'offrandes [27]. Pétosiris, *lesônis* du temple de Thot d'Hermopolis au début de l'époque lagide, évergète de sa ville, était « prophète de l'Ogdoade », mais néanmoins ne mentionne jamais ces divinités qui ne semblent pas avoir bénéficié des grands travaux qu'il effectua en faveur des temples de la cité, à moins qu'il ne faille chercher du côté de cet endroit qui conservait la coquille de l'œuf primordial dont étaient issus tous les êtres divins et humains à l'origine du monde [28]. Nous sommes à la fin des dynasties indigènes et tous les témoignages directement attachés à Hermopolis ne nous livrent aucune image des membres de l'Ogdoade [29], ni aucune désignation propre

22 Il serait inutile de relever les innombrables confusions et contradictions sur ce sujet. Pourtant, un article fort clair a paru, il y a quelques années, sous la plume de W. Barta (« Die Bedeutung der Personnifikation Huh im Unterschied zu den Personifikationen Hah und Nun », *GM* 127, 1992, p. 7-12) qui faisait une excellente mise au point sur la question. Puisqu'elle ne semble pas avoir eu d'effets sensibles, il m'a paru nécessaire de revenir encore une fois sur ce problème. En effet, l'imbroglio soigneusement entretenu a pour conséquence pernicieuse de décréter l'existence de l'Ogdoade dès le Moyen Empire, voire dès l'Ancien Empire, et sa présence dans les livres funéraires du Nouvel Empire sous une forme tronquée.

23 A. GARDINER, « Davies'copy of the Great Speos Artemidos Inscription », *JEA* 32, 1946, p. 43-56 ; *Urk*. IV, 389, 3, pour la mention de l'Ogdoade.

24 Leyde V 1 : K*RI* VII, 26-29 ; voir H. WILLEMS, « The One and the Many in Stela Leiden V1 », *CdE* 73, 1998, p. 231-243, où l'on trouvera la bibliographie antérieure et une réflexion sur le contenu religieux du texte.

25 K*RI* IV, 27-30.

26 N. GRIMAL, *La stèle triomphale de Pi(ʿankh)y au Musée du Caire JE 48862 et 47086-47089*, *MIFAO* 105, 1981, p. 22-22* et pl. VIII, l. 59-60.

27 Caire JE 72130 : G. ROEDER, « Zwei hieroglyphische Inschriften aus Hermopolis », *ASAE* 52, 1954, p. 375-421 et pl. VII-XIII.

28 G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris* II, Le Caire, 1923, *passim* et inscription autobiographique n° 81, p. 53-59.

29 Une stèle fragmentaire d'époque tardive, provenant sans doute de Touna el-Gebel, représente une série de huit ibis, où l'on a voulu voir une représentation de l'Ogdoade, ce que rien ne vient étayer, le rapprochement entre Thot et les

qui les distinguerait les uns des autres ou par couples ; ils sont indifférenciés et anonymes. Les textes les plus loquaces et les plus significatifs font allusion à leur présence sur le tertre haut, dans l'Île de l'embrasement au moment de la naissance de Rê, lors de la Première Fois. Ils se rattachent donc, dans le cadre hermopolitain, au thème bien connu et bien attesté de l'apparition du soleil à Khemenou où se déroula également un dur combat entre Rê et ses adversaires.

En parallèle, l'Ogdoade est mentionnée dans différents hymnes du Nouvel Empire [30] d'origine thébaine et reproduits ultérieurement au temple d'Hibis, pour certains d'entre eux. Par ailleurs, plusieurs attestations montrent qu'elle est présente sur la rive gauche thébaine dès l'extrême fin du Nouvel Empire. Enfin, l'Ogdoade est représentée à partir de la XXVI^{e} dynastie sous l'apparence de quatre couples d'entités qui, chacune, sont dotées d'un nom propre.

Une des plus anciennes mentions de l'Ogdoade, s'il s'agit bien d'elle, se trouve dans un passage à caractère mythologique du papyrus médical Londres, daté du début de la XVIII^{e} dynastie [31]. Dans une conjuration contre une maladie, on invoque un groupe de huit dieux, tous masculins, sortant du Noun, « sans vêtements et sans cheveux », et chacun pourvu d'un nom. Si les premiers théonymes semblent s'apparenter à ceux que l'on retrouvera ultérieurement à partir de la XXVI^{e} dynastie, quoique avec des graphies différentes, les suivants, dont la lecture reste d'ailleurs incertaine [32], ne ressemblent en rien à ceux que l'on connaît plus tard. Cette occurrence, fort ancienne par rapport au matériel saïte et postérieur, est sans parallèle. Les dieux au nombre de huit qui émergent du Noun font effectivement penser à l'Ogdoade. Ils sont, d'après leur description, anthropomorphes : les termes employés s'appliquent à des formes humaines et non pas animales ou mixtes. Ils sont différenciés par leurs noms, certains semblant qualifier des serpents. Leur description et leur nomination ne sont guère conformes aux exemples plus tardifs. En particulier, leur nudité et leur absence de cheveux peuvent faire songer à une représentation d'enfants, ce qu'ils ne sont pas dans leur iconographie ultérieure [33]. Faut-il y voir une première tentative sans postérité pour différencier les membres de l'Ogdoade ? Nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour répondre à cette question.

Plus tard, dans le papyrus magique Harris, ramesside et d'origine thébaine, il est fait plusieurs allusions à l'Ogdoade dont je retiendrai celle qui achève la section I de ce texte [34]. On y lit, à la fin de la conjuration contre une série d'animaux dangereux, une prescription technique

---

ibis n'étant nullement suffisant pour faire de ceux-ci une image des Huit ; cf. L. KEIMER, « Ein Stelen-Fragment aus Tuna », *MDAIK* 2, 1931-1932, p. 139-140 et pl. 34.

30 Ne pouvant traiter ici exhaustivement de la question de l'Ogdoade avant l'époque ptolémaïque, je ne présente que les éléments qui me paraissent les plus démonstratifs. Il est évident qu'il ne faut pas oublier les mentions de l'Ogdoade dans le Papyrus Leyde I 350 ainsi que dans d'autres textes hymniques.

31 P.BM EA 10059, XIV, 13-XV, 3 : Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* VII, 1999, p. 81 et pl. 39-40 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *AnEphe V^{e} section* 115, 2008, p. 73.

32 Chr. LEITZ, *op. cit.* et *LGG* 7, 458b ; 6, 328a ; 6, col. 320a et 7, 194c ; 5, 943a, pour les noms problématiques des quatre derniers personnages.

33 Dans de rares cas, à partir de l'époque saïte, on constate l'existence de quelques représentations des membres de l'Ogdoade nus ; cf. *infra*, p. 175 et 216.

34 P.BM 10042, Section I, VI, 4-8 : Chr. LEITZ, *HPBM* VII, p. 38-39 et pl. 17 ; voir aussi section G : *ibid.*, p. 35 ; section K : *ibid.*, p. 39-40 et pl. 17-18.

sur la façon d'agir du spécialiste. La formule doit être récitée « <sur> une image d'Amon, avec quatre têtes <sur> un seul cou, dessinée sur le sol, un crocodile sous ses pieds, et l'Ogdoade <sur> sa droite et sa gauche qui l'adore ». Le texte ne nous dit rien de la forme de ces huit personnages et n'est accompagné d'aucune vignette, mais la description coïncide parfaitement avec une image connue plus tardivement sur des hypocéphales et au revers de stèles d'Horus sur les crocodiles [35] ou encore sur des statues prophylactiques : Amon à quatre têtes de bélier sur un seul cou est entouré, soit de huit cynocéphales, soit de quatre personnages masculins à têtes de grenouilles et de quatre féminins à têtes de serpents qui constituent l'Ogdoade, accompagnés par leurs noms propres dans un certain nombre d'exemples [36] ; dans l'un et l'autre cas, ils sont en adoration devant le dieu quadricéphale. Il est clair que le texte du papyrus Harris renvoie à une figure sans doute bien connue des Égyptiens puisque la forme de l'Ogdoade n'est pas spécifiée. Les représentations nettement plus récentes présentent l'alternance cynocéphales / humains à têtes animales. Par ailleurs, au Nouvel Empire, on relève le thème iconographique, et textuel, des cynocéphales adorant le dieu solaire à son lever, en nombre variable, mais assez fréquemment par groupes de huit [37]. Il est donc vraisemblable que cette évocation du Nouvel Empire fasse allusion à une conception simiesque de l'Ogdoade comme adorateurs du soleil renaissant, même si on ne trouve pas pour cette époque une image de huit babouins qualifiés du nom de Khemenyou. Cette iconographie sera utilisée dans quelques exemples de l'époque tardive, outre la statue prophylactique déjà mentionnée, mais est rare. Une des images de la tombe de Benaty à Baharia présente les membres de l'Ogdoade sous forme de babouins, à côté d'une autre sous l'apparence humaine avec têtes animales [38]. Enfin, à Hibis, les formes purement animales et mixtes sont utilisées concurremment [39]. Cet ensemble d'indices invite à penser qu'au Nouvel Empire les Égyptiens concevaient l'Ogdoade comme une troupe de babouins adorant le soleil à son lever, et cela probablement aussi bien à Hermopolis qu'à Thèbes, ou ailleurs. Ce rôle subsistera de manière diffuse aux époques ultérieures, comme en témoignent et l'iconographie et les textes [40].

Revenons à la fin du Nouvel Empire à Thèbes. Dans l'*incipit* de quelques lettres datées de l'ère de la renaissance, à la charnière de la fin du Nouvel Empire et du début de la Troisième Période Intermédiaire, parmi les dieux mentionnés, figure l'Ogdoade « qui repose dans la butte

35 Voir H. STERNBERG EL-HOTABI, *Untersuchungen zur Überlieferungsgeschichte der Horusstelen*, *ÄgAbh* 62, 1999.

36 Plusieurs statues prophylactiques datant de la fin du IV^e^ siècle avant notre ère : L. KAKOSY, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, *CGT* IX, 1999, p. 51, 83 et 135 et pl. V, XX et XXXIX.

37 Voir Ph. DERCHAIN, « L'adoration du Soleil levant dans le temple de Psammétique I^er^ à El Kab », *CdE* 37, 1962, p 257-271. Huit babouins dans la *ouba* d'Amon sont également évoqués sur une statue d'Amenmès, datant de la XX^e^ dynastie, Caire JE 87194 : K*RI* V, 415-416, ainsi que dans une lettre parmi d'autres dieux thébains : p.Bologne 1094, 11, 2 : R. CAMINOS, *Late Egyptian Miscellanies*, Londres, 1954, p. 28-29.

38 Fr. COLIN, Fr. LABRIQUE, dans Fr. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes*, fig. 3.

39 Sous forme de babouins prononçant un hymne en faveur d'Amon-Rê dans la salle M : *Hibis* III, pl. 36-37 ; sous forme humaine à tête animale dans la cella, pl. 3 (divinités d'Hérakléopolis) et pl. 4 (divinités d'Hermopolis), ainsi que lorsqu'ils récitent un hymne en faveur d'Amon-Rê, pl. 33, ou qu'ils sont représentés dans deux scènes rituelles, pl. 21.

40 Voir *infra*, p. 187 et 192, pour le rôle de l'Ogdoade adorant le soleil dans les textes ptolémaïques.

(*dhnt*) de Khefethernebes », en compagnie de dieux thébains et peut-être d'Amon de Djémê (?) [41]. Ainsi, dès la fin du Nouvel Empire, l'Ogdoade est-elle installée sur un tertre de la rive gauche, pour y « reposer », ce qui est une allusion claire à des dieux morts. Une autre lettre du même corpus évoque le culte décadaire rendu par Aménopé pour « les grands *ba* vivants qui reposent dans la place d'Amon de Khenem-neheh qui est dans la place d'apparition de la décade » [42] ; c'est là la première mention du culte rendu par Amon de Louqsor aux dieux qui ne se nomment pas encore l'Ogdoade, sur la rive gauche. Quant au tertre, il est sans doute à identifier avec la butte de Djémê, mentionnée de manière très explicite dans des textes de restauration de Taharqa à la XXV^e^ dynastie [43]. Cette implantation de l'Ogdoade comme groupe de dieux primordiaux ou encore de grands *baou* est confirmée par des mentions plus récentes, particulièrement les textes de réfection d'Akoris sur les colonnes au nom de Thoutmosis III du petit temple de Medinet Habou [44], qui donnent une première version succincte de la théologie de l'Ogdoade.

Pourtant, c'est ailleurs qu'il faut rechercher les plus anciennes images de l'Ogdoade dans leur iconographie bien connue d'hommes à tête de grenouille et de femmes à tête de serpent. J'ai déjà cité ce qui est la plus ancienne représentation répertoriée, dans une tombe de Baharia, sous le règne d'Apriès ou d'Amasis. Ce dernier fit graver sur un naos monolithe consacré à l'Osiris de Mefky [45], une théorie de dieux dont ceux de l'Ogdoade. On a déjà évoqué les figures du temple d'Hibis [46]. Plus tard, l'Ogdoade apparaît sur un naos fragmentaire érigé à Bubastis par Nectanébo II [47]. Le « monument de Somtoutefnakht », appui dorsal d'une statue et non pas stèle, utilise avec habileté les huit personnages mixtes de cette troupe dans une inscription cryptographique monumentale pour écrire sous forme de rébus le nom de Nenynesout, Hérakléopolis, d'où provient sans doute cette pièce retrouvée à Pompéi [48]. Enfin, ces entités sont présentes sur plusieurs cercueils de l'époque ptolémaïque, d'origines diverses, qui reprennent des scènes des livres funéraires royaux [49]. On citera particulièrement des sarcophages d'animaux sacrés : le

41 J. ČERNY, *Late Ramesside Letters*, *BiÆg* 9, 1939, p. 29, 31, 44. L'identification du toponyme Djémê dans ce passage est sujette à discussion, mais je ne peux m'y étendre ici.

42 *Ibid*., p. 66. Pour le culte décadaire qui sera l'apanage d'Aménopé, voir M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse et la fête du début de la décade », *RdE* 25, 1973, p. 120-135 ; 31, 1979, p. 36-65.

43 J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e^ dynastie dite éthiopienne*, *BdE* 36, 1965, p. 154 et 346-347. D'autres restaurations avaient déjà été effectuées antérieurement sous Pinedjem : K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* I, *Die 21. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 18-19.

44 Cl. TRAUNECKER, *La chapelle d'Achôris à Karnak* II, Paris, 1981, p. 104-120.

45 *Supra*, p. 168 et n. 18.

46 *Supra*, p. 173, n. 39.

47 N. SPENCER, *A Naos of Nekhthorheb from Bubastis*, *BM Research Publications* 156, 2006, p. 78-79.

48 O. PERDU, « Le monument de Samtoutefnakht à Naples », *RdE* 36, 1985, p. 89-92.

49 Pour une liste plus développée, voir Chr. ZIVIE-COCHE, *AnEPHE V^e^ section* 114, 2007, p. 52-53. Cf. la publication récente de C. Manassa (*The Late Egyptian Underworld Sarcophagi und Related Texts from the Nectanebide Period*, *ÄAT* 72/1, 2007, p. 157-159) où l'auteur évoque ce qu'elle appelle l'« Amduat Cosmogony » : « C'est Tatenen, le taureau des taureaux, dont le plaisir est grand, celui qui a fait l'Ogdoade dans la paume de ses mains ; il renouvelle les naissances en tant qu'Atoum, c'est Rê qui se transforme en Ptah » ; *ibid*., p. 176-177, 189-191, 370-371, 374-375. Mais elle adopte l'opinion de ses prédécesseurs selon laquelle, même lorsqu'on est en présence des seuls Noun et

couvercle d'un sarcophage d'un bélier de Mendès [50] et les sarcophages de deux taureaux de Chedenou [51]. Contrairement à de nombreuses autres figures divines, il ne semble pas que ces dieux aient été représentés dans la statuaire de bronze, cependant abondante à cette époque, ou sous forme d'amulettes en faïence [52]. Comme pièce en ronde bosse, on ne peut que mentionner une petite figure accroupie, anthropomorphe à tête de grenouille, en serpentine, qui porte le nom de Kekou [53]. Et encore, faut-il demeurer prudent : isolée, rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit bien du Kekou membre de l'Ogdoade. Une figure du même nom est connue dans l'Amdouat [54], et se retrouve sur quelques sarcophages tardifs ; et si elle renvoie à la même notion d'obscurité, elle n'est pas pour autant, nécessairement, une pièce détachée de l'ensemble des huit dieux.

On notera que l'iconographie des dieux dans tous les exemples allant de la XXVI^{e} dynastie à l'époque ptolémaïque, pour les documents non royaux, est stable : les individus sont des hommes à têtes de grenouilles et des femmes à têtes de serpents, le plus souvent classiquement habillés, et dans un cas nus ; dans deux autres, les mâles ne portent qu'une ceinture. Trois exemples figurent les pieds des personnages affublés de têtes de canidés en guise d'orteils [55]. On ne rencontre qu'une seule occurrence où les figures soient purement anthropomorphes, à l'époque ptolémaïque, sur un sarcophage de particulier [56]. Lorsque fut créée une image propre à ces dieux, celle qui semble s'être imposée mêle la forme humaine aux têtes de batraciens et d'ophidiens. Cette tradition sera largement conservée durant l'époque ptolémaïque sur les parois de temples, les textes confirmant l'image [57], mais une représentation purement anthro-pomorphe les supplante, à tout le moins dans la région thébaine.

Étant donné l'éparpillement géographique des sources, il est extrêmement difficile de supposer qu'existait un lieu spécifique qui permettrait de justifier la création de cette icono-

Naunet, Hehou et Hehet, il s'agit des entités propres de l'Ogdoade qui, par ailleurs, selon elle, existent dès les premiers textes religieux que nous connaissons. Ces versions tardives reprennent la tradition du Nouvel Empire où l'on trouve ces quatre personnages au sortir de la douat au moment de la renaissance du soleil à l'aube, à l'exception de cette « cosmogonie de l'Amdouat » qui est bien à mettre en relation avec ce que les textes ptolémaïques disent de la naissance de l'Ogdoade.

50 CGC 29972 : A. MARIETTE, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1881, pl. 46.

51 Caire JE 86721 et 86723, inédits. D. Mendel en prépare la publication : « Die Stiersärge von Abu Yâsin », dans *Tenth International Congress of Egyptologists, Abstracts of Papers*, Rhodes, 2008, p. 162-163.

52 Je ne prétends nullement avoir mené une recherche exhaustive sur ce point. Néanmoins, il est révélateur que les catalogues de grandes collections muséales ou privées ne possèdent pas de tels artefacts : voir ainsi G. DARESSY, *Statues de divinités*, *CGC*, 2 vol., 1905-1906 ; ou encore l'étude plus générale de G. ROEDER, *Ägyptische Bronzefiguren*, Berlin, 1956.

53 Londres UC 30154 : R. GILLAM, « A statuette of the God Kek at University College London », *JEA* 67, 1981, p. 185-187 et pl. XXII.

54 E. HORNUNG, *Texte zum Amduat*, *ÆgHelv* 14, 1992, p. 405, n° 344, p. 639, n° 613.

55 On retrouve cette particularité sur des images de Thot ou de certains dieux panthées, qui renvoie aux *baou* d'Hermopolis ou d'Héliopolis. On songe aussi dans le cas de l'Ogdoade au passage de l'hymne de Leyde I 350, IV 2-3, qui explique que les membres de l'Ogdoade sont les orteils d'Amon-Rê : J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, *OMRO* 28, 1947, p. 68 et pl. IV. Sur les canidés qui chaussent les divinités, voir J. QUAEGEBEUR, « Les pantoufles du dieu Thot », dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia Atti* I, Turin, 1992, p. 521-527.

56 Sarcophage d'Horoudja trouvé à Athribis : G. GOMAA, S. EL-HAGAZI, *Die Neuertdeckte Nekropole von Athribis*, *ÄAT* 48, 2001, p. 68-74.

57 Cf. *infra*, p. 187-188.

graphie par une particularité locale. On a souvent suggéré que batraciens et ophidiens sont les représentants par excellence du monde originel, humide et fangeux, domaine qui correspond effectivement bien à ce groupe qui se manifeste dans les temps primordiaux. On pourrait même ajouter, en rappelant leur origine lointaine à Achmounein qu'ils seraient les habitants privilégiés du grand lac, *š ʿ ɔ / šɔʿ*, d'Hermopolis, bien que les textes ne viennent pas corroborer cette assertion. Mais cela serait tout aussi vrai du lac du Fayoum où, d'ailleurs, ils tiennent une place importante, comme le montre le « Livre du Fayoum ». Par ailleurs, la grenouille n'est pas toujours associée à la masculinité : la déesse Heket qui préside aux naissances le prouve. De même, les ophidiens se partagent entre mâles, à l'instar de Kematef ou d'Irta, et de tant d'autres serpents originels ou dangereux, et femelles : ainsi Renenoutet ou toutes les déesses uraeus. Ce type d'explication me paraît donc insuffisant. Les batraciens ont des capacités de reproduction remarquables que les Égyptiens connaissaient bien [58]. Au point que le seul signe hiéroglyphique de la grenouille, sert à écrire par rébus la formule *wḥm ʿnḫ*, « le renouvellement perpétuel de la vie », au Nouvel Empire déjà. Pour ces dieux mâles des commencements, c'est là une vertu majeure que de pouvoir procréer, une fois la différenciation sexuelle affirmée [59], car seul le démiurge est tout à la fois masculin et féminin. Quant au cobra, il sert depuis longtemps de déterminatif au terme *nṯrt*, ou de signe-mot pour écrire ce vocable. Aussi les divinités féminines à têtes de serpents ne représenteraient-elles pas la nature même du « genre féminin » ? La figuration quadruple des hommes grenouilles et des femmes serpents traduit en image la différence sexuelle nécessaire à la reproduction et donc à la vie même. Sous une autre forme, les Égyptiens ont signifié la même idée dans les textes qui réunissent les quatre mâles de l'Ogdoade en un seul taureau et les quatre femelles en une seule vache [60], le premier fécondant la seconde. C'est toujours la puissance génésique qui est glorifiée. Si ces entités divines mixtes sont bien des figures métonymiques du commencement du monde, ce n'est pas tant – ou du moins pas seulement – en référence à son aspect encore informe qu'à la capacité de cette première troupe divine de produire la vie. Divers textes de l'époque ptolémaïque le confirment : ainsi plusieurs occurrences d'Edfou, où les capacités sexuelles de ces dieux sont largement soulignées [61]. Cette image traduit donc bien autre chose que celle plus ancienne, hypothétique mais probable cependant, des babouins adorant Rê. Sa création est le signe d'un changement profond dans la fonction dévolue à l'Ogdoade, même si le substrat premier n'est pas totalement oublié et réapparaît occasionnellement.

Un autre aspect de ce groupe a été entrevu dans les lettres de la fin de l'époque ramesside, et confirmé par des textes thébains ultérieurs. L'Ogdoade repose dans une butte sur la rive gauche à Thèbes, dans le domaine des morts. Le thème devient prégnant à la période ptolémaïque : les Huit, après avoir atteint le terme de leur existence, sont enterrés dans la butte de Djémê. Or, une autre tradition, à rapprocher de celle-ci, existait à Héliopolis dès l'époque saïte, et peut-être

58 P. VERNUS, J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 244-247.

59 Cf. la représentation d'un couple de grenouilles copulant : M. GABOLDE, « Notes sur un "scarabée" de cœur conservé au musée de Roanne », *BCLE* 2, 1988, p. 13-20.

60 Pour de telles occurrences dans les textes thébains ptolémaïques, voir *infra*, p. 185 et 202.

61 Dans des scènes d'offrande du lotus : *Edfou* IV, 139, 11-141, 11 ; V, 84, 12-86, 14.

avant, comme le montre sans ambiguïté un passage du papyrus mythologique du delta dans la section consacrée à cette ville [62]. Les reliques d'Atoum-Rê qui se rend de Xoïs à Kher-Aha sont présentées « aux Huit (à l'entrée) du sanctuaire Benben qui est la crypte d'Héliopolis ». Les Huit interviennent également sur les falaises de Kher-Aha où ils recueillent sur leurs bras l'œil droit d'Atoum devenu vieux et au corps de singe. Le texte ajoute qu'« on les appelle Hehou et Hehet ». On assiste là au rapprochement de l'Ogdoade, dont un des couples se nomme Hehou et Hehet, et des entités distinctes Hehou et Hehet qui président à la naissance du soleil dans le Livre de la Nuit. Tout comme si dans cette version, Hehou et Hehet subsumaient la totalité de l'Ogdoade dans leur rôle auprès du soleil, ici de l'œil. Les Huit sont à la fois chargés de garder une caverne abritant des reliques divines et d'accueillir l'œil, autrement dit le soleil. En quelque sorte, deux éléments distincts s'entrecroisent : d'une part les Huit, dieux primordiaux, gardiens d'une caverne sépulcrale, de l'autre les entités présentes au moment de la renaissance solaire. Quoi qu'il en soit, une tradition est bien installée d'une présence de l'Ogdoade dans la région héliopolitaine à l'époque saïte. On en retrouvera la trace dans les textes thébains, preuve que les hiérogrammates ont véritablement construit une mythologie et une théologie en ajustant subtilement des éléments apparemment disparates et en les reliant par un fil conducteur qui sera celui du voyage de l'Ogdoade portée par le courant du Nil ou le remontant.

J'ai déjà évoqué les désignations de telle ou telle de ces entités qui désormais sont pourvues de noms individuels. Ceux des déesses sont un simple décalque des théonymes des dieux, pourvus d'une désinence féminine. Ce qui montre à l'évidence qu'on est en présence de quatre concepts déclinés sous les genres masculin et féminin. La liste comporte dans la grande majorité des cas Amon et Amaunet, Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket. Les trois derniers rappellent cette constellation qui caractérisait le Noun dès les *Textes des sarcophages* [63] ; Noun représentant l'informel préexistant au cosmos, Naunet pouvant en même temps évoquer le ciel inférieur. Hehou est une autre forme de cette masse de nature liquide où retourneront Atoum et Osiris à la fin des temps lorsque disparaîtra le cosmos [64]. Mais on l'a vu, Hehou et Hehet recouvrent une autre réalité, ce couple indépendant qui préside à la renaissance du soleil, réalité qui s'est sans doute superposée à l'autre dans un certain nombre de cas. Kekou et Keket sont l'obscurité primordiale avant le surgissement de la lumière. L'introduction d'une forme d'Amon, et de sa parèdre Amaunet, a dû s'opérer dans un contexte thébain, et n'a rien de surprenant étant donné la prégnance de ce dieu et les caractéristiques primordiales et démiurgiques qu'il revêt sous d'autres apparences également, comme celles de Kematef ou de Irta. À l'un ou l'autre de ces quatre couples s'en substituent parfois d'autres : Niou et Niout [65] qui ne sont pas une variante de Noun et Naunet, puisqu'ils peuvent apparaître ensemble dans une même série, et

62 D. MEEKS, *Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn 47. 218. 84*, *MIFAO* 125, 2006, p. 7, § 6 et p. 16-17, § 17 ; p. 55-57, 86-90 ; p. 183-185 ; p. 222-226 ; et pl. 2-3 et 7.

63 Voir *supra*, p. 169-170.

64 Notion déjà présente dans les *Textes des sarcophages*, § 1130 ; dans le *Livre des morts*, chap. 175, partiellement repris dans un hymne à Osiris du temple d'Opet : C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak* I, *BiÆg* 11, 1958, p. 112 ; voir aussi E. OTTO, « Zwei Paralleltexte zu TB 175 », *CdE* 37, 1962, p. 249-256.

65 *LGG* 3, 520a-521a.

dont l'étymologie demeure incertaine. Au temple d'Hibis, on rencontre les figures de Gereh et Gerehet, qui semblent être un doublon de Kekou et Keket, et dont on ne connaît pas d'autres attestations [66]. Plus tard seulement, dans les temples ptolémaïques, à Edfou et à Dendara, au Qasr el-Agoûz [67], mais aussi sur un lit funéraire d'époque romaine provenant de Thèbes [68], se manifestent Hemsou et Hemsout, « Celui / Celle qui est assis(e) », qu'on peut rapprocher de certaines désignations de l'Ogdoade tout entière, « les Fatigués » ou « les Inertes », *Nnyw* [69], « Ceux qui reposent », *Ḥtpyw* [70], autrement dit les dieux défunts. Il n'y a donc pas de liste canonique, d'ailleurs moins par la variabilité relative du contenu que par l'ordre qui demeure très fluctuant dans les différents documents de la XXVI[e] dynastie jusqu'à l'époque ptolémaïque, tant sur les monuments royaux (temple d'Hibis, différents naos) que sur les monuments privés (essentiellement des sarcophages). On constatera que dans les représentations pariétales des temples ptolémaïques, l'ordre des couples devient beaucoup plus stable.

Une autre évolution se dessine à partir de la fin du Nouvel Empire, et se développe à l'époque ptolémaïque, sur le plan des graphies de la désignation globale de l'Ogdoade. *Khemenyou* dans les attestations les plus anciennes, hiéroglyphiques, est écrit au moyen des huit traits, horizontaux ou verticaux, qui servent à noter le chiffre 8, accompagnés des désinences et déterminatifs indispensables. Le passage au hiératique a entraîné une confusion entre la graphie de quatre traits et du *s* ficelle, qui est dès lors employé dupliqué dans les inscriptions hiéroglyphiques pour transcrire *Ḫmnyw*. Mais surtout, les scribes de l'époque ptolémaïque vont développer des jeux graphiques par rébus. L'Ogdoade pourra s'écrire au moyen d'un enfant suivi d'un homme penché sur son bâton, le tout enserré dans un cartouche, autrement dit *ḫm* + *nny*, qui joue aussi bien sur les valeurs phonétiques que sur une pseudo-étymologie. De cette graphie qui renvoie au terme de *Ḫmnyw* il faut en distinguer une autre, qui n'est probablement pas défective comme on l'a parfois expliqué, mais qui est une épithète ou une épiclèse des Huit, les *Nnyw*, « les Inertes » [71]. On la rencontre, entre autres, dans le *Livre de parcourir l'éternité* à propos des quatre mâles de l'Ogdoade [72]. C'est la racine normalement utilisée pour qualifier « l'inertie » d'une divinité encore dans le Noun avant que sa volonté d'agir et de créer ne se soit manifestée ; au demeurant, le vocable *Nnyw* recouvre une série d'entités divines de l'au-delà beaucoup plus large que la seule Ogdoade. Néanmoins, on pourrait aussi expliquer cette graphie par une autre confusion issue du hiératique entre *s* et *n* [73], et il n'est pas exclu que les hiérogrammates aient habilement profité de cette ambiguïté. Dans quelques cas, le signe du babouin

66 *Hibis* III, pl. 21 et 33 ; *LGG* 7, 316c et 317b.

67 Cf. *LGG* 5, 151 a-b et 153 c ; voir *infra*, p. 215 à ce sujet.

68 W. NEEDLER, *An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period in the Royal Ontario Museum*, *OccPap* 6, Art and Archaeological Division, Royal Ontario Museum, University of Toronto, 1963, pl. 13.

69 *Infra*, p. 194.

70 *Infra*, p. 202.

71 *LGG* 4, 249b-250a.

72 Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, p. 54, III 13-14, et p. 156.

73 D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, *MRE* 9, 2003, p. 70, et *infra*, p. 194.

est utilisé pour écrire l'Ogdoade, le contexte ne laissant pas de doute sur la lecture à adopter [74]. On y retrouve donc la trace de la forme simiesque, que j'ai proposée comme première, des membres de l'Ogdoade. Le jeu d'écriture le plus subtil se manifeste, sans contexte, dans la création d'un nouveau signe : quatre serpents dont les queues se nouent au centre d'une croix et dont les têtes sont celles de béliers à cornes torsadées [75]. La lecture en est assurée par des parallèles explicites. Par dérivation, le signe a également servi à écrire le nom de la ville de Khemenou, Hermopolis, ou simplement le chiffre 8. L'explication proposée en a souvent été moins claire [76]. Les quatre serpents renvoient à la forme chthonienne des dieux primordiaux qui reposent dans leur butte : l'Ogdoade est enterrée auprès de Kematef, serpent lui aussi. Il ne s'agit pas du tout d'évoquer ici la composante féminine de l'Ogdoade, femmes à têtes de serpents, mais bien l'aspect corporel de toute la troupe dans leur place dernière. Une épithète courante de Kematef est celle de « père des pères », et en particulier de « père des pères de l'Ogdoade », ce qui peut s'écrire au moyen de quatre vipères superposées [77]. On est là dans un registre tout à fait comparable qui fait appel à un meta-texte théologique. L'autre évocation réside dans la présence de quatre têtes de béliers, qui renvoient à Amon à quatre têtes (de béliers) sur un seul cou, déjà évoqué dans le papyrus magique Harris. Or Amon, ancêtre des dieux sous sa forme de Kematef, créateur sous celle du serpent Irta, porteur de l'offrande décadaire sous celle d'Aménopé, participant à l'Ogdoade à travers le couple Amon / Amaunet, est évidemment très étroitement intriqué à la théologie de l'Ogdoade. Le signe composite reflète d'une manière extrêmement concise dans son image le travail intellectuel qu'ont opéré les hiérogrammates lorsqu'ils ont organisé la théologie de l'Ogdoade [78].

Du groupe indifférencié de huit entités divines, sans doute conçues sous forme de babouins, qui avait pris corps à Hermopolis à la XVIII^e^ dynastie, et qui avait pour charge d'adorer le soleil lors de son apparition matinale, on a abouti par des séries de déplacements, de modifications et d'enrichissements, à l'Ogdoade thébaine, dont l'origine n'est ni oubliée ni occultée, mais intégrée à une histoire complexe. C'est celle que l'on rencontre sur les parois des monuments thébains de l'époque ptolémaïque ou romaine.

74 Dans une inscription dédicatoire du II^e^ pylône à Karnak : *Urk*. VIII, n^o^ 142, p. 115, ainsi que plus anciennement à Hibis : *Hibis* III, pl. 33.

75 D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* 1, Hützel, 2007, p. 222.

76 Voir en particulier J. PARLEBAS, « Über das Zeichen  », *SAK* 4, 1976, p. 273-276.

77 Ainsi sur le propylône de Khonsou : P. CLERE, *La porte d'Évergète à Karnak* II, *MIFAO* 84, 1961, pl. 64 ; *Urk*. VIII, n^o^ 87b, p. 72, traduit de manière erronée comme l'Ogdoade par certains auteurs, à la suite de K. Sethe (*Amun*, § 84, p. 43), ce qui n'est pas autrement attesté et n'est pas satisfaisant dans le contexte.

78 Une autre graphie encore se rencontre, plus tardivement, par confusion entre *ḫnm* et *ḥmn*, dans les textes d'Esna, que je n'évoquerai pas davantage.

2. Les sources thébaines

2.1. Scènes rituelles dans les temples de Karnak [79]

Il faut remarquer, dès à présent, que toutes les scènes sont situées à un même emplacement dans les divers monuments quand l'Ogdoade est en face du roi. Il s'agit du registre supérieur, ou éventuellement celui juste en dessous, des portes : propylônes de Khonsou et de Montou dans l'embrasure des portes ; montants extérieurs pour le II[e] pylône et la porte du temple d'Opet ; scène supérieure au dessus du linteau de la porte sud de la salle centrale d'Opet [80]. La même disposition se retrouve d'ailleurs sur le pylône ptolémaïque du petit temple de Medinet Habou [81], et sur la porte de Domitien du même site [82] qui reprend un programme décoratif similaire, sur le propylône du temple de Deir Chelouit [83], vraisemblablement sur la porte détruite d'Antonin au Deir el-Roumi [84], et encore sur la porte inédite de Tibère à Médamoud [85], et sur un linteau dans le temple de Tôd [86]. Au temple d'Opet dans la salle nord et au temple de Khonsou, dans la chapelle de la barque, le cas de figure est tout à fait différent, puisque les Huit accompagnent une série d'autres dieux [87]. Dans le naos de Deir Chelouit [88], les deux scènes symétriques de libation et d'encensement à l'Ogdoade sont situées au registre supérieur, à proximité de la paroi du fond du naos ; ce registre est consacré aux divinités primordiales et à celles du monde de l'au-delà.

Pour ce qui est des propylônes, il s'agit du passage donnant accès au temenos du temple qui abrite un dieu particulier, accompagné de tous les parèdres qui participent à la théologie locale ou à des aspects spécifiques du rituel. Les programmes des propylônes apparaissent comme un résumé théologique hautement élaboré de ce qui est développé dans le temple. L'Ogdoade en tant que groupe primordial, associée à ce titre aussi bien à Amon (II[e] pylône), à Khonsou et Amon (propylône de Khonsou), qu'à Montou et Amon (propylône de Montou), ou encore à Osiris et Amon (Opet), en tant qu'ils sont présents dans leur fonction démiurgique, trouve sa place auprès de ces dieux, et à proximité des scènes centrales qui occupent les linteaux de ces portes. Cette présence est transposable à la porte du temple même comme à Opet, ou aux portes intérieures de l'édifice.

---

79 Ne pouvant traiter ici dans le détail de l'ensemble du matériel thébain, je me suis concentrée sur les textes des monuments de Karnak, sans m'interdire d'utiliser tel ou tel élément provenant d'un temple de la rive gauche ou du Palladium de Thèbes. Les différentes scènes présentant l'Ogdoade comme protagoniste dans une scène rituelle de ces monuments hors du périmètre de Karnak sont citées dans l'Annexe 2. Par ailleurs, les mentions de l'Ogdoade dans les scènes rituelles consacrées à une autre divinité sur les monuments de Karnak sont répertoriées dans l'Annexe 1.

80 La scène qui est à mettre en symétrique avec la présentation des quinze dieux associés aux jours de la lune croissante se retrouve dans la chapelle adossée du temple de Khonsou, sur une paroi intérieure de cet édifice : cf. *infra*, p. 182.

81 *Infra*, p. 214.

82 *Infra*, p. 214.

83 *Infra*, p. 215.

84 *Infra*, p. 215.

85 *Infra*, p. 216.

86 *Infra*, p. 216.

87 *Infra*, p. 182 et 181.

88 *Infra*, p. 215.

– *Propylône du temple de Khonsou*, décor au nom de Ptolémée III Évergète I^{er}
Porte d'Évergète, pl. 49 et 67 ; *Urk*. VIII, n^{o} 95, p. 80-81, et n^{o} 90, p. 75-76 ; **fig. 1-2**.
Deux scènes symétriques avec, de chaque côté, quatre membres de l'Ogdoade sur les montants ouest et est dans l'embrasure, côté nord, au dernier registre sous le plafond. Leur sont directement associées, les deux scènes symétriques situées juste en dessous, représentant Aménopé de Djémê et Khonsou-Chou.

– *Propylône du temple de Montou*, décor au nom de Ptolémée III Évergète I^{er}
S. AUFRERE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, *MIFAO* 117, 2000, n^{o} 22b, p. 359-366 ; *Urk*. VIII, n^{o} 35, p. 30 [89] ; **fig. 3**.
Une seule scène regroupe les huit entités de l'Ogdoade, sur le montant ouest dans l'embrasure de la porte, côté sud, registre supérieur. En symétrique, scène avec le très grand taureau vénérable qui réside à Médamoud.

– *II^{e} pylône*, décor au nom de Ptolémée VI Philométor
Urk. VIII, n^{o} 145, p. 117-118, et n^{o} 149, p. 119-120 ; **fig. 4-5**.
Deux scènes symétriques dans l'embrasure du pylône, deuxième registre sous le plafond, l'Ogdoade étant répartie de part et d'autre.

– *Temple d'Opet*, décor au nom de Ptolémée VIII Évergète II et Ptolémée XII Néos Dionysos
• Porte ouest du temple
Opet I, 26 et 27 ; **fig. 6-7**.
Deux scènes symétriques sur les montants de la porte ouest du temple, au registre supérieur. Il faut leur associer les quatre scènes gravées en dessous (Ptolémée XII).
• Porte entre la salle centrale et la salle sud
Opet I, 92-93.
Une scène sur le linteau de la porte conduisant de la salle centrale à la salle sud. En symétrique on trouve les divinités associées aux jours de la lune montante (Ptolémée VIII).
• Salle nord
Opet I, 118-121 ; **fig. 8-9**.
Représentation de l'Ogdoade dans la « scène de la résurrection d'Osiris », salle nord, paroi nord. Les huit dieux assistent à la scène de renaissance d'Osiris, répartis de part et d'autre du lit d'Osiris (Ptolémée VIII) [90].

89 Pour les textes du propylône de Montou cités dans cet article, on peut également se référer aux traductions de H. STERNBERG-EL HOTABI, *Der Propylon des Month-Tempels in Karnak-Nord. Zum Dekorationsprinzip des Tores. Übersetzung und Kommentierung der Urkunden VIII, Texte Nr. 1-Nr. 50*, *GOF* IV/25, 1993, dont certaines demanderaient à être discutées.

90 Il faut y ajouter une autre représentation de l'Ogdoade, similaire à celle-ci, dans une crypte à l'angle nord-est du soubassement du temple, qui est encore inédite ; pour ces cryptes et leur fonctionnement, voir Cl. TRAUNECKER, « Cryptes décorées, cryptes anépigraphes », dans *Hommages à François Daumas*, *OrMonsp* 3/2, 1986, p. 572-575 ; *id*., « Cryptes connues et inconnues des temples tardifs », *BSFE* 129, 1994, p. 40-43 ; *id*., « Dimensions réelles et dimensions imaginaires des dieux d'Égypte : Les statues secrètes du temple d'Opet à Karnak », *Ktèma* 29, 2004, p. 57-59.

– Temple de Khonsou

• Sanctuaire, restauration de Ptolémée VIII Évergète II

PM II^2, 236-237 ; L*D* IV, 28 b ; R. LEPSIUS, *Über die Götter der vier Elemente bei den Ägyptern*, Berlin, 1856, pl. II, V.

Deux scènes incomplètes sur une architrave, à l'ouest de l'entrée du sanctuaire : d'une part le roi devant Aménopé de Djémê, « le grand dieu, image vivante d'Harsiésis, héritier efficient de l'Ogdoade » et Opet, de l'autre faisant un encensement et une libation devant l'Ogdoade représentée de manière anthropomorphe, où l'on reconnaît encore Noun-Amon, Naunet-[…], Kekou et Keket.

• « Chapelle de la barque »

D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, p. 29-99 ; **fig. 10**.

Une scène sur le mur ouest de la salle, probablement datable de la toute fin de l'époque ptolémaïque ; les cartouches vides pouvant faire penser au règne de Cléopâtre VII, par comparaison à d'autres cas de figures similaires [91].

Elle contient ce que l'on appelle improprement et de manière abrégée la « cosmogonie de Khonsou ». L'Ogdoade accompagne Amon-Rê, Ptah-Tatenen et Hathor. En symétrique, sur la paroi est, Khonsou, Thot et Osiris en compagnie de différents groupes de divinités dont les sept Djaisou. Dans les deux cas, c'est Maât qui est offerte à l'ensemble des divinités.

• Chapelle adossée

Fr. LAROCHE, Cl. TRAUNECKER, « La chapelle adossée au temple de Khonsou », *Karnak* 6, 1980, p. 186-189, fig. 10 et pl. LI.

Représentation des membres de l'Ogdoade mêlés à d'autres divinités, sur la paroi intérieure ouest ; en très mauvais état de conservation et largement reconstituée ; en symétrique, les figures des quinze dieux associés aux quinze jours de la lune croissante. Date indéterminée entre la XXX^e dynastie et l'époque ptolémaïque [92].

Les textes du propylône du temple de Khonsou sont les plus anciens et peuvent apparaître comme l'archétype de la théologie de l'Ogdoade, dont certains aspects très spécifiques ne sont repris que sur le II^e pylône, dans un texte d'Edfou [93], ou partiellement dans deux scènes d'Opet [94].

2.2. Offrande rituelle et épithètes royales

Ce qui apparaît comme une offrande spécifique de l'Ogdoade, à Thèbes au moins, est l'encensement et la libation, *ỉr snṯr ḳbḥ* (propylône de Khonsou, propylône de Montou, II^e pylône, porte ouest d'Opet et registre de la porte sud de la salle centrale) [95]. Encens et eau fraîche sont

91 D. MENDEL, *op. cit.*, p. 9-11.

92 Fr. LAROCHE, Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 179-181. Il me semble, cependant, que le décor, sinon la construction, serait plutôt attribuable à l'époque ptolémaïque en fonction de son contenu.

93 *Edfou* V, 85, 13-15.

94 *Opet* I, 26 et 27.

95 Lorsque l'Ogdoade bénéficie d'une autre offrande, c'est que ses membres ne sont que des protagonistes secondaires qui accompagnent d'autres divinités. Ainsi, la « cosmogonie de Khonsou » est intégrée à une offrande de Maât à

caractéristiques de l'offrande faite pour les dieux morts et les défunts en général. C'est donc leur aspect de dieux primordiaux, *Pꜣwtyw*, enterrés à Djémê qui est d'emblée souligné. Cette offrande, qui peut être restreinte à l'encens et l'eau fraîche, est aussi accompagnée d'offrandes plus solides, explicitées sous différents vocables en général peu spécifiques, *ḫt, wdn*, *ḥnkwt*, *ḥtpw*, *ḏfꜣw*, mais aussi des pains *snw*, en utilisant des formules consacrées : *wꜣḥ ḫt*, déposer les offrandes, *sfsf ꜣw*, présenter la nourriture. Cette offrande est accomplie par le roi, selon le principe de toute scène rituelle, comme le montrent les différentes occurrences. Néanmoins, l'Ogdoade en bénéficie sous une forme indirecte ; elle la reçoit en fait des dieux qui en sont les premiers récipiendaires. En effet, le culte funéraire des dieux morts, qu'il s'adresse à Kematef, à Osiris ou à l'Ogdoade, rassemblés dans la butte de Djémê, ou encore à la forme ancienne de Montou-Rê, est d'abord la tâche des dieux porteurs d'offrandes : Aménopé tous les dix jours, Khonsou-Chou quotidiennement, et Montou-Rê-Horakhty une fois par an à l'occasion du 26 Khoiak.

C'est pourquoi, dans les scènes mêmes où le roi est face à l'Ogdoade, interviennent Aménopé et Khonsou-Chou. C'est pourquoi aussi à l'offrande effectuée devant l'Ogdoade, sont directement adjointes des scènes où le roi apporte un plateau ou des pains à Aménopé ou à Khonsou-Chou. Ces derniers les transmettent à leur tour au père des pères et aux dieux primordiaux. Comme dans une réversion des offrandes, mais des offrandes divines, l'Ogdoade reçoit sa part après l'ancêtre. C'est là un trait spécifique des scènes thébaines que cette mise en perspective de l'offrande royale et de l'offrande divine.

– *Propylône de Khonsou* ; **fig. 1-2** [96]

« Prenez les produits offerts sur la table d'offrandes du *Ba* vivant qui est à Ipet-sout, que Chou élève à midi, quotidiennement, pour le père des pères. Regardez-les et prenez-les après qu'il s'est contenté avec ses offrandes, et vos *ba* seront vivants grâce à eux ».
mn.n ṯn ḫt wdn ḥr ꜥbꜣ n Bꜣ ꜥnḫ ḫnty Ỉpt-swt sʿr Šw m ꜥḥʿyt tp rʿ nb n ỉt ỉtw mꜣꜣ.ṯn šsp.ṯn m-ḫt ḥtp.f ḥr ḫt.f ꜥnḫ bꜣw.ṯn ỉm

« Prenez les pains *senou* qui proviennent de la table d'offrandes du *ba* caché de Celui qui crée le souffle. Chou navigue dans le ciel en les portant au *ba* vénérable de Kematef. Mangez-les après qu'il en a consommé, et vos *ka* seront forts éternellement ».
mn.n.ṯn snw pr ḥr wdḥw nt bꜣ ỉmn Ỉr ṯꜣw ḏꜣ Šw ḫr.s<n> m ỉry-wḥmw ḥr bꜣ šps nt Km-ꜣt.f wnm.ṯn m-ḫt ỉr.f ḫt ỉm wꜣš kꜣ.ṯn ḏt

– *Propylône de Montou* ; **fig. 3** [97]

« Faire la libation et l'encensement pour les Primordiaux, déposer les offrandes pour Ceux qui créent la lumière ».

Amon, Ptah-Tatenen et Hathor, qu'accompagne l'Ogdoade. De même, pour ne prendre qu'un exemple du temple d'Edfou, *Edfou* V, 84, 12-86, 14, c'est un lotus qui est présenté à l'Ogdoade, mais elle est alors associée au dieu solaire enfant sortant lui-même d'un lotus.

96 *Porte d'Évergète*, pl. 49 et 67 ; *Urk*. VIII, nº 95d, p. 80, et nº 90d, p. 76. L'ordre adopté est dicté par celui des huit dieux : Amon et Amaunet, Noun et Naunet, pl. 49 ; Hehou et Hehet, Kekou et Keket, pl. 67.

97 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, nº 22b, fig. 63, p. 360 ; *Urk*. VIII, nº 35d, p. 30.

ỉr ḳbḥ snṯr n Pɔwtyw sfsf ɔw n Ỉr šw

– *II^e pylône* ; **fig. 4-5** [98]

« Prenez les offrandes consistant en toute chose parfaite, les offrandes *hotepou* et la provende sont pour vos *ka*. Je les offre aux *ka* de ceux qui s'en sont allés éternellement et à jamais, je les élève quotidiennement ».

mn.n.ṯn ḥnkwt m ḫt nb nfr ḥtpw ḏfɔw ḫr kɔ.ṯ<n> mɔʿ.ỉ sn n kɔ ntyw m ḫp(?) n ḏt ḥḥ sʿr.ỉ st ḫrt-hrw

« Prenez l'encens et la libation répandus sur la table d'offrandes du *Ba* vivant qui est à Ipet-sout, que Chou élève pour vous à midi, quotidiennement. Prenez-les de sa main, et vous serez puissants grâce à eux ».

mn.n.ṯn snṯr ḳbḥ wdn ḥr ʿbɔ n Bɔ ʿnḫ ḫnty Ỉpt-swt sʿr n.ṯn Šw m ʿḥʿyt rʿ nb šsp.ṯn m-ʿ.f sḫm.ṯn ỉm

– *Porte ouest d'Opet* ; **fig. 6-7** [99]

« Faire l'encensement sur l'autel et la libation pour vos *ka*, ô les dieux anciens qui ont inauguré l'existence, qui aiment Maât et sont apaisés grâce à elle, qui ont établi l'ordre en leur temps ».

snṯr ḥr ḫɔwt ḳbḥ n kɔ.ṯn nṯrw wrw šɔʿ ḫpr mr Mɔʿt ḥtp ḥr.s ỉr tp-rd m rk.sn

« Faire la libation sur les offrandes, faire l'encensement pour vos *ka*, ô les pères et mères du disque solaire, qui ont agi avec efficience en leur temps ».

ḳbḥ ḥr ḥtpw snṯr n kɔ.ṯn ỉtw mwwt n ỉtn ỉr ɔḫw m hɔw.sn

– *Porte sud de la salle centrale d'Opet*, troisième registre au dessus de la porte [100]

Le roi fait un encensement et une libation devant l'Ogdoade et les quatre *Ka*, sans titre, ni formule.

Ces formules sont complétées par celles que l'on trouve dans les scènes adjacentes, selon une symétrie axiale ou plus souvent un lien vertical :

– *Propylône de Khonsou* [101]

Offrande d'un plateau à Khonsou-Chou :

« Prends pour toi les offrandes consistant en toute chose parfaite ; les offrandes *hotepou* et les provisions sont pour ton *ka*. Je te les offre en quantité innombrable, afin que tu les élèves pour le Primordial du Double Pays, que tu partages les pains *senou* pour les enfants de ses enfants et que tu apportes la nourriture de Celui qui fait la libation (*i.e.* Aménopé) ».

mn.n.k ḥnkwt m ḫt nb nfr ḥtpw ḏfɔw ḫr kɔ.k mɔʿ.ỉ n.k st m ṯnw ḥḥ sʿr.k st n Pɔwty tɔwy pš.k snw n msw msw.f sšm.k ɔw n Ḳbḥ

98 *Urk*. VIII, nº 145c, p. 117 et nº 149c, p. 120.
99 *Opet* I, 26 et 27.
100 *Opet* I, 92-93.
101 *Porte d'Évergète*, pl. 65 ; *Urk*. VIII, nº 91c, p. 76.

Dans la scène symétrique consacrée à Aménopé de Djémê [102], le thème est un peu différent, puisque le roi court devant le dieu, en tenant deux vases *kebeh*, pour amener l'inondation, en faveur des primordiaux cependant. Quant à Aménopé, il traverse le fleuve pour apporter offrandes et libation à Osiris, à Kematef et aux « pères et mères qui créent la lumière », c'est-à-dire l'Ogdoade.

– *Propylône de Montou* [103]

En symétrie de la scène de l'Ogdoade, un encensement et une libation sont faits en faveur du très grand taureau vénérable qui réside dans Médamoud, qui apparaît comme un dieu du commencement, appelé aussi « Noun l'Ancien au milieu de ses enfants en leur image de taureau jeune », *Nwn wr m-ʿb msw.f m tỉt.sn nt rnp*, c'est-à-dire le dieu sous son aspect primordial dans la constellation de Montou, avec une allusion aux mâles de l'Ogdoade réunis sous forme d'un seul taureau.

Sous la scène de l'Ogdoade, offrande d'un plateau à Aménopé de Djémê, héritier des Primordiaux, qui l'apporte à Irta et apaise le Noun [104].

– *Porte ouest du temple d'Opet*, montant sud [105]

En *Opet* 23, Khonsou-Chou accompagné d'Hathor qui réside dans la Benenet, le temple de Khonsou, reçoit le symbole *heh* de la part du roi et présente Maât et une offrande alimentaire au père des pères sur la rive gauche. En *Opet* 25, on trouve Aménopé de Djémê suivi d'Hathor qui préside à Thèbes. Le roi fait une libation pour que le dieu puisse à son tour accomplir l'offrande décadaire aux dieux ancêtres dans la butte de Djémê. Les deux divinités sont réunies sur le même montant, l'une sous l'autre, tandis que le montant nord (*Opet* 22 et 24) est dévolu à Montou et Rattaouy qui reçoivent un pectoral *oudja*, et à Harsiésis, qui peut être identifié à Aménopé, et Isis, bénéficiaires d'une libation et du rite de *sfsf ɔw*.

Bien entendu, chaque scène ou groupe de scènes appartient à un ensemble textuel spécifique qui a sa raison d'être : le propylône de Khonsou précède le temple de ce dieu ; celui de Montou-Rê conduit au temenos de Montou ; le temple d'Opet est consacré à cette déesse qui est aussi Nout et à Osiris qu'elle met au monde dans ce lieu, château de sa naissance ; quant au II^{e} pylône que je n'ai pas mentionné car Aménopé et Khonsou-Chou en sont absents dans la proximité directe de l'Ogdoade, il s'intègre évidemment à l'ensemble consacré au dieu majeur. Il n'est donc pas étonnant que tout en se référant à un modèle conçu pour l'Ogdoade, des adaptations soient faites, selon le lieu où l'on se trouve.

Les épithètes que l'on lit à la suite des cartouches royaux dans les scènes les plus développées [106] reflètent parfaitement le rôle du roi, pourvoyeur d'offrandes, de libation, d'encens auprès des dieux primordiaux aussi bien que de ceux qui font le service au bénéfice des

102 *Porte d'Évergète*, pl. 47 ; *Urk*. VIII, n° 96c, p. 81.

103 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 22a, fig. 61, p. 352 ; *Urk*. VIII, n° 27c, p. 24.

104 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 21b, fig. 59, p. 346 ; *Urk*. VIII, n° 36c, p. 31.

105 *Opet* I, 23 et 25.

106 La colonne latérale pour le roi est remplacée par une ligne au-dessus de la scène, dans le temple d'Opet, et dans certaines scènes seulement.

précédents. Ainsi, le roi est tour à tour « image vivante d'Horus maître de la joie, qui élève Maât pour Celui au nom caché », *šsp ꜥnḫ n Ḥr nb ɔwt-ib sꜥr Mɔꜥt n ỉmn rn.f*, « image sacrée du roi des dieux, qui accomplit les rites pour le père des pères », *tỉt ḏrst n nswt nṯrw ỉr ḫt n ỉt ỉtw* [107], « image vivante de Rê dans Iounou du sud, qui dépose les offrandes pour les Primordiaux… », *snn ꜥnḫ n Rꜥ m Ỉwnw šmꜥ wɔḥ ḫt n Pɔwtyw*, « image vivante de la majesté de Rê, qui apporte les offrandes pour le Primordial », *šsp ꜥnḫ n ḥm Rꜥ sšm ɔw n Pɔwty* [108], « Nepri [qui assure] la subsistance de celui qu'il aime », *Nprỉ [ỉr] ꜥnḫ n mr.f*, « image sacrée du roi des dieux qui accomplit les rites pour son *ka* quotidiennement », *tỉt ḏsrt n nswt nṯrw ỉr ḫt n kɔ.f rꜥ nb* [109].

La formulation de la colonne latérale consacrée au roi est beaucoup plus longue, ce qui permet de détailler les aspects de son activité face aux dieux et les conséquences dont il peut bénéficier ou faire bénéficier l'Égypte, grâce aux rites accomplis.

– *Propylône de Khonsou* [110]

« Image de Chou, qui apporte la subsistance [111] à ses pères et à ses mères, image d'Horus au bras dressé dans son Opé, qui dépose les offrandes pour les Primordiaux, qui élève Maât pour les dieux ancêtres ».
snn n Šw ḏɔ rɔ n ỉtw.f mwwt.f ɔbwt n Ḥr fɔỉ-ꜥ ḫnty ỉpt.f wɔḥ ḫt n Pɔwtyw sꜥr Mɔꜥt n nṯrw tpyw-ꜥ

« Image du *Ka* aux chairs pures [112], qui verse la libation à ses pères et à ses mères, image vivante du taureau au bras dressé, qui présente la nourriture à l'Ogdoade, qui élève les offrandes *hotepou* pour les Primordiaux du commencement ».
sḫm n Kɔ wꜥb ḥꜥw ḳbḥ n ỉtw.f mwwt.f šsp ꜥnḫ n kɔ fɔỉ-ꜥ sfsf ɔw n Ḫmnyw sꜥr ḥtpw n Pɔwtyw m šɔꜥ

– *Propylône de Montou* [113]

La colonne relative au roi dans la scène d'offrande à l'Ogdoade est détruite.

– *II^e pylône* ; **fig. 4-5** [114]

« Prenez les pains *senou* qui proviennent des tables d'offrandes du *Ba* caché. Regardez-les et mangez-les après qu'il en a consommé et vos *ka* seront puissants grâce à eux ».
mn.n.t(n) snw pr ḥr ꜥbɔw n Bɔ ỉmn mɔɔ.t(n) wnm.tn m-ḫt ỉr.f ḫt ỉm wɔš kɔ.tn ỉm.f

---

107 *Porte d'Évergète*, pl. 49 et 67 ; *Urk*. VIII, n° 95a, p. 80, et n° 90a, p. 75.

108 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 22b, fig. 63, p. 360, et n° 22a, fig. 61, p. 352 ; *Urk*. VIII, n° 35a, p. 30, et n° 27a, p. 24.

109 II^e pylône : *Urk*. VIII, n° 145a, p. 117, et n° 149a, p. 119.

110 *Porte d'Évergète*, pl. 49 et 67 ; *Urk*. VIII, n° 95i, p. 81, et n° 90i, p. 76.

111 Pour l'expression *ḏɔ rɔ* : *Wb*. V, 544 ; cf. un emploi similaire dans *Opet* I, 175, à propos d'Osiris. On pourrait aussi y voir une graphie du terme *ꜥḏr*, « protecteur », mais qui convient peu au contexte.

112 *LGG* 7, 235c ; ici vraisemblablement épiclèse pour Chou.

113 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 22b, fig. 63, p. 360.

114 *Urk*. VIII, n° 145h, p. 118, et n° 149h, p. 120.

« Image d'Horus, qui verse la libation à ses pères et à ses mères, qui présente la nourriture à l'Ogdoade, qui élève les offrandes *hotepou* aux Primordiaux du commencement, tous les dix jours, sans fin, éternellement ».
sḫm n Ḥr ḳbḥ n ỉtw.f mwwt.f sfsf ɔw n Ḫmnyw sʿr ḥtpw n Pɔwtyw m šɔʿ tp hrw 10 nbw n ɔb rʿ nb

– *À Opet*, les épithètes reprennent plus brièvement l'action du roi ; **fig. 6-7** [115]
« Celui qui présente la nourriture aux momies et les offrandes *hotepou* aux ancêtres, qui fait la libation et l'encensement pour leurs *ka* ».
sfsf ɔw n sʿḥw ḥtpw n ḏdw ỉr ḳbḥ snṯr n kɔ.sn

« L'intendant de la place supérieure, qui accomplit les rites pour les Primordiaux, qui réjouit (leurs) nez avec le parfum suave ».
mr st ḫnt ỉr ḫt n Pɔwtyw sḫb fnḏw m ḫnm nḏm

Le roi à l'instar d'Aménopé, autrement dit d'Horus au bras dressé dans son Opé, et du *Ka* aux chairs pures, image de Chou, qui est aussi Horus maître de la joie, image vivante de (la majesté de) Rê, mais aussi Nepri même, pourvoyeur de grains, apporte les offrandes liquides et solides qui proviennent de la table d'offrandes du *Ba* caché, ou encore du *Ba* vivant qui est à Ipet-sout, c'est-à-dire Amon de Louqsor, et élève Maât. Le rite quotidien et décadaire est opéré en faveur de l'Ogdoade, dieux primordiaux du commencement, dieux ancêtres, pères et mères. Représentant d'Aménopé et de Khonsou-Chou, il a, comme eux, la charge des rites de Djémê.

2.3. L'Ogdoade : iconographie, noms, légendes, théologie

2.3.1. Iconographie

Dans toutes les scènes recensées à Thèbes, à l'exception d'une seule, les huit membres de l'Ogdoade sont figurés de façon purement humaine, avec les vêtements classiques des divinités, et sans couronne. C'est une différence notable avec tous les exemples que j'ai cités dans la première partie de cet article. Seuls les mâles et les femelles de l'Ogdoade qui assistent à la renaissance d'Osiris dans la chapelle nord du temple d'Opet [116] sont pourvus de têtes de grenouilles et de serpents, leurs pieds affublés de têtes de canidés. Leur position et leur rôle durant cet épisode majeur sont tout à fait différents de ceux qu'ils occupent ailleurs. Ils ne sont pas les protagonistes directs de l'offrande comme dans les autres scènes, mais ils y assistent en adorant et en protégeant Osiris uni à Amon-Rê lors de sa renaissance, après que son corps a été reconstitué. On retrouve là leur fonction première d'adoration de Rê au matin, ici transposée à Osiris-Amon-Rê lors de sa (re)naissance, le premier des jours épagomènes, celui du « taureau pur dans son champ », *hrw n ngɔ wʿb m sḫt.f*. En revanche, partout ailleurs à Karnak, c'est l'aspect anthropomorphe qui a été retenu. Ce qui est vrai aussi des temples de la rive gauche et

115 *Opet* I, 26-27.

116 *Opet* I, 118-121. Les mêmes divinités figurées dans la crypte nord-est, qui est encore inédite, y sont reproduites selon la même iconographie ; cf. *supra*, p. 181 et n. 90.

de ceux du Palladium de Thèbes, sauf quelques exceptions qui possèdent leur explication [117]. En revanche, et sans établir pour l'instant de liste exhaustive, il apparaît clairement que ce principe n'a pas été suivi dans d'autres temples d'Égypte et sur les papyrus où l'on rencontre l'Ogdoade pourvue de têtes de batraciens et d'ophidiens [118]. Il s'agit donc d'un choix délibéré des hiérogrammates qui préparaient le programme décoratif, tant iconographique que textuel, des monuments thébains. Cette préférence pour l'anthropomorphisme n'a pas d'explication obvie. Peut-être la forme humaine répondait-elle mieux à la constellation amonienne à laquelle appartiennent ces entités divines, mais l'argument ne me paraît pas décisif.

2.3.2. Noms

La variabilité des noms des membres de l'Ogdoade, et la précarité de leur succession dans les documents de la XXVI^{e} dynastie à l'époque ptolémaïque (documents privés) font place à une stabilité assez solide dans les différentes listes de Karnak. On retrouve un ordre quasi canonique dans les temples de Karnak : Amon et Amaunet, Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket [119], sur le propylône de Khonsou, celui de Montou-Rê, le II^{e} pylône et l'intérieur d'Opet, quelle que soit l'apparence adoptée par les divinités. Sur la porte ouest du temple d'Opet décorée sous Ptolémée XII Néos Dionysos, apparaît une nouvelle configuration : Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket, Niou et Niout. C'est elle aussi qui prévaut dans la « cosmogonie de Khonsou » dans le temple de ce dieu, datant de la toute fin de l'époque ptolémaïque. Pour la chapelle adossée à ce temple, il est difficile de se prononcer, car les personnages sont trop mal conservés. Il semble donc qu'un changement se soit opéré entre le règne de Ptolémée VIII Évergète II et celui de Ptolémée XII. En effet, dans la scène d'Edfou [120] qui emprunte des éléments de la légende de l'Ogdoade au modèle thébain et qui est datée de Ptolémée IX Sôter II, les huit entités sont déclinées selon la seconde configuration. En revanche, sur la rive gauche, à Deir el-Medina [121], dans le décor de Ptolémée VIII, on a conservé l'ordre de la première liste. Les scènes du Qasr el-Agoûz, elles, bien que datant de Ptolémée VIII, présentent une singularité : le nom double de Noun-Amon caractérise la première entité, avec sa contrepartie féminine ; il est suivi de Kekou, tandis que dans la scène symétrique Hehou et Hehet précèdent Niou-[… ?] et Niout-Hemsout. Je laisserai de côté les représentations du pylône ptolémaïque du petit temple de Medinet Habou où les noms de la première liste sont utilisés mais selon une séquence différente [122]. Les scènes où se manifestent les Huit dans les temples romains de la région thébaine, accompagnés de leurs noms, répondent à l'ordre de la

117 *Infra*, p. 216-217.

118 Ainsi, à Edfou : *Edfou* X, pl. 113 ; ou dans le Livre du Fayoum : H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum*, *ÄgAbh* 51, 1991, I, fig. 26, p. 87 et fig. 53, p. 118, et II, pl. 8, 32, 44 et 45.

119 C'est cette même liste que l'on retrouve dans la cosmogonie démotique des papyrus de Tebtynis, mais dans un ordre différent : M. SMITH, *On the Primaeval Ocean*, *CNIP* 26, 2002, p. 31-32 et 40.

120 *Edfou* V, 84, 12-86, 14.

121 P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, p. 96-99, scènes n^{os} 103 et 105 ; l'Ogdoade anthropomorphe est accompagnée d'Amon-Rê de Djeser-set, père des pères de l'Ogdoade et d'Hathor, souveraine de l'Occident.

122 Les textes de Medinet Habou encore inédits demandent une analyse particulière que je ne mènerai pas ici.

deuxième liste : ainsi à Deir Chelouit sur le propylône [123] (Othon) où quatre membres seulement sont conservés et dans le naos [124] (Hadrien) où sont curieusement répétés dans deux scènes symétriques les quatre premiers membres de l'Ogdoade, sans doute une erreur qui n'a pas été ou pas pu être corrigée. À Tôd, sur le linteau de la porte d'accès du second vestibule [125] (cartouches vides), l'Ogdoade représentée sous forme humaine reçoit une offrande et une libation. Les dieux se nomment Noun, Kekou, Hehou et Niou [126]. L'ordonnance respectée dans les différents monuments de Karnak est sujette à variation, indépendamment de leur date, dans les autres monuments thébains. Cela reflète sans doute l'existence de plusieurs programmes en fonction des temples, mais aussi de leurs auteurs. Mais en premier lieu, cela signifie surtout que les hiérogrammates thébains du début de l'époque ptolémaïque ont pensé et défini une structure de l'Ogdoade qui jusque là semble être demeurée assez floue dans l'usage que l'on en faisait.

2.3.3. Légendes des divinités et colonnes latérales

C'est indéniablement les inscriptions des deux propylônes de Khonsou et de Montou, partiellement reprises sur le II[e] pylône et dans le temple d'Opet, auxquelles il faut ajouter le texte de la « cosmogonie de Khonsou », qui fournissent les plus riches informations sur la façon dont les Égyptiens ont conçu l'Ogdoade à cette époque dans le cadre des théologies thébaines. Il paraît donc utile, avant de mener plus loin l'analyse, de livrer le contenu des textes qui accompagnent ces personnages, soit sous forme de légende, soit dans la colonne latérale qui les reprend et les développe.

– *Propylône de Khonsou* ; **fig. 1-2** [127]

« L'Ogdoade façonnée dans le Noun, les pères et les mères qui font la lumière [128], nés à Thèbes, conçus [129] au Mur Blanc, qui mettent au monde le disque solaire dans la grande terre irriguée primordiale [130], qui naviguent avec lui jusqu'au château de leur naissance pour qu'il prenne possession de la royauté de Celui qui crée le souffle, qui descendent le courant jusqu'à la Balance du Double Pays pour qu'il règne sur le trône d'Irta, qui achèvent leur temps de vie dans leur chapelle d'Ouha-ta, qui reposent dans leur ciel inférieur dans la butte

123 *Deir Chelouit* I, n° 31, p. 80-82.

124 *Deir Chelouit* III, n[os] 139 et 151, p. 136-139 et 181-183.

125 *Tôd* II, n[os] 192 et 192 bis, p. 33 et 35.

126 Pour ce qui est des inscriptions des monuments de Médamoud, elles sont en fort mauvais état et très lacunaires, ou encore inédites pour ce qui concerne la porte de Tibère.

127 *Porte d'Évergète*, pl. 49 et 67 ; *Urk*. VIII, n° 95c et k, p. 80-81, et n° 90c et k, p. 75-76.

128 Je choisis de traduire cette forme participiale qui n'est pas marquée par un présent continuatif, dans la mesure où la création de la Première Fois est renouvelée chaque jour. Le contexte n'est pas celui d'un récit de création mais d'une scène rituelle qui fonde par ses textes la performativité des actes de tous ses protagonistes. On notera ainsi la différence avec des expressions qui apparaissent plus loin, comme « qui ont créé toute chose utile en leur temps ». Il s'agit alors d'un *illo tempore* renvoyant à cette époque où Maât avait rejoint la terre.

129 Pour le verbe *pṯḥ*, utilisé dans un jeu de mots allusif avec le nom du dieu homonyme, voir W*PL*, p. 381-382, avec des éléments de bibliographie.

130 Pour cette expression : M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive*, *RitesÉg* 6, 1986, p. 196-197.

de Djémê, la Khenemet-ankh du grand *ba* de Kemat(ef), celui qui voit et entend sans dommage, qui vit jusqu'à l'éternité, atteignant la pérennité, qui mugit et tressaille devant les humains [131]. Ils (les Huit) sont à ses côtés dans sa caverne du Noun, vivant éternellement et indestructiblement ».

Ḫmnyw nbỉ m Nwn ỉtw mwwt ỉr šw ms m Wɜst ptḥ m Ỉnb-ḥḏ bḫ ỉtn m šɜʿ ʿɜ ḏɜ ḫr.f r ḥwt-msḫnt.sn r šsp.f nsywt n ỉr ṯɜw ḫd m-ḫt r Mḫɜt-tɜwy r ḥḳɜ.f nst n Ỉr-tɜ skm ʿḥʿw.sn m ỉwnn.sn ḫnt Wḥʿ-tɜ ḥtp m nwt.sn m ỉɜt-Ḏɜmt Ḫnmt-ʿnḫ n bɜ ʿɜ n Kmt mɜɜ sḏm ỉwty mrḥ ʿnḫ r ḥḥ nhp r ḏt nwr mnmn m ḥrw wnn.sn r-gs.f m ṯpḥt.f Nwn ʿnḫ r ḥḥ ḫm sk

« Les ancêtres qui font le disque solaire, qui ont créé toute chose utile en leur temps. Maât, elle est descendue sur terre en leur temps et elle s'est unie aux dieux, les provisions étant en abondance dans le ventre des *rekhyt* alors que le mal n'existait pas sur terre, qu'il n'y avait pas de crocodiles prédateurs et que les serpents ne mordaient pas au temps des dieux primordiaux ».

ḏdw ỉr ỉtn ḳmɜ ɜḫw nbw m hɜw.sn Mɜʿt hɜ.s r tɜ m rk.sn snsn.s ḥnʿ nṯrw ḏfɜw bʿḥ m ḫwt rḫyt n ỉsft ḫnt tɜ n ỉṯ.n msḥ tm psḥ n ḥfɜw m hɜw nt nṯrw pɜwtyw

« Les premiers Primordiaux, les enfants [132] de Irta, mâles et femelles, qui créent la lumière, façonnés dans l'Opé par leur père Tatenen dans son officine de l'œuvre de la Première Fois. Quand ils flottent dans leur district, l'Île de l'embrasement, ils font advenir Rê dans le lotus, l'Ogdoade qui adresse des adorations à son héritier car il éclaire la terre pour elle. Ils rentrent dans le Noun auprès de leur père qui les a créés et ils pénètrent dans la Douat de Kematef. Rê les rejoint pour proclamer sa royauté tandis qu'ils lui annoncent ce qui adviendra. Il renouvelle sa navigation vers le sud pour les voir et pour réclamer le noun (inondation) au Noun de sorte que la crue [133] gonfle lorsqu'elle traverse les deux montagnes, sur l'ordre émanant de la bouche de leur père ».

Pɜwtyw tpyw sɜw Ỉr-tɜ ṯɜw ḥmwt ḳmɜ šw nbỉ m ỉpt ỉn ỉt.sn Tɜ-ṯnn m ỉst.f n kɜt nt sp tpy mḥ.sn m dmỉ.sn Ỉw nsrsr shpr.sn Rʿ ḫnt nḫb Ḫmnyw dỉ ỉɜw m ỉwʿ.sn ḏr sḥḏ.n.f n.sn tɜ ʿḳ.sn m Nwn ḫr ỉt.sn ḳmɜ sn šsp.sn dwɜt nt Km-ɜt.f spr st Rʿ r šsr nsywt.f sr.sn n.f nty r ḫpr wḥm.f-ʿ m ḫnt r mɜɜ.sn r nḥ nwn m-ʿ Nwn šfʿrm snb.n.f ṯnwy ḥr wḏt pr m rɜ n ỉt.sn

« Les dieux antérieurs qui font Celui de l'horizon, qui ont créé l'ordre en leur temps. Maât étant venue du ciel en leur temps, elle s'est unie avec ceux qui sont sur terre, le pays étant dans l'abondance et les ventres rassasiés alors que n'existait pas d'année de famine dans le

131 Plutôt que *nww-r-mnmn-m-ḥrw*, *LGG* 3, 543a, « Die zu den Zukkungen (?) in der Gesichtern zurückkehren (?) ». Comparer avec une épithète d'Amon, dans une scène du II[e] pylône, *Urk*. VIII, n° 138b, p. 110 : *mnmn.n.f tɜwy nbw m nwr.f*.

132 À considérer comme un pluriel malgré la graphie qu'on retrouve d'ailleurs sur le II[e] pylône, *Urk*. VIII, n° 149b, p. 120, dans un texte parallèle.

133 Voir les traductions peu satisfaisantes données par E. GRAEFE, « König und Gott als Garanten der Zukunft (notwendiger Ritualvollzug neben göttlicher Selbstbindung) nach Inschriften der griechisch-römischen Tempel », dans W. Westendorf (éd.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, *GOF* IV/9, 1979, p. 58-59 ; et S. AUFRERE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 363. *ʿrm* n'est pas répertorié au *Wb*. Son déterminatif indique que l'on est en présence d'un terme désignant la crue, comme le montre également le contexte général et l'emploi du verbe *šf*.

Double Pays, que les murs ne s'écroulaient pas, que les épines ne piquaient pas au temps des dieux ancêtres ».

tpyw-ʿ ỉr ɜḫty ḳmɜ tp-nfr m rk.sn Mɜʿt ỉw.tw m pt m hɜw.sn ḫnm.n.s ḥnʿ tpyw-tɜ tɜ bʿḥ ḫwt mḥ.tw n ḳn rnpt m tɜwy n ḫr ỉnbw n tbs srt m rk n nṯrw tpyw-ʿ

– *Propylône de Montou* ; **fig. 3** [134]

« L'Ogdoade née à Thèbes, qu'a créée Tatenen dans (son) Opé, qui flotte dans son district, l'Île de l'embrasement, qui crée la lumière sur la hauteur, qui établit sa place dans Ounou auprès de son père Chepsy, qui entre dans sa chapelle dans le ciel inférieur [135] et repose dans sa nécropole dans Khefethernebes, sa place de prédilection, son district véritable ».

Ḫmnyw ỉr m Wɜst ḳmɜ.n Tɜ-ṯnn m ỉpt mḥ m dmỉ.sn Ỉw-nsrsr ḳmɜ šw ḫnt ḳɜyt ỉr st.sn m Wnw ḫr ỉt.sn Špsy ʿḳ ỉwnn.sn ḫnt pɜ (sic) nwnt ḥtp m ḥrt.sn m Ḫft-ḥr-n-nb.s st-ỉb.sn spɜt.sn mtrt

« Nous acceptons ton invocation d'offrande et nous mangeons tes provisions, tandis que nos narines respirent ton parfum *menour* ; nous te donnons l'éternité *henty* aussi longtemps que durent les dieux jusqu'au portail de l'éternité *djet* en paix, de sorte que ton corps puisse rajeunir, tes membres se renouveler et que tu répètes les naissances comme Rê ».

šsp.n prt-ḫrw.k ỉr.n m ḫt.k npš ḫnmty.n mnwr.k dỉ.n n.k ḥnty m ḏr nṯrw r rwt nw ḏt m ḥtp ḥwn ḏt.k rnp ḥʿw.k wḥm.k msw mỉ Rʿ

– *II*[e] *Pylône* ; **fig. 4-5** [136]

« L'Ogdoade façonnée dans le Noun, pères et mères du disque solaire, que Tatenen a mis au monde dans son Opé du Sud. Lorsqu'ils flottent à sa suite (de Rê) et se dressent sur la hauteur élevée, le lotus brille avec Rê en lui et la lumière illumine après l'obscurité en son nom d'Amon l'ancien ».

Ḫmnyw nbỉ m Nwn ỉtw mwwt n ỉtn ms sn Tɜ-ṯnn m ỉpt rsy mḥ.sn m ỉry-rdwy.f ʿḥʿ.sn ḥr ḳɜyt ḳɜ wbn nḫb Rʿ ỉm.f psḏ šw m-ḫt snk m rn.f n Ỉmn wr

« L'Ogdoade. Ils pénètrent dans le Noun dans la butte du Château du *benben* et se rendent en naviguant jusqu'à l'horizon oriental de Médamoud ; puis ils pénètrent dans la butte de Djémê, la douat sacrée de Kematef, Amon, le père des pères de l'Ogdoade ».

Ḫmnyw ʿk.sn m Nwn ḫnt ỉɜt m Ḥwt-bnbn ỉw.sn ḏɜ r ɜḫt ỉɜbtt m Mɜdw ʿḳ.sn r ỉɜt-Ḏɜmt dwɜt ḏsrt nt Km-ɜt.f Ỉmn ỉt ỉtw n Ḫmnyw

« Les Primordiaux, les enfants de Irta, mâles et femelles, qui créent la lumière, façonnés dans l'Opé par leur père Tatenen dans son officine de l'œuvre de la Première Fois. Quand ils flottent dans leur district, l'Île de l'embrasement, ils font advenir Rê dans le lotus, l'Ogdoade qui adresse des adorations à Rê car il éclaire la terre pour elle ».

Pɜwtyw sɔw Ỉr-tɜ ṯɜw ḥmwt ḳmɜ šw nbỉ m ỉpt ỉn ỉt.sn Tɜ-ṯnn m ỉst.f n kɜt n sp tpy mḥ.sn m dmỉ.sn Ỉw-nsrsr shpr.sn Rʿ ḫnt nḫb Ḫmnyw dỉ ỉɜw n Rʿ ḏr shḏ.f n.sn tɜ

134 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, nº 22b, p. 359-366 ; *Urk*. VIII, nº 35c et f, p. 30.

135 Cf. *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; *Urk*. VIII, nº 95c, p. 80. *Nwnt* est plus probable que *Nwn*, malgré ce qui semble être l'article *pɜ*, dans un passage un peu incertain pour lequel nous ne disposons pas de photographie pour vérifier le texte.

136 *Urk*. VIII, nº 145b et i, p. 117-118, et nº 149b et i, p. 120.

« [Les dieux antérieurs qui font Celui de l'horizon], qui ont créé l'ordre en leur temps. Maât étant venue du ciel en leur temps, elle s'est unie à ceux qui sont sur terre, la terre étant comblée, les ventres rassasiés, alors que n'existait pas d'année de famine dans le Double Pays et les rives ».

[tpyw-ʿ ir ɜḫty] ḳmɜ tp-nfr m rk.sn Mɜʿt ỉw.tw m pt m hɜw.sn ḫnm.n.s ḥnʿ tpyw-tɜ tɜ bʿḥ ḫwt mḥ.tw n ḳn rmpt m tɜwy ỉdbw

– *Porte ouest du temple d'Opet* ; **fig. 6-7** [137]

« L'Ogdoade qui est à Ipet-sout comme protection du *Ba* au grand prestige, créée par Tatenen dans l'Opé du Sud pour juger […] ».

Ḫmnyw wnn m Ỉpt swt m sɜ n pɜ Bɜ wr šfyt ḳmɜ.n Tɜ-ṭnn m ỉpt rsy r wḏʿ mdw n […]

« Les grands seigneurs, les premiers Primordiaux, qu'a créés Atoum, nés à Thèbes ; ayant achevé leur temps de vie à Héliopolis, ils naviguent alors vers Thèbes, reposant dans leur ville, dans [la butte de Djémê ?] ».

nbw ʿɜw Pɜwtyw tpyw ḳmɜ Ỉtm ms m Wɜst skm ʿḥʿw.sn m Ỉwnw ḏɜ.sn ỉs r Wɜst ḥtp m nỉwt.sn m [ỉɜt-Ḏɜmt ?]

– *Salle nord d'Opet, scène de la renaissance d'Osiris* ; **fig. 8** [138]

Le contexte étant ici différent de celui des autres scènes, il ne s'agit pas d'épithètes des dieux mais des louanges qu'ils adressent à Osiris, qui traduisent le rôle d'adorateurs qui leur est dévolu et aussi leur statut de dieux morts qui survivent dans la proximité d'Osiris.

« Joie au ciel, louange pour Ounnefer, réjouissance pour le roi des dieux, le grand dieu dont il n'existe l'équivalent nulle part ; nous te louons en ton image plus grande que celle des autres dieux, comme dieu par excellence qui n'a pas son égal. Le collège des dieux est là, ayant intégré leurs corps [139], façonnés conformément à ce que tu as ordonné ; tous les dieux sont réunis pour toi dans leur tombe ; leurs corps sont parfaits (?) pour toi, en paix… ? » [140].

hy m pt hnw n Wnnfr sɜ n nswt nṯrw nṯr wr n ky.f ḏr.f ḥfn.n m sḫm.k wr.tw r nṯrw m nṯr wʿ ỉwty snw.f wnn psḏt ʿḳ.tw m ḏt.sn nbỉ.tw ḫft wḏ.n.k ỉmɜ n.k nṯrw nbw m ʿḥʿt.sn nfr (?) n.k ḏt.sn ḥtp… ? .k

Dans le texte placé sous le lit du dieu, l'Ogdoade protège les chairs d'Osiris aux côtés de Thot et Tatenen.

137 *Opet* I, 26 et 27. Les légendes des dieux ne comportent que leurs noms et les dons qu'ils font au roi. La colonne latérale divine est remplacée par une ligne au dessus de la scène.

138 *Opet* I, 118-125.

139 Comparer avec un passage du *Livre du Fayoum* où les membres de l'Ogdoade, parlent d'eux-mêmes en ces termes : « nous reposons dans nos corps dans la butte de Djémê », *sḥtp.n m ḏt.n m ỉɜt-Ḏɜmt* ; cf. H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum*, p. 262-263.

140 L'ordre dans la traduction des quatre légendes a été adopté en fonction de ce qui semble être la progression du texte : adoration à Osiris, dieu puissant, dieu par excellence sans pareil à lui, évocation des Huit, qualifiés ici de « collège », *psḏt*, qui intègrent leurs corps dans leur perfection. La couronne blanche répond à plusieurs lectures ; je propose *nfr* comme hypothèse. Le signe de la pustule après *ḥtp*, que De Wit suggère de corriger, pose un problème de compréhension et de traduction.

– *« Cosmogonie de Khonsou »*

L'ensemble connu sous le nom de « cosmogonie de Khonsou » [141] est un texte complexe, avec des jeux d'écriture parfois déconcertants, une utilisation abondante d'allitérations, mais surtout un entrelacement de plusieurs traditions théologiques pour arriver à une composition aussi englobante que possible d'une cosmogonie thébaine qui prend en compte les dieux majeurs du panthéon local. Il faut y ajouter un certain nombre de jeux de vocabulaire qui fournissent une explication étiologique des noms des dieux. La scène d'offrande de Maât sur la paroi ouest est faite devant Amon, suivi de Ptah, des huit membres de l'Ogdoade et d'Hathor qui réside dans la Benenet, tandis que la scène symétrique s'adresse à Khonsou, Thot, douze entités divines, Hou et Sia, Ir et Sedjem, les sept Djaisou, et Sechat, et derrière eux Osiris. Le texte lui-même, outre la formule d'offrande et les épithètes du roi, se subdivise entre les paroles attribuées aux dieux, Amon (col. 10-15), Ptah (col. 16-19), l'Ogdoade (col. 20-27), Hathor (col. 48-50), puis une colonne latérale (51) très abîmée, et la partie narrative proprement cosmogonique (col. 28-47), disposée au-dessus des figures de Ptah et de l'Ogdoade et, ainsi, intercalée entre Amon et Hathor. Les légendes d'Amon et de Ptah annoncent partiellement ce qui sera développé dans le récit cosmogonique, par le biais de différentes épithètes. Amon démiurge est le « *ba* vénérable de Kematef » (col. 11), le « *ba* caché » (col. 12), « père des pères de l'Ogdoade dans la salle de la nécropole dans la terre sacrée dans la butte de Djémê », *ỉt ỉtw n Ḫmnyw m ʿt ỉgrt m tɜ ḏsr m ỉɜt-Ḏɜmt* (col. 13). Enfin, il est qualifié de Benen : c'est le « *ba* dans le Noun, qui fait surgir la *benenet*, lors de la Première Fois » ou « *ba* dans le Noun, tandis que la *benenet* surgit, lors de la Première Fois », *Bnn bɜ pw m Nwn bnbn bnnt m sp tpy* (col. 14). On constate le jeu sur la racine *bn(n)* / *bnbn*, la *bnnt* déterminée par un œuf désignant la substance originelle / semence, homonyme mais distincte du nom du temple [142]. C'est elle qui permettra la germination dans l'œuf que féconde le démiurge. Quant à l'épiclèse Benen, elle présente en guise de déterminatifs un petit rond renvoyant à la racine *bn*, et un personnage (divin) accroupi. Ptah qui ne sera qualifié de Tatenen que plus tard dans le texte (col. 42) est le « créateur de

141 Le texte a fait naguère l'objet de plusieurs traductions, parfois incomplètes, et souvent très insatisfaisantes et errronées. Voir maintenant l'édition, la traduction et le commentaire de D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, ouvrage auquel il faut désormais se reporter ; on y trouvera la bibliographie antérieure. Je ne peux reprendre dans le cadre de cet article la totalité des inscriptions. Pour la numérotation des colonnes et l'ordre du texte, je suis ce qui a été proposé par D. Mendel : voir pl. 1-8 de son ouvrage. Se contenter simplement de la traduction de l'ensemble me paraît néanmoins tout à fait insuffisant pour sa compréhension et son utilisation dans le cadre de l'analyse de la mythologie de l'Ogdoade. Aussi, dans la mesure où désormais le texte est bien établi, même si certains points peuvent encore prêter à discussion, j'ai choisi d'en faire un commentaire, en donnant en translittération les expressions ou les termes les plus significatifs.

142 Le vocable *bnnt* déterminé par un œuf est employé à quatre reprises dans ce texte : col. 14, col. 33 sous la variante *bnt*, col. 37, et col. 39 ; graphie lacunaire, col. 48, dans l'épithète classique d'Hathor *ḥry-ỉb bnnt*. Si le déterminatif de l'œuf a été privilégié dans toutes les occurrences, y compris celles où il semble s'agir du nom du temple de Khonsou, normalement accompagné par le signe de la maison, c'est certainement que les auteurs du texte ont voulu souligner l'importance de cette substance originelle, qui permettra la différenciation du masculin et du féminin, et qui donne un substrat étiologique au nom du temple. Cf. sur ce point, Chr. ZIVIE-COCHE, « Fragments pour une théologie », dans C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, *BdE* 106/4, 1994, p. 425-426.

l'œuf, celui qui sort du Noun », *ḳmɜ swḥt pr m nwn* [143], ce qui est glosé comme « le *ba* qui est au milieu de ses enfants », *bɜ pw ḥry-ib ṯɜyw.f* (l. 16). Il est uni à son père avec lequel il ne fait qu'un ; pour signifier cette union, le texte utilise la belle métaphore de deux cordes entrelacées, qui fait songer aux images de serpents dont les orbes s'entrecroisent comme on peut en voir, entre autres, dans le monde de l'Amdouat, dans un contexte évidemment totalement différent : *ḫpr.sn ỉry mỉ nwt mʿnn nṯr pn pw ḥnʿ ỉt.f sḫn.tw dmḏ n sp* (col. 17). Or ces deux serpents, père et fils, vont se retrouver dans le récit cosmogonique, mais les générations ne font que représenter un cycle qui ne cesse de se perpétuer, le fils succédant au père et vice-versa. Khonsou, enfin, est introduit dans ce texte en tant que « cœur d'Amon-Rê » (col. 19), créateur initial, tout comme Thot est fréquemment appelé le « cœur de Rê », ainsi dans la scène symétrique de la paroi est (col. 10) [144].

Le récit cosmogonique (col. 28-47) est malheureusement entaché d'un certain nombre de lacunes qui rendent parfois obscures les articulations entre les différents moments du texte. À l'origine existait un premier serpent qui conçut le ciel selon sa volonté, et la terre, *wnn ḥfɜw tpy ḥr ỉr pt n ỉb.f [...] pt ḫpr tɜ*. Du ciel tomba un œuf semblable à un œuf de faucon, *bš pt swḥt mỉ swḥt n bỉk*. Puis advint un second serpent semblable au premier. On le nomme Amon, le père des pères de l'Ogdoade dans la salle de la nécropole dans la terre sacrée dans la butte de Djémê, et également Ptah créateur de l'œuf, qui est aussi « l'étai (?) des étais (?) de l'Ogdoade », *ḫpr ḥfɜw snnw pw (...) tpy-ʿ pw ḥr pr m [rn.f n] Ỉmn ỉt ỉtw n Ḫmnyw m ʿt ỉgrt tɜ ḏsr m ỉɜt-Ḏɜmt wn [...] ḥɜt m rn.f pf n Ptḥ ḏd.tw Ptḥ ḳmɜ swḥt (...) ḥḥ n ḥḥw n Ḫmnyw (*ou *Nnyw)* [145]. De cela, on conclut qu'Amon créateur et Ptah, lui aussi démiurge, jouent un rôle similaire et se trouvent dans une même position par rapport au serpent initial qui est Kematef [146], ce que nous savons également par d'autres textes.

Le dieu, qu'on le nomme Amon ou Ptah, passa à l'action en éjaculant dans l'eau d'un lac où surgit la *benenet* déjà mentionnée, substance originelle / semence, *kɜkɜ.n.f ỉrf r st nt (?) tn m š ḳmɜ m Ṯnnt bnbn.s ḫr.f mỉ pɜ n<t>y ḫpr m rn.s n bn(n)t*. Le démiurge féconda l'œuf qui contenait les germes de la huitaine [147], *stỉ.f r swḥt ḫpr ḫmnt m-ḫnw.s*. Flottant et nageant dans le Noun sous la forme de Meh-our, rarement attesté [148], et contrepartie masculine de Mehet-ouret, il avale sa progéniture, et est « enceint » d'eux, les protégeant dans sa gorge, *gɜw.n.f sw ḏɜ m Nwn m Mḥ-wr ʿm.n.f st ỉwr st bʿnt.f*. Voyageant jusqu'à Thèbes, sous forme de crocodile, il les recrache, *ḫns.f r Wɜst m ḫprw.f n [ʿḫm nṯry ?] stp.f šɜšɜt.f*. Ainsi est justifié le nom de

143 Grammaticalement, on peut aussi comprendre « que l'œuf a créé » et rapporter « qui sort du Noun » à l'œuf. Néanmoins le contexte et une série de parallèles laissent penser que la traduction retenue est la plus conforme à l'esprit du texte et de la théologie locale. Au demeurant, il sera dit dans le texte cosmogonique que l'œuf a été « craché » par le ciel. Pour une discussion sur ces points, voir le commentaire détaillé de D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, p. 44-51.

144 Cf. *Ibid*., pl. 12.

145 Pour cette question de lecture, voir *supra*, p. 178.

146 Voir une allusion à Kematef sous forme d'Agathodemon avec un visage de faucon, au temple de Ptah à Karnak : *Urk*. VIII, nº 203g, p. 141.

147 Noter l'emploi du terme collectif de *ḫmnt* au lieu de *Ḫmnyw*.

148 *LGG* 3, 361c-362a ; voir aussi *infra*, p. 212.

Khonsou : *ḫns* / *Ḫnsw*. Puis, apparaît une déesse, Hathor qui réside dans la Benenet, toujours déterminée par un œuf, et avec laquelle il va plus classiquement s'accoupler pour donner naissance à quatre êtres masculins et quatre féminins, qui existaient à l'état de « gouttes » dans le corps de la déesse, *ʿḥʿ.n dì.n.f ḥt.f ḥr-tp.s ptḥ.n.f sy m Ptḥ* [149] *ỉt nṯrw ḫpr Ḫmnyw [ỉm] m fdw.s ṯzyw ḥmt n wʿ nb pzy pw ỉr Nỉwt ḥnʿ fdw ḏfḏfw ntyw m-ḫnt.s*. On déclare qu'ils sont les enfants de Tatenen. La suite du récit reprend un thème plus traditionnel, tout en l'enrichissant de variantes : l'Ogdoade remonte vers l'Île de l'embrasement à Hermopolis pour faire naître le soleil, qui est aussi le fils de Mehet-ouret, et créer la lumière après l'obscurité, tout en lui adressant des chants d'adoration lorsqu'il illumine la terre.

On a réuni dans cette composition savante des éléments présents ailleurs. Il n'est pas usuel cependant de rencontrer la description précise du premier être présent dans le Noun, qui a la forme d'un serpent, et qui crée le ciel et vraisemblablement la terre (passage en partie en lacune). Si l'on songe à la cosmogonie héliopolitaine la plus classique et la plus ancienne, et qui a servi de paradigme à des compositions plus tardives, Atoum se manifeste, doté, semble-t-il, d'une apparence humaine. C'est d'ailleurs ainsi qu'il est généralement figuré, tout comme Amon. Toutefois, au commencement du monde s'oppose la fin, et quelques rares textes énoncent qu'il ne subsistera qu'un serpent, forme d'Atoum, qui n'aura d'autre compagnon qu'Osiris [150]. Quoi qu'il en soit, à Thèbes, la figure de Kematef, le primordial des primordiaux est bien un serpent. La seconde « génération », dont il n'est pas spécifié comment elle est parvenue à l'existence, est elle aussi ophidienne, qu'on nomme le dieu Amon ou Tatenen. Il n'est pas question d'Irta ici, mais d'autres textes indiquent clairement l'équivalence Irta / Ptah-Tatenen ; or Irta est également un serpent. Quant à son mode de naissance, ce n'est peut-être qu'un avatar du premier serpent. La légende de Ptah évoque en effet les cordes entrelacées et le fils uni à son père en une seule personne.

Le second serpent est un principe actif selon un mode sexuel. Il éjacule, ce qui rappelle la masturbation d'Atoum, et la semence est jetée dans le Noun. C'est cette semence qui permet la fécondation de l'œuf préexistant et contenant désormais les germes des Huit. On songe à la mention de l'œuf originel dont on garde la coquille comme une relique à Hermopolis et qui contenait les germes de tous les dieux et de l'humanité [151]. Même si le texte n'est pas dépourvu d'obscurité, on comprend que le dieu avale pour recracher plus tard ces germes qu'il a créés. On passe alors à une fécondation plus banale, celle d'Hathor, qui peut être aussi Mehet-ouret, par Tatenen, nommé auparavant le Meh-our. Hathor en tant que Mehet-ouret qui « flotte » ou « nage » dans le Noun, contenait en elle les quatre gouttes de semence déposées dans le Noun, et elle peut ainsi donner naissance aux huit dieux, qui sont donc les enfants de Tatenen et les siens. Autrement dit, le démiurge agit d'abord seul, se masturbant et autofécondant l'œuf primordial ; il avale les germes, les transporte et les régurgite au lieu où ils doivent naître. Parallèlement, transformé en taureau, il féconde la déesse qui, à son tour, abritait les gouttes de

149 Noter à nouveau le jeu de mots entre le verbe *ptḥ* et le nom du dieu homonyme.

150 *CT*, § 1130 ; *LdM*, chap. 175, repris dans un hymne à Osiris dans la salle du nord du temple d'Opet : *Opet* I, 112-113, col. 13 ; cf. E. OTTO, *CdE* 37, 1962, p. 249-256. Voir *supra*, p. 170, n. 19 et p. 177, n. 64.

151 G. LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris* II, inscr. n° 81, p. 53-59.

semence. Or ce thème du dieu qui jette sa semence à l'eau, ou qui se transforme en taureau est également présent dans la cosmogonie démotique memphite [152] et dans certaines scènes d'Edfou [153].

La plupart des textes thébains se contente d'évoquer la naissance de l'Ogdoade dans « l'officine » de Tatenen au commencement, sans plus de détails. Ici, l'histoire de leur naissance est bien plus complexe. Ils sont contenus dans un œuf, vraisemblablement celui « craché » par le ciel, fécondé par Tatenen qui éjacule sur lui. Dans leur forme embryonnaire ou plutôt de « gouttes », selon le terme égyptien, ils sont avalés par leur géniteur, père et mère à la fois, puisqu'il féconde et est « enceint » ; puis, rejetés dans le Noun, ils deviennent semence dans le corps d'une Hathor primordiale. Leurs principes sont quatre et ils deviennent huit par division sexuelle. Les hiérogrammates ont composé une création en plusieurs temps, le temps du premier serpent, celui du deuxième, le temps où le dieu agit seul pour son plaisir, celui où il prend en charge sa future progéniture, celui où il s'accouple avec la première déesse pour mettre au monde l'Ogdoade. Elle en appelle également à plusieurs formes, celle des serpents, mais aussi celle des taureaux qui représentent par excellence la force génésique. Même si des emprunts ont été faits à des textes et traditions antérieurs, bien établis, il n'en reste pas moins que les auteurs de cette cosmogonie, insérée dans une scène rituelle d'offrande de Maât, ont fait preuve de leur talent et de leur inventivité en matière de spéculation sur l'origine du monde et de leur ville Thèbes. Car, c'est bien à ce dernier point que les savants locaux étaient attachés : justifier l'existence de Thèbes comme lieu de surgissement du monde, parangon et mère de toutes les villes, ainsi que cela est clairement énoncé, entre autres, dans les inscriptions dédicatoires du II^{e} pylône [154].

2.3.4. Théologie

Si l'on reprend l'ensemble des informations que fournissent les textes mentionnés ici, nous sommes en mesure de dégager les éléments d'une mythologie et d'une théologie de l'Ogdoade telles qu'elle ont été élaborées pour les temples thébains sur la base de sources diverses que les hiérogrammates ont cherché à ordonner et à unifier, tout en conservant des variantes qui traduisent sans aucun doute cette pluralité des sources.

L'Ogdoade est conçue – les textes emploient de préférence le verbe « façonner » *nbi* – par Tatenen dans son Opé du sud, qui est qualifiée d'« officine de l'œuvre de la Première Fois ». Autrement dit, ils sont conçus à Louqsor et Tatenen joue le rôle d'Amon démiurge sous sa forme d'Aménopé ou d'Irta. Dans un texte du propylône de Khonsou et un parallèle du II^{e} pylône, les Huit sont d'ailleurs qualifiés d'« enfants de Irta » [155]. Néanmoins, ce lieu précis est parfois remplacé par le Noun, le préexistant au cosmos, le lieu par excellence de la création,

152 W. ERICHSEN, S. SCHOTT, *Fragmente memphitischer Theologie in demotischer Schrift (Pap. demot. Berlin 13603)*, *AWL* 7, 1954, p. 312.

153 *Edfou* V, 85, 7-15.

154 *Urk.* VIII, n^{os} 142 et 143, p. 114-116 ; voir aussi É. DRIOTON, « Les dédicaces de Ptolémée Évergète II sur le deuxième pylône de Karnak », *ASAE* 44, 1944, p. 111-162, dont beaucoup de points de traduction sont à réviser.

155 *Porte d'Évergète*, pl. 67 ; *Urk.* VIII, n^{o} 149b, p. 120.

où l'Ogdoade est amenée à retourner au terme de son existence. Si le verbe *nbỉ* s'applique particulièrement bien à l'activité créatrice de Ptah-Tatenen qui fabrique les êtres comme un artisan fabrique les statues, le verbe est parfois remplacé par *ḳmɜ*, créer, qui ne reflète pas de mode spécifique de création. Cependant, dans un texte du propylône de Khonsou [156], ils sont conçus à Memphis, *ptḥ m Ỉnb ḥḏ* ; l'usage du verbe *ptḥ*, à la fois concevoir et ouvrir, que l'on retrouve dans la cosmogonie de Khonsou (col. 39), lorsque le démiurge s'accouple avec Hathor, est d'un emploi relativement peu fréquent [157]. Il est évidemment utilisé pour rappeler le nom de Ptah qui n'est pas présent et faire jeu avec lui. C'est ce qui entraîne sans doute la mention de Memphis comme lieu de la conception de l'Ogdoade qui n'est citée ailleurs que dans la cosmogonie démotique memphite [158]. Cette présence de Memphis se poursuit d'ailleurs dans le même texte qui décrit l'Ogdoade « descendant le courant jusqu'à la Balance du Double Pays pour qu'il (Rê) règne sur le trône de Irta ». Le rôle de Tatenen comme créateur des dieux primordiaux – il n'est pas spécifié alors qu'il s'agit de l'Ogdoade – est déjà présent dans l'hymne à Amon du papyrus I 350 de Leyde [159]. Dans un texte d'une crypte d'Erment, sa fonction de démiurge qui met au monde les différents collèges de divinités des origines est fort claire : « alors Ptah façonna ses enfants, en ordonnant qu'ils adviennent comme un groupe de trente dieux, leurs noms étant déterminés ainsi : les 8 Khemenyou, les 8 Djebaou, les 6 Khenemou, les 7 Djaisou de Mehet-ouret » [160]. Enfin, l'action de créateur de Tatenen comme père de l'Ogdoade est également attestée par quelques exemples d'une version tardive de l'Amdouat sur des sarcophages de particuliers [161].

Un texte d'Opet fait exception : c'est Atoum qui crée l'Ogdoade [162]. Cette conception héliopolitaine se poursuit puisqu'ils « achèvent leur temps de vie à Héliopolis », ce que disait également, en termes voisins, un texte du propylône de Khonsou [163] : ils « achèvent leur temps de vie dans leur chapelle d'Ouha-ta », désignation d'Héliopolis. Cette présence de la ville se retrouve également dans un passage du *Livre de parcourir l'éternité* :

> « Tu fais le tour du mur de la Montagne rouge, et tu traverses la région de la butte de Djémê ; tu regardes les Huit réunis ensemble, en tant que protection de leur fils, le roi des dieux. Tu regardes Irta lors de la fête des visages, dans sa caverne où se trouve sa tête ; tu te déplaces vers son temple cinq fois par jour, sans que ton bras soit repoussé de la table d'offrandes. Tu vas et tu viens dans la nécropole de Thèbes, sans que ta marche soit entravée

156 *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; *Urk*. VIII, n° 95c, p. 80.

157 Sur ce terme, utilisé seulement dans les textes ptolémaïques, écrit au moyen d'un crocodile qui ouvre sa gueule, cf. *supra*, p. 189 et 195.

158 W. ERICHSEN, S. SCHOTT, *Fragmente memphitischer Theologie*, *passim*.

159 J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, III, 24, p. 64 : « Tu te transformes en Tatenen pour mettre au monde les Primordiaux en ton temps primordial » ; cf. D. KLOTZ, *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple, YES* 6, 2006, p. 78, et bibliographie antérieure.

160 Chr. THIERS, Y. VOLOKHINE, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque*, *MIFAO* 124, 2005, n° 38, p. 43, 60 et 73-77. Noter qu'on ne parvient à trente qu'en incluant le créateur lui-même.

161 C. MANASSA, *The Late Egyptian Underworld Sarcophagi*, p. 157-159, et *supra*, p. 174 et n. 49.

162 *Opet* I, 27. À Deir Chelouit également, sur le propylône, ils sont créés par Atoum : *Deir Chelouit* I, n° 31, p. 82.

163 *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; *Urk*. VIII, n° 95 c, p. 80.

dans son cimetière ; tu te tiens debout à la lisière de l'Occident de Thèbes, en ce jour de traverser l'eau » [164].

dbn.k sɔw nw ḫɔst dšrt pḫr.k sww nw ỉɔt-Ḏɔmt dgɔ.k Ḫmnyw dmḏ m sp m sɔ sɔ.sn nswt nṯrw ptr.k Ỉr-tɔ m ḥb ḥrw m ṯpḥt.f nty ỉw tp.f m hɔw.s mnmn.k r ḥwt-nṯr.f 5 spw n hrw nn ḫsf ʿ.k ḥr ṯt.f ʿḳ.k pr.k ḫnt stɔt n Wɔst nn šnʿ nmtt.k m ḥrt.s ʿḥʿ.k ḥr wʿrt nt Ỉmntt Wɔst hrw pf n sḏɔ nt

Il est patent que nous avons dans cette séquence un curieux rapprochement entre d'une part la région d'Héliopolis, la Montagne rouge et la butte de Djémê, l'Ogdoade protégeant son fils, Aménopé, roi des dieux, Irta et sa caverne et de l'autre, Thèbes et sa nécropole sur la rive occidentale. On est passé du nord au sud sans transition, d'une Djémê du nord à Thèbes qui abrite une butte du même nom. Dans ce texte où le défunt parcourt tous les sanctuaires d'Égypte et participe à toutes les fêtes qui s'y déroulent, on peut comprendre cette collusion entre la région héliopolitaine et Thèbes par le truchement de l'incessant cheminement du défunt. Mais il faut remonter plus avant dans les textes pour retrouver une tradition qui permette d'expliquer le rapprochement. Elle apparaît dans le papyrus mythologique du delta, d'époque saïte, dans un passage relatif à Héliopolis, mentionné plus haut [165]. Les Huit sont présents à Héliopolis dans leur caverne ; ils y recueillent la relique d'Osiris-Sepa. En outre, plus tôt encore, une butte de Djémê, avec la graphie Iat-tja-mout [166], est attestée dans la région, au Nouvel Empire, même si on en perd quelque peu la trace ensuite. Les textes contemporains n'évoquent pas l'Ogdoade mais associent cependant le toponyme à un lieu de la Première Fois [167]. Il est donc hautement probable qu'une ancienne tradition existait dans la région memphito-héliopolitaine d'une butte du commencement qui a été mise en rapport avec la caverne sépulcrale d'Héliopolis et la caverne du Noun au moins à la XXVI[e] dynastie. C'est elle qui transparaît dans les allusions au séjour de l'Ogdoade à Héliopolis dans les textes ptolémaïques. D'autant qu'Atoum peut avoir servi de paradigme au dieu ancêtre Kematef. Et c'est ainsi que l'on peut comprendre l'ambiguïté que revêt dans certains cas la butte de Djémê, ambiguïté qui autorise à passer sans solution de continuité d'Héliopolis à Thèbes et d'établir un lien et un parallélisme entre le nord et le sud [168].

164 Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 51 et 131-133.

165 Voir *supra*, p. 177 et n. 62.

166 Graphie qui subsiste d'ailleurs dans les textes thébains ptolémaïques. Les différentes manières d'écrire ce toponyme mériteraient une étude spécifique.

167 Ainsi dans la stèle du songe de Thoutmosis IV à Giza et quelques autres textes contemporains ou ramessides : Chr. ZIVIE-COCHE, *Giza au second millénaire*, *BdE* 70, 1976, p. 295-297. Pour des occurrences hors de Giza et postérieures au Nouvel Empire, voir H. KEES, « Hike, der älteste des heilige Platzes des Urbeginns », *ZÄS* 65, 1930, p. 83-84, et « Der Hohepriester von Memphis Schedsunefertem », *ZÄS* 87, 1962, p. 140-141 ; pour la statue CGC 741, K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, *Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 33-34.

168 Ce même parallélisme et cette même ambiguïté se retrouvent encore dans des glorifications à Osiris sur un papyrus du Louvre tardif : J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I. 3079 (colonnes 110-112), *BIFAO* 65, 1967, p. 104, où l'on passe du lieu de naissance d'Osiris situé à Thèbes, à des toponymes qui peuvent avoir une double connotation, thébaine ou memphito-héliopolitaine.

Revenons à Thèbes. C'est là que les Huit sont nés, répète l'ensemble des textes, avec le verbe *ms*, remplacé dans un cas par *ỉr*. Et ils apparaissent d'emblée comme quatre couples, mâles et femelles, *ṯɜyw ḥmwt*, *ṯɜyw ḥmwt n wʿ nb*, vocables remplacés dans la « cosmogonie de Khonsou » par *ṯɜyw rpwt* (col. 41) [169]. L'emplacement du lieu de leur naissance est confirmé par la « cosmogonie de Khonsou » puisqu'elle s'opère dans la Benenet où réside Hathor, parèdre de Khonsou. Ce seul texte apporte des précisions sur la façon dont l'Ogdoade embryonnaire était abritée dans l'œuf primordial fécondé par le serpent démiurge, Amon ou Tatenen. Les germes furent avalés puis recrachés par ce démiurge avant qu'il n'engrosse Hathor qui mettrait au monde huit entités nées de quatre gouttes de semence. Mais dans ce texte, on reprenait aussi plusieurs traditions, celle d'un œuf primordial, et celle d'un dieu qui peut créer la vie, seul, par masturbation, par crachat ou finalement, dans le dernier stade, en s'accouplant avec une parèdre féminine.

C'est de Thèbes que l'Ogdoade part pour de complexes pérégrinations ; car, encore une fois, il faut pouvoir intégrer différentes traditions existantes à cette nouvelle mythologie en les reliant par un fil conducteur qui les mène d'un point à un autre. Ces voyages s'effectuent dans le Noun en flottant ou nageant, selon la nuance que l'on accorde à *mḥ* ; ils en surgissent pour y replonger. Ils parviennent à leur district, *dmỉ.sn*, qui se trouve à Hermopolis, désigné de plusieurs manières : l'Île de l'embrasement, *ỉw nsrsr*, le grand lac primordial, *šɜʿ*, la hauteur (élevée), *ḳɜyt (ḳɜ)*, et également Ounou, le nom originel de la métropole de la quinzième *sepat* de Haute Égypte, encore en usage à l'époque ptolémaïque. C'est à Ounou qu'ils retrouvent « leur père Chepsy » [170], lui aussi un dieu très anciennement attesté et un peu oublié auquel on donne ici le rôle, ailleurs dévolu à Tatenen, de père des Huit. Ils s'y dressent pour faire surgir Rê ou encore le disque solaire dans un lotus. Au temple de Khonsou, le soleil est qualifié de « premier Primordial de Mehet-ouret » [171] qui renvoie implicitement à l'image classique du dieu enfant à califourchon entre les cornes ou sur le dos de la déesse vache [172]. Ils peuvent ainsi être qualifiés de « pères et mères qui créent la lumière », puis adressent des prières d'adoration au dieu solaire « qui illumine la terre dans l'obscurité » et permet à « chacun de voir son compagnon », *sḥḏ tɜ m kkw mɜɜ ỉn wʿ snw.f* [173]. Tous les textes s'accordent sur ce geste créateur, immédiatement associé à des actions de grâce, en quelque sorte, pour le dieu solaire. C'est assez inusuel pour être remarqué : les créateurs s'inclinent devant le dieu qu'ils ont créé. L'action qui se déroule à Hermopolis se rattache au très vieux thème bien connu de la naissance du soleil sur

169 D'autres textes spécifient qu'il s'agit de personnages à têtes de grenouilles et de serpents, comme la cosmogonie memphite démotique ou la cosmogonie du Fayoum, en adéquation d'ailleurs avec l'iconographie la plus courante hors de Thèbes : cf. W. ERICHSEN, S. SCHOTT, *Fragmente memphitischer Theologie*, p. 311 et 322 ; M. SMITH, *On the Primaeval Ocean*, p. 31-32 et 36. On remarquera toutefois que dans ce dernier texte, il s'agit d'une restitution qui si elle est probable, demeure néanmoins hypothétique. Si on ne trouve rien de tel dans les textes thébains, c'est bien qu'il y a eu un choix délibéré de la part des concepteurs des scènes et de leurs légendes.

170 *LGG* 7, 67a-c.

171 *Die kosmogonischen Inschriften*, col. 43-44.

172 Tel qu'on le trouve représenté par exemple dans le *Livre du Fayoum* : H. BEINLICH, *Das Buch vom Fayum* I, fig. 35, p. 96 et II, pl. 10.

173 *Die kosmogonischen Inschriften*, col. 46.

la butte, dans l'Île de l'embrasement, au cœur d'un lotus. L'Ogdoade née de Tatenen est le moteur de la création du soleil et de la lumière, mais en même temps elle reprend à son compte la tradition des troupes de babouins qui adorent le soleil à son lever, dans une collusion des deux groupes et du rôle spécifique de chacun. Une fois Rê créé, ils doivent encore remplir auprès de lui un rôle non moins important : l'accompagner dans la légitimation de sa royauté et la prise de possession de son trône : royauté de Celui qui crée le souffle (Amon) à Thèbes et trône de Irta à Memphis [174], et lui « annoncer ce qui adviendra » [175], car ils connaissent le futur. En outre, à Thèbes, ils ont à assurer une fonction de protection, soit auprès du « *Ba* au grand prestige » [176] soit auprès d'Osiris qui est uni au *ba* d'Amon [177]. Ce rôle de gardien et protecteur se retrouve dans quelques autres occurrences. Dans le *Livre de parcourir l'éternité*, le défunt contemple les « Huit réunis ensemble, en tant que protection de leur fils, le roi des dieux » [178], autrement dit Aménopé. À Médamoud, dans l'inscription dédicatoire de la porte de Tibère, ce sont eux encore qui sous la forme des quatre taureaux réunis en un seul protègent Thèbes à l'est et au nord [179].

D'Hermopolis, leur périple se poursuit avec plus ou moins de complexité et de détails. Le chemin le plus long les ramène au château de leur naissance d'où ils repartent vers Memphis et Héliopolis. Mais, quelles que soient les péripéties, ils finissent toujours par rentrer dans le Noun et gagner le lieu où ils reposeront définitivement dans « leur ville » sur la rive gauche thébaine, l'Occident de Thèbes, la nécropole dans Khefethernebes, la butte de Djémê, la douat (sacrée) de Kematef, la Khenemet-ankh du grand *ba* de Kemat(ef), la caverne du Noun, la salle de la nécropole dans la terre sacrée dans la butte de Djémê. Dans cette longue liste des expressions qui traduisent, avec des nuances introduisant une plus ou moins grande précision, l'existence d'une nécropole des dieux morts, se détache bien sûr la butte de Djémê, cœur des cultes funéraires sur la rive gauche, là où est inhumée l'Ogdoade auprès de Kematef, « Celui qui a accompli son temps », le père des pères de l'Ogdoade, mais aussi Osiris selon la tradition bien installée à Thèbes et qui a été reprise ailleurs : Osiris est « reconstitué » dans son château de naissance, le temple d'Opet, mais enterré à Djémê [180]. À cette butte, est également associée la caverne du Noun [181] d'où surgit l'inondation, comme le disent clairement plusieurs scènes, et dont Kematef est le maître : « la crue gonfle lorsqu'elle atteint les deux montagnes sur l'ordre

174 *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; *Urk*. VIII, n° 95c, p. 80.

175 *Porte d'Évergète*, pl. 67 ; *Urk*. VIII, n° 90c, p. 75.

176 *Opet* I, 26.

177 *Opet* I, 120-121.

178 Fr.-R. HERBIN, *Le livre de parcourir l'éternité*, p. 51.

179 É. DRIOTON, « Les quatre Montou de Médamoud Palladium de Thèbes », *CdE* 6, 1931, p. 265-267.

180 Sur ce point, voir Fr.-R. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (*P. Vatican Inv. 38608)* », *RdE* 54, 2003, p. 91-92, *contra* C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak* III, *BiÆg* 13, 1968, p. 125. L'assertion de De Wit sur la coexistence d'une double tradition concernant le lieu où est inhumé Osiris, à la fois le temple d'Opet et la butte de Djémê, n'est pas acceptable tant sur le plan de la lexicographie (emploi de deux verbes distincts, *ʿb* et *ḳrs*), que de la logique (les deux expressions sont juxtaposées sans que la seconde soit la simple glose de la première).

181 Elle apparaît pour la première fois dans le texte de la chapelle d'Osiris *heqa djet* associée à la butte de Djémê : voir M. GABOLDE, *BIFAO* 95, 1995, p. 248.

de leur père » [182]. On ne s'étonne donc point que parmi les dons que peuvent faire les membres de l'Ogdoade au roi, à côté des années, du temps de vie et de l'éternité qui sont bien sûr du ressort des dieux primordiaux, on trouve simultanément l'inondation sous diverses formes, en particulier dans les scènes d'Opet [183].

Un texte du II^e^ pylône [184] introduit une variante significative avec la mention de deux autres toponymes qui nous mettent sur la voie de la diffusion de l'Ogdoade dans toute la région thébaine. C'est dans la butte du Château du *benben* qu'ils pénètrent dans le Noun. Ce lieu ne doit pas être confondu avec la Benenet, appellation usuelle du temple de Khonsou. Le *ḥwt bnbn* semble désigner la zone orientale de Karnak où Thoutmosis III avait édifié un obélisque unique et qui fut plusieurs fois remaniée jusqu'à l'époque romaine [185]. Le *benben* fait évidemment allusion à l'obélisque et métaphoriquement au bétyle originel qui se dresse sur une butte dans la description mythologique d'Héliopolis. C'est dans cette même zone orientale de Thèbes qu'il faut vraisemblablement placer une caverne du Noun qui fait le pendant, sur la rive orientale, de celle de Djémê [186]. C'est aussi dans ce même secteur que se situe la « grande place qui est dans Thèbes ». Elle désigne le secteur osirien de Karnak avec ses chapelles consacrées à différentes formes du dieu et les catacombes où l'on enterre les simulacres d'Osiris chaque année et elle est une réplique de Djémê dans Karnak même [187]. Si cette région est liée aux rites de Djémê pratiqués sur la rive orientale, il n'est pas inconcevable que l'Ogdoade rejoigne le Noun, autrement dit la douat de Kematef par cette caverne, tout comme elle le fait sur la rive gauche ou encore à Héliopolis dans un texte plus ancien [188]. Mais le texte ajoute qu'elle se rend dans « l'horizon oriental de Médamoud » avant d'atteindre Djémê sur la rive gauche. À ma connaissance, l'expression d'horizon oriental de Médamoud ne se retrouve pas dans les diverses inscriptions de ce site. Elle semble renvoyer au lieu où le soleil se lève, à moins qu'il ne faille comprendre « oriental » comme un repère géographique par rapport à Thèbes. Ainsi, sur la porte de Tibère à Médamoud, il est précisé que les quatre Montou ou les quatre mâles de l'Ogdoade sont réunis pour « garder le Buisson des dieux (Thèbes) à son orient » [189]. La mention de Médamoud en relation avec les Huit évoque indirectement le très grand taureau vénérable qui

182 *Porte d'Évergète*, pl. 67 ; *Urk*. VIII, n° 90c, p. 75.

183 *Opet* I, 26-27, scènes consacrées à l'Ogdoade, mais également 24 et 25, figurant Harsiésis et Aménopé. Voir aussi la course aux vases devant Aménopé sur le propylône de Khonsou : *Porte d'Évergète*, pl. 47 ; *Urk*. VIII, n° 96, p. 81-82.

184 *Urk*. VIII, n° 145i, p. 118.

185 Voir l'article récent de D. KLOTZ, « Domitian at the contra-Temple at Karnak », *ZÄS* 135, 2008, p. 72-77, avec les autres attestations de ce toponyme dans les textes thébains.

186 *Urk*. VIII, n° 41, p. 33 ; M. GABOLDE, *BIFAO* 95, 1995, p. 249.

187 Fr. LECLERE, L. COULON, « La nécropole osirienne de la « Grande Place » à Karnak. Fouilles dans le secteur nord-est du temple d'Amon », dans Chr. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge. 3-9 september 1995*, *OLA* 82, 1998, p. 655-658. Voir aussi, L. COULON, « Les sièges de prêtres à l'époque tardive », *RdE* 57, 2006, p. 14 ; et sa mise au point récente, « Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire », dans Chr. Gallois, P. Grandet, L. Pantalacci (éd.), *Mélanges offerts à François Neveu*, *BdE* 145, 2008, p. 73-76.

188 Cf. *supra*, p. 177, à propos du papyrus mythologique du delta.

189 É. DRIOTON, *CdE* 6, 1931, p. 267 ; Chr. THIERS, « Thèbes, le Buisson des dieux », *Kyphi* 4, 2005, p. 61-66.

réside dans Médamoud [190], manifestation du dieu primordial, comme le signifient ses épithètes sur le propylône de Montou, dans la scène qui fait face à l'Ogdoade. Il est en effet « dieu saint, venu à l'existence au commencement, Noun l'ancien au milieu de ses enfants sous leur apparence de taureau rajeuni » [191]. Ses enfants sont les membres de l'Ogdoade, et plus précisément les mâles qui adoptent la forme de quatre taureaux à rapprocher des quatre formes de Montou dans ses quatre villes, et qui sont subsumées en un seul taureau, ainsi que l'affirme clairement la dédicace de la porte de Tibère à Médamoud [192]. Comme Thèbes-Est, Médamoud, la ville à laquelle se rattache le très grand taureau vénérable, pourrait avoir possédé une caverne du Noun qui aurait abrité l'Ogdoade dans sa forme taurine. Quelques textes de Médamoud, malheureusement lacunaires, laissent penser qu'il y avait là une *chetyt* destinée au très grand taureau et à ses enfants [193]. Parmi les nombreux titres et fonctions que possède Ahmès, un prêtre de haut rang [194], il est « celui qui entre dans l'Occident du taureau qui réside à Médamoud, qui voit la *chetyt* du premier Primordial ». Cette *chetyt* est sans doute celle du très grand taureau vénérable, sans que l'on puisse affirmer pour autant qu'elle se situerait à Médamoud. D'autant que le même personnage possède aussi des liens étroits avec Thèbes, Erment et la butte de Djémê : il est « père divin et prophète d'Amon-Rê dans son domaine, celui qui fait l'offrande dans Héliopolis du sud, supérieur des secrets et prêtre *ouab* qui traverse vers la terre divine dans la butte de Djémê, qui voit le *Ba* caché dans ses formes » [195]. Aussi est-il difficile d'aller plus loin dans l'interprétation de ce passage en l'absence de documents décisifs. L'Ogdoade fait donc un détour, peut-être une station à Médamoud, avant d'arriver à la butte de Djémê, le lieu où elle repose.

C'est là qu'elle continue une vie d'éternité sans risque de périr : « vivant éternellement et indestructiblement » aux côtés de Kematef qui lui aussi est à l'abri de tout amoindrissement ou de toute destruction : il est « celui qui voit et qui entend sans dommage, qui vit jusqu'à l'éternité, atteignant la pérennité, qui mugit et tressaille devant les humains » [196]. C'est dans cette butte également qu'ils « habitent » leurs corps comme le révèle un texte d'Opet [197] : « les dieux sont entrés dans leurs corps », selon l'ordre qui a été donné par Osiris. Ils y reposent, *ḥtp*, et sont des *ḥtptyw*, à côté de leurs autres désignations rencontrées au long des textes : *ḏdw, tpyw-ʿ, nṯrw wrw, pɜwtyw, pɜwtyw tpyw, nbw ʿɜw*.

---

190 Pour une mise au point sur ce dieu, voir L. GOLDBRUNNER, *Buchis. Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, *MRE* 11, 2004, p. 192-197.

191 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, nº 22a, fig. 61, p. 352 ; *Urk*. VIII, nº 27b, p. 24.

192 É. DRIOTON, *op. cit*., p. 262-267.

193 Cf. Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud au musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 174-175.

194 Statue Caire JE 37075, provenant de la cachette : H. FAIRMAN, « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 3-4 et pl. 1. Pour la date de la statue d'Ahmès, voir L. COULON, *RdE* 57, 2006, p. 16-17. La datation qui lui est traditionnellement attribuée sous le règne de Ptolémée III serait à remonter jusqu'à celui de Nectanébo II, d'après des éléments prosopographiques qui ne sont pas encore publiés.

195 H. FAIRMAN, *op. cit*., p. 3 et pl. 2.

196 *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; cf. *supra*, p. 189-190.

197 *Opet* I, 118.

Il reste un dernier aspect à prendre en considération : une fonction que les théologiens ont attribuée à l'Ogdoade aux temps primordiaux, qui représente une tradition très particulière, proprement thébaine, reprise seulement dans un texte d'Edfou. C'est ce qu'Otto a appelé « l'âge d'or » [198]. Elle est présente dans les deux scènes du propylône de Khonsou, une des deux scènes du II[e] pylône et dans une scène plus tardive d'Edfou qui reproduit le même modèle [199]. Il faut y ajouter quelques expressions éparses dans plusieurs scènes du temple d'Opet qui relèvent de cette même tradition. Le passage en question attribue aux membres de l'Ogdoade, pères et mères du disque solaire et de la lumière, la création du bien et de l'ordre, *ȝḫw nbw* et *tp-nfr*, en leur temps, *hɔw.sn* ou *rk.sn*, c'est-à-dire le temps primordial, celui de la Première Fois, quand ils ont été façonnés dans le Noun et mis au monde par Tatenen. En ce temps-là, *illo tempore*, précisent les textes, Maât est venue du ciel sur terre pour s'unir aux dieux, ainsi qu'aux hommes désignés comme « ceux qui sont sur terre ». Elle régnait donc sans partage sur ce monde-ci. C'était alors un temps où le mal, *ỉsft*, n'existait pas, où la famine n'avait pas cours et les besoins des hommes, *rḫyt*, étaient satisfaits. Mais plus encore, les animaux prédateurs, crocodiles et serpents, n'étaient pas dangereux : ils ne mordaient pas ; la nature n'était pas hostile : les épines ne piquaient pas ; et les constructions étaient pérennes : les murs ne s'écroulaient pas. Cette description d'un temps mythique fait songer à bien d'autres connues depuis les *Textes des pyramides* : le temps d'avant la création quand la maladie et la mort n'existaient pas [200], mais qui spécifient d'abord, généralement, que la terre n'existait pas encore, et que le cosmos n'était pas organisé. On a donc dans ces textes ptolémaïques une adaptation. Il a existé un temps où la terre déjà créée n'était pas en proie à la déréliction – *ỉsft* n'existait pas – sans que soient explicités les changements intervenus par la suite, et pourquoi. Le « Livre de la Vache du ciel » explique la séparation des dieux d'avec les hommes par la révolte de ceux-ci contre leur créateur qui finira par se retirer au ciel. Comme toujours, en Égypte, il s'agit d'un temps meilleur d'avant et non de l'espoir d'un monde futur où dans une perspective eschatologique, prédateurs et victimes, loups et agneaux, fraterniseraient. Otto a voulu voir dans cette description une thématique étrangère à la pensée égyptienne et en quelque sorte « importée » dans ces textes, par ailleurs tout à fait conformes au style égyptien : une opposition entre un paradis perdu et inatteignable et l'âge de fer qui est le lot commun des hommes sur terre. Je ne crois pas que cela soit nécessaire. On peut hésiter sur l'interprétation à proposer de ce passage, mais ce me semble finalement plutôt être un thème égyptien fort ancien [201] auquel les hiérogrammates qui ont préparé le programme du propylône de Khonsou ont donné une expression nouvelle par le biais d'images parfois poétiques qui ne se retrouvent pas ailleurs. Cela est d'autant plus plausible que l'ensemble des inscriptions de ce monument a fait l'objet de recherches stylistiques très élaborées et d'une véritable inventivité, comme cela a déjà été souligné pour

198 E. OTTO, « "Das goldene Zeitalter" in einem ägyptischen Text », dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, p. 93-108.

199 *Edfou* V, 85, 13-15.

200 *Pyr*. 571, § 1466.

201 Voir Fr. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte*, Paris, 2006, p. 83-85, où j'ai accordé plus de crédit à la thèse avancée par Otto.

plusieurs autres scènes [202]. Cela montre clairement que si les théologiens empruntaient à un stock de formules et modèles éprouvés, ils innovaient également, et que certaines de leurs créations ont pu être reprises à l'identique dans les textes d'Edfou qui s'en sont directement inspirés, comme c'est le cas de la description d'un monde sans faille et sans défaut au temps de l'Ogdoade primordiale. Le point sans doute le plus original de ce passage, hormis la qualité « littéraire » des images, c'est la venue de Maât descendant du ciel sur terre, se mêlant aux dieux et aux hommes qui n'étaient donc pas encore séparés. Cette épiphanie est, en effet, inhabituelle dans la conception égyptienne. Sa présence dans ce monde-ci semble dissociée du temps de la création, la Première Fois, alors que l'ensemble des textes égyptiens la considère comme consubstantielle à ce moment. Ainsi, Tefnout mise au monde avec Chou pour créer la différenciation, est Maât, comme le dit le « Livre de Chou » dans les *Textes des sarcophages* (*CT*, § 80). Cela ne me paraît néanmoins pas suffisant pour y voir une transposition de la Dikè grecque, ou à tout le moins un rapprochement avec elle, comme l'a suggéré Otto [203].

Un premier bilan

Au terme de cette analyse limitée essentiellement aux textes ptolémaïques de Thèbes-Est avec des incursions hors de ce périmètre, et qui devra être poursuivie, il est possible de dresser un premier bilan de la théologie de l'Ogdoade, qui s'appuie sur quelques éléments plus spécifiquement mythologiques tels que les révèle la « cosmogonie de Khonsou ».

Lorsqu'un programme de décoration est élaboré pour les monuments thébains à partir du règne de Ptolémée III Évergète I^er^, l'Ogdoade est bien implantée dans la théologie thébaine depuis le Nouvel Empire. Le groupe indistinct de huit entités divines était originaire d'Hermopolis où il jouait le rôle d'adorateurs du soleil tout comme la troupe des babouins qui adressaient leurs louanges au disque lors de son lever quotidien, en ce lieu où la tradition mythologique situait la naissance du soleil ; ceci sous différentes formes, né de l'œuf du Grand Jargonneur, d'un lotus épanoui dans le grand lac d'Hermopolis ou sur la hauteur élevée, lieu primordial propre à Hermopolis.

Implantée dans la théologie thébaine du Nouvel Empire qui connaît un développement exceptionnel tant par l'agrandissement incessant du temple d'Amon que par la rédaction de nombreux hymnes consacrés à ce dieu, l'Ogdoade devient un groupe, peut-être sous forme de babouins, qui accompagne Amon, le dieu à quatre têtes sur un seul cou (P. magique Harris), et qui, comme entité primordiale, trouve un lieu de repos dans une butte de la rive gauche thébaine (*Late Ramesside Letters*). Plus tard, divers monuments représentent pour la première fois

202 Cf. Ph. DERCHAIN, « Allusion, citation, intertextualité », dans M. Minas, J. Zeidler (éd.), *Aspekte spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, *ÆgTrev* 7, 1994, p. 69-76 ; *id.*, « Auteur et société », dans A. Loprieno (éd.), *Ancient Egyptian Literature. History and Form*, *PdÄ* 10, 1996, p. 90-91.

203 Cf. E. OTTO, dans *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, p. 107. Ce point nécessiterait toutefois une recherche systématique sur la façon dont Maât se manifeste sur terre, car on s'est davantage intéressé à sa mise en pratique par les hommes ou, à l'inverse, à leurs manquements envers elle qu'aux modalités de son apparition et de sa permanence ou de son éclipse.

l'Ogdoade sous forme de quatre dieux à têtes de grenouille et quatre déesses à têtes de serpents, formant quatre couples, liés par leurs noms individuels au monde informel des origines, Noun et Hehou, plongé dans l'obscurité, Kekou (ou Gereh), caché, Amon, ou illimité / vide (?), Niou, et inerte, Hemsou. Ces entités sont toujours présentes au lever du soleil à Hermopolis comme le montre la scène du temple d'Hibis qui leur est dévolue dans la cella de l'édifice. La représentation de ces quatre couples se retrouve sur différents monuments, provenant entre autres du delta, jusqu'à la XXX^{e} dynastie et au-delà.

Mais à Thèbes, où l'on ne connaît pas d'images de ces dieux avant l'époque ptolémaïque, ils apparaissent alors sous une nouvelle forme purement humaine et dans un rôle distinct. Ce sont des dieux du monde primordial, façonnés ou mis au monde par Tatenen ou Irta, qui ont pour ancêtre Kematef, le premier serpent primordial. Eux-mêmes ont désormais la charge de créer le soleil et la lumière dans un monde qui est encore celui de l'obscurité. Pour ce faire, ils remontent jusqu'à Hermopolis intégré dans leur histoire et leurs pérégrinations comme lieu d'apparition du soleil. Ils sont aussi par des traditions préexistantes rattachés aux métropoles religieuses du nord de l'Égypte : Memphis où règne Ptah-Tatenen / Irta dont Rê doit acquérir la royauté ; Héliopolis où ils possédaient une caverne qui abritait la relique d'Osiris-Sépa, et qui est à mettre en relation avec la caverne du Nil de Per-Hapy à Kher-Aha.

Néanmoins, leur lieu de repos définitif, car ils sont aussi des dieux qui ont accompli leur temps, est la butte des temps primordiaux, la « Place sainte de la Première Fois » comme on l'appelait au Nouvel Empire et qui désignait le petit temple de Medinet Habou bâti sous Thoutmosis III. Elle est désormais appelée la butte de Djémê, tandis que d'autres expressions la définissent comme la caverne du Noun d'où surgit l'inondation, ou de manière plus extensive comme la nécropole, qui est la douat de Kematef. C'est là que ce dernier réside éternellement, forme première d'Amon, qui n'est pas le démiurge agissant. Les Huit créés par Irta y rejoignent le père des pères, ainsi qu'Osiris qui dans la tradition thébaine est enterré à Djémê. D'autres sépultures, des *chetyt*, ont vraisemblablement existé, à Karnak même dans le secteur oriental osirien du temenos, et peut-être à Médamoud où le très grand taureau vénérable qui réside à Médamoud peut jouer le rôle de Kematef. À la sépulture des dieux eux-mêmes, il faut naturellement associer les nécropoles des humains qui bénéficiaient des mêmes rites d'offrande décadaire que les dieux eux-mêmes, comme le montrent différents textes : papyrus funéraires [204], livres des respirations [205], rituel de l'embaumement [206] ou encore proscynèmes sur des statues de particuliers [207].

---

204 Ainsi, le papyrus BM 10209 au nom de Nesmin, datant du IV^{e} siècle : F. HAYKAL, *Two Hieratic Papyri of Nesmin*, *BiÆg* 14-15, 1972, I, p. 40-41 et II, p. 21. Il s'agit d'un livre de glorifications à l'occasion de la fête de la Vallée. Dans une invocation à Osiris de Coptos, de nombreux dieux lui sont associés, dont « les dieux et les déesses qui sont dans la butte de Djémê », « le très grand taureau vénérable qui est à Médamoud », « l'Ogdoade, les très grands de la Première Fois ».

205 Fr.-R. HERBIN, « Une nouvelle page du livre des respirations », *BIFAO* 84, 1984, p. 266 et 268-269 : il est demandé que le *ba* du défunt soit divinisé dans la butte de Djémê auprès de l'Ogdoade, les très grands de la Première Fois.

206 S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, Le Caire, 1952, p. 9-10 : lorsque les rites sont accomplis sur les mains et les pieds, le défunt retrouve sa liberté de circuler : « tu te rendras sur tes jambes dans le territoire de Thèbes ; tu

Cette multiplicité des buttes amène à soulever plusieurs questions sur la forme que prenait le culte aux dieux morts. Kematef recevait une offrande de type funéraire, encens et eau, aliments et plus spécifiquement des pains, qui lui étaient apportés quotidiennement par Khonsou-Chou qui partait de la Benenet, le temple de Khonsou, par Aménopé tous les dix jours depuis Louqsor, Ipet-sout, et enfin par Montou, une fois par an lors des fêtes osiriennes du 26 Khoiak, comme cela est attesté par deux textes de Medinet Habou et de Deir Chelouit. Il faut y ajouter Maât présente dans plusieurs formules rituelles qui subsume l'ensemble des offrandes. J'ai évoqué brièvement plus haut le rôle que peut jouer Montou comme dieu porteur d'offrandes aux ancêtres du temps primordial, tout comme Aménémopé et Khonsou-Chou, mais seulement dans un rituel annuel. Il s'adresse alors à une forme primordiale de Montou, équivalente de Kematef, tout comme Aménopé s'adresse à la forme primordiale d'Amon. Il n'est donc pas étonnant que les attestations de ce rite annuel se trouvent dans les deux monuments thébains de la rive gauche qui confèrent la première place à Montou : Medinet Habou et Deir Chelouit où il la partage avec Isis. L'Ogdoade profite également de ces offrandes comme le montrent les scènes où le roi pratique l'encensement et la libation devant eux. Mais en fait l'opération est plus complexe et se déroule à trois niveaux différents ainsi que l'explicitent les textes qui ne sont pas nécessairement concordants avec la figuration du rite. En effet, les offrandes que reçoit l'Ogdoade proviennent d'un autre temple, celui du *Ba* caché, autrement dit Amon, à Louqsor. Arrivées à destination, l'Ogdoade n'en sera bénéficiaire qu'en seconde main, si l'on peut s'exprimer ainsi. Car elles sont d'abord destinées à Kematef et ce n'est qu'après lui, que les membres de l'Ogdoade peuvent en prendre possession, s'alimenter et renforcer de cette manière leur puissance. Il s'agit en quelque sorte d'une double réversion des offrandes au sein même du monde divin. Le dieu générateur Aménopé concède des offrandes à l'ancêtre par excellence qu'est Kematef. Celui-ci à son tour permet à l'Ogdoade de bénéficier de ces dons qui les autorisent à perpétuer leur vie dans le monde éternel de la douat. Les membres de l'Ogdoade tout en ayant leur identité propre servent en quelque sorte de dieux médiateurs, au service aussi bien de leur ancêtre que de leur fils solaire dont ils assurent la royauté, après l'avoir mis au monde. Malgré tout, Aménopé en tant que porteur de l'offrande décadaire aux ancêtres morts est également considéré comme leur fils, leur héritier. Si ce rapport de parenté n'est pas clairement explicité, on peut tout au moins le comprendre par une donnée fondamentale du culte funéraire en Égypte, qu'il s'applique au monde des dieux ou à celui des hommes : c'est le fils qui doit rendre le culte à son père pour assurer sa survie, tandis qu'en retour il pourra lui succéder sur terre, le modèle

parcouras la région d'Ipet-sout ; tu verras Amon dans chacune de ses apparitions ; ton *ba* sera réuni avec l'Ogdoade… ton cœur se réjouira car tu ne t'éloigneras pas de la butte de Djémê ».

207 Ainsi sur les statues Caire CGC 660, 680 et 969, provenant de Medinet Habou et datant de l'époque tardive ou ptolémaïque, on trouve un proscynème adressé à Amon de Djeser-set et à l'Ogdoade, les (très) anciens de la Première Fois, les grands qui sont dans la caverne ; var. les dieux et les déesses qui sont dans la butte de Djémê, le grand collège qui est dans la caverne ; var. le grand collège qui est dans la butte de Djémê ; voir L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, *CGC* III, 1930, p. 8-9 ; 24-25 et pl. 124 ; IV, Berlin, 1934, p. 8.

par excellence étant évidemment Horus et Osiris [208]. Or, justement, Aménopé peut être qualifié d'Horus, fils d'Osiris et Isis [209].

Le deuxième point qu'il faut soulever est celui de la réalité de ces rites qui, selon les textes, impliquent une traversée du Nil quotidienne ou décadaire, l'offrande annuelle n'étant pas en cause, car on connaît évidemment d'autres festivités annuelles dont celle de la fête de la vallée qui fonctionne toujours à l'époque ptolémaïque, et qui est précisément la visite de l'Amon thébain aux lieux de culte funéraire de la rive gauche. Dans une série d'études, Cl. Traunecker [210], suivi en cela par de nombreux égyptologues travaillant sur les liturgies thébaines, a proposé une interprétation selon laquelle, le voyage quotidien de Khonsou-Chou et celui décadaire d'Aménopé n'auraient pas de réalité effective en particulier pour des raisons économiques qui les rendaient impraticables, ainsi que de sécurité. À la place auraient été installés à Karnak des « cultes de substitution » qui auraient représenté fictivement la traversée du Nil, tandis qu'un déplacement aurait eu lieu une fois par an, mais à un moment inconnu ; aurait-il coïncidé avec le 26 Khoiak, seule date mentionnée dans les textes ? L'argument majeur sur lequel l'auteur s'appuie pour étayer son explication est l'existence d'une stèle datant du règne de Nectanébo I^{er}, retrouvée à proximité du temple de Khonsou. Elle figurerait une barque devant laquelle aurait été déposée l'offrande quotidienne correspondant à celle que Khonsou-Chou est supposé transporter sur l'autre rive pour Kematef et l'Ogdoade. En reconstituant le texte des deux montants, on y lit la titulature de « Khonsou dans Thèbes Neferhotep Chou l'ancien dans la Benenet, qui préside au siège dans la butte de Djémê ». Un texte malheureusement très lacunaire fait allusion au « père de ses pères », c'est-à-dire le dieu primordial qui réside dans la Butte de la rive gauche, mais n'en est pas moins constamment présent dans les textes thébains. Néanmoins, rien dans ce document ne me semble assurer d'une manière dirimante que c'était là le lieu, et le seul, où aurait été effectué le culte quotidien. D'autre part, pour Aménopé, s'il existe des éléments architecturaux ayant pu servir de lieux de culte à Louqsor ou à Karnak, on possède également un témoignage textuel sur une station qui ponctuait l'itinéraire sur la rive gauche [211]. Évidemment, l'hypothèse que la caverne du Noun de Karnak-Est ait pu être utilisée dans le cadre d'un rite de substitution, est envisageable, mais il ne semble pas exister, pour l'instant du moins, d'éléments la confirmant. Il faut d'ailleurs ajouter que l'existence possible de manifestations cultuelles opérées par Khonsou et Aménopé sur la rive droite ne signifie pas nécessairement qu'elles en remplacent d'autres sur la rive gauche, les deux pouvant exister conjointement.

208 Voir aussi la relation Khonsou-Chou et Atoum telle qu'elle est développée dans la scène de la paroi est de la « Chapelle de la barque » du temple de Khonsou : D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, p. 106-109.

209 M. DORESSE, *RdE* 25, 1973, p. 124-126.

210 Cl. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 141-142 ; *id*., « Un exemple de rite de substitution : une stèle de Nectanébo I^{er} », *Karnak* 7, 1982, p. 339-354 ; *id*., « Les graffiti des frères Horsaisis et Horemheb. Une famille de prêtres sous les derniers Ptolémées », dans W. Clarysse *et al*. (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* II, *OLA* 85, 1998, p. 1197-1201.

211 M. DORESSE, *RdE* 31, 1979, p. 49-61.

D'autres arguments d'ordre sémantique dans l'analyse des textes relatifs à Aménopé et à Khonsou-Chou ont également été utilisés pour tenter de montrer que ni l'un ni l'autre ne quittaient leur temple principal pour accomplir ce voyage. D'Aménopé on dit à de nombreuses reprises qu'il « sort sa tête de l'Opé » ou « montre sa tête hors de l'Opé », *dỉ tp.f m ỉpt*, pour accomplir le voyage décadaire, en dirigeant son regard vers la butte de Djémê, *stỉ.f ḥr.f r ỉɜt-Ḏɜmt* et dans un exemple « pour être vu en tant que roi des dieux » [212]. Cela a été interprété non pas comme le point de départ d'un voyage effectif mais comme un simple geste fait en direction de la butte de la rive gauche, et valant pour l'acte lui-même. Quant à Khonsou-Chou, « il dirige son regard vers la Benenet », *stỉ ḥr.f r bnnt* [213], ce qui signifierait, là aussi, qu'il se contente par un mouvement de la tête et du regard d'indiquer son départ du temple de Khonsou et son retour. Je ne pense pas que ces termes aient cette valeur purement métaphorique. Ils doivent plutôt être inscrits à l'intérieur d'un voyage qui à bel et bien lieu. En effet, ces mêmes textes emploient régulièrement le verbe *ḏɜ*, traverser en naviguant, pour signifier que les deux dieux se rendent sur la rive gauche. De Khonsou-Chou, deux textes spécifient qu'il fait l'offrande à midi aux dieux primordiaux de Djémê [214]. Pour cela, il quitte Ipet-sout à l'aube avec les pains *senou* du dieu qui crée le souffle, il traverse le fleuve en direction de Khefethernebes pour élever Maât à Kematef, *pr m Ỉpt-swt m wnwt n wp hrw ḫr snw n nṯr Ỉr ṯɜw ḫfḫf ỉtrw r Ḫft-ḥr-n-nb.s r sʿr Mɜʿt n Km-ɜt.f* [215]. Et enfin, et cela est sans doute le plus significatif, trois occurrences énoncent clairement que le dieu fait un voyage aller de Karnak à Djémê, puis s'en retourne de la rive ouest vers la ville de Thèbes pour venir se poser sur la Benenet jusqu'à ce qu'arrive le jour, et ce faisant il adopte la forme d'un crocodile : *ḏɜ ỉmntt r Ḫft-ḥr-nb.s (…) spr r Wɜst m ʿḫm nṯr stỉ.f ḥr.f r bnnt dỉ.f ḥt.f ḥr-tp.s r ỉw dwɜw* [216] ; *ḏɜ ỉmntt Wɜst m ʿḫm šps (…) ḏɜ.n.f nỉwt m ʿḫm wr stỉ.f ḥr.f r bnnt* [217] ; *ḫns.f r Wɜst m ḫprw.f n [ʿḫm nṯrỉ ?] (…) ḫpr rn.f n Ḫnsw wr m Wɜst sḫm šps m bnnt stỉ.n.f ḥr.f r bnnt tn* [218]. Le cycle de ce déplacement est ainsi indiqué : départ de Louqsor à l'aube, offrande sur la rive gauche à midi, retour à la Benenet en attendant le matin ; de même, l'opposition rive droite, Thèbes ou « la Ville », rive gauche est explicitement soulignée. C'est pourquoi la notion généralisée de culte de substitution ne me paraît pas adéquate et l'on peut fort bien envisager un déplacement réel d'un prêtre transportant une image portative du dieu et les offrandes d'une rive à l'autre, sauf à admettre que le rituel est totalement disjoint de la théologie, et que les images et les textes en complémentarité les uns des autres remplacent totalement, dans leur performativité, la réalité physique des cultes. Je ne prétends pas ici trancher de manière catégorique cette question importante, mais je considère qu'on ne peut l'estimer résolue en invoquant la seule réalité des cultes dits de substitution, qui demeurent hypothétiques.

212 Sur le propylône de Khonsou : *Porte d'Évergète*, pl. 47 ; *Urk*. VIII, nº 96g, p. 82.
213 *Porte d'Évergète*, pl. 65 ; *Opet* I, 23 ; D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, col. 37.
214 *Porte d'Évergète*, pl. 49 ; IIe pylône : *Urk*. VIII, nº 149c, p. 120.
215 *Porte d'Évergète*, pl. 5 ; *Urk*. VIII, nº 69b, p. 57.
216 Propylône de Khonsou : *Porte d'Évergète*, pl. 65 ; *Urk*. VIII, nº 91h, p. 77.
217 Temple d'Opet : *Opet* I, 23.
218 Cosmogonie de Khonsou : D. MENDEL, *Die kosmogonische Inschriften*, col. 35-37.

L'Ogdoade après sa naissance thébaine parcourt la vallée du Nil, crée le soleil à Hermopolis, et repose définitivement sur la rive gauche, où elle reçoit un culte funéraire en compagnie de Kematef et d'Osiris, de la part d'Aménopé, de Khonsou-Chou et de Montou. Les Huit sont les enfants de Tatenen Irta, autrement dit une forme d'Amon créateur [219]. Ils jouent un rôle intermédiaire au moment de la création du soleil. Les textes d'Edfou, que je n'étudie pas ici, explicitent bien davantage, en des termes différents, leur action à ce moment-là de la mise en place du cosmos, tout comme le font les cosmogonies démotiques. Une théologie thébaine a été créée pour situer l'Ogdoade dans le mouvement et le moment de la création, pour doter Thèbes d'un groupe de dieux morts dont la présence assure la pérennité du culte funéraire aussi bien pour les dieux que pour les hommes. Elle sera réutilisée et modifiée dans d'autres contextes qu'il nous reste à voir ultérieurement. Ces adaptations locales en fonction de chaque grand centre religieux sont une réalité qu'il est indispensable de prendre en compte, car des filiations s'opèrent d'un lieu à l'autre et d'un moment à un autre. Ainsi à Edfou, quand l'Ogdoade accompagne le soleil sortant d'un lotus dans une offrande rituelle de lotus, le contexte est évidemment différent. De même, lorsqu'à Esna, Neith au terme d'un voyage qui la conduit de Saïs à sa ville du sud, suscite la création de l'Ogdoade, elle entre dans le cadre d'une autre réalité théologique. Il ne me paraît donc pas nécessairement pertinent de vouloir écrire une histoire globale de l'Ogdoade qui utiliserait en strict parallèle toutes les sources, sans tenir compte de leur origine et de leur date. J'ai tenté de montrer que reconstituer l'histoire de ces entités nécessitait de reprendre la totalité des documents sans *a priori* préliminaire, de les replacer impérativement dans leur contexte tant religieux qu'historique, de ne pas chercher à tout prix à expliquer le plus ancien par le plus récent et inversement. L'Ogdoade, comme tous les dieux, ont une histoire, autrement dit connaît une évolution.

219 C'est pourquoi, je crois qu'il vaut mieux ne pas qualifier ce groupe de proto-démiurge, le terme ne correspondant pas véritablement à leur fonction dans la création : cf. S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *SourcOr* 1, Paris, 1959, p. 31 ; Fr. DUNAND, Chr. ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux*, p. 78-79.

ANNEXES

1. Mentions de l'Ogdoade dans les inscriptions des temples de Karnak, dans des scènes où elle n'est pas représentée, et dans diverses autres inscriptions

– Propylône de Khonsou

• Course du roi avec les vases *kebeh* devant Aménopé de Djémê [220] :

Aménopé « présente la nourriture à l'Ogdoade », *sfsf ꜣw n Ḫmnyw* ; il traverse vers l'Occident de Thèbes « pour faire la libation aux pères et mères qui créent la lumière ».

• Présentation du plateau d'offrandes devant Khonsou-Chou [221] :

Khonsou-Chou traverse vers l'Occident de Thèbes « pour apaiser le cœur d'Amon, père des pères de l'Ogdoade, qui est dans la salle de la nécropole qui est dans la butte de Djémê ».

• Tirer les quatre coffres devant Aménopé [222] :

Aménopé… Tatenen « qui a engendré l'Ogdoade dans son officine de l'œuvre (de la Première Fois) dans son Opé ».

• Consécration de la grande offrande devant Amon et Khonsou dans Thèbes Neferhotep [223] :

Amon-Rê, « le Primordial du Double Pays » est « père des pères de l'Ogdoade ». Noter dans la colonne latérale relative au dieu que « sa tête est sous la douat de Thèbes dans la montagne occidentale à proximité de la butte de Djémê », dans une expression qui s'oppose à celle qui caractérise Aménopé qui « sort sa tête de l'Opé ».

• Louange de Thèbes [224] :

Thèbes est le « mur de vie de l'Ogdoade ».

• Louange de Thèbes [225] :

Thèbes est la « Khenemet-ankh de l'Ogdoade ».

– Propylône de Montou

• Deux offrandes de Maât à Amon et Mout et à Amon et Khonsou [226] :

Amon-Rê est « père des pères de l'Ogdoade », « le Premier Primordial qui a créé les Primordiaux ».

• Encensement devant Montou [227] :

La légende de Montou l'associe aux « quatre mâles des Primordiaux unis à Montou pour engendrer la lumière et repousser l'obscurité, vénérables anciens, distingués par leur âge, qui aspirent au ciel inférieur de celui qui les a engendrés, qui reposent dans leur douat à côté de leur père dans la terre sacrée dans la butte de Djémê ». Les Primordiaux sont bien évidemment

220 *Porte d'Évergète*, pl. 47 ; *Urk*. VIII, n° 96b et g, p. 81-82.

221 Scène symétrique de la précédente : *Porte d'Évergète*, pl. 65 ; *Urk*. VIII, n° 91h, p. 77.

222 *Porte d'Évergète*, pl. 64 ; *Urk*. VIII, n° 87b, p. 72.

223 *Porte d'Évergète*, pl. 20 ; *Urk*. VIII, n° 84b et h, p. 70.

224 *Porte d'Évergète*, pl. 36-37 ; *Urk*. VIII, n° 114, p. 93.

225 *Porte d'Évergète*, pl. 38-39 ; *Urk*. VIII, n° 113, p. 92.

226 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 11a, fig. 31, p. 205, et n° 10a, fig. 29, p. 190 ; *Urk*. VIII, n° 1b, p. 2, et n° 3b, p. 3.

227 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 8a, fig. 23, p. 156 ; *Urk*. VIII, n° 6b, p. 5 ; thème repris avec quelques variantes dans la colonne latérale relative au dieu, n° 6g, p. 6.

l'Ogdoade elle-même comme l'indique implicitement le texte, mais sous la forme particulière qu'ils adoptent dans l'entourage de Montou, celle de taureaux.

On retrouve la même notion dans une scène de massacre de la tortue devant Montou et Tanent Rattaouy [228] ; dans l'offrande d'un champ à Montou-Rê [229].

• Présentation d'un plateau d'offrandes à Aménopé de Djémê [230] :

Aménopé, l'héritier des Primordiaux apaise le *Ba* caché ainsi que l'Ogdoade qui est à ses côtés.

• Procession géographique, deuxième *sepat* de Haute Égypte [231] :

Thèbes la victorieuse qui reçoit la procession est qualifiée de « grande *sepat* de l'Ogdoade ».

– *II^e pylône*

• Présentation d'un plateau d'offrandes devant Amon-Rê et Amaunet [232] :

Amon-Rê qui est dans son Opé est « Noun l'ancien qui a engendré l'Ogdoade », et celui « qui a créé les huit dieux, le père des pères de l'Ogdoade », désigné aussi comme Aménopé de Djémê quand il apparaît pour régner.

• Inscription dédicatoire [233] :

Parmi les actes du démiurge, autrement dit Amon, « il a façonné l'Ogdoade », et « il a institué l'Ogdoade comme ses pères divins et ses prophètes avec Chou comme prophète naophore, Tefnout étant son épouse divine ».

– *Temple d'Opet*

• Salle du nord, bandeau de frise [234] :

Le texte est une invite à Osiris à venir en paix dans son lieu de prédilection, le *pr ỉpt wrt*, qui est défini par une longue série d'appellations dont celle de demeure de l'Ogdoade, *ḥyn pw n Ḫmnyw*, qui est aussi le palais du Primordial, *ʿḥ Pɔwty*.

• Salle du sud, symétrique de la précédente et consacrée à Amon [235] :

sur la paroi sud, au deuxième registre, la scène ouest présente une offrande de vin à Amon-Rê avec ses épithètes de démiurge ; il est en outre qualifié de « père des pères de l'Ogdoade, Noun l'ancien ».

• Bandeau sur le mur est, extérieur, au nord de la porte orientale et au dessus de la double procession de Nils, décor au nom d'Auguste [236] :

Hymne à Osiris, né à Thèbes, qui éclaire le Double Pays tandis que « la grande Ogdoade lui adresse des acclamations, l'Ennéade primordiale étant unie à elle ». Nous retrouvons encore une

228 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 9b, fig. 28, p. 182 ; *Urk*. VIII, n° 9h, p. 8.

229 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 19a, fig. 51, p. 306 ; *Urk*. VIII, n° 30b, p. 26.

230 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 21b, fig. 59, p. 346 ; *Urk*. VIII, n° 36b et f, p. 31. La scène se situe juste en dessous de l'encensement et de la libation à l'Ogdoade.

231 *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, n° 1a, 3, fig. 8, p. 75 ; *Urk*. VIII, n° 49d, p. 36.

232 *Urk*. VIII, n° 139b et k, p. 111-112.

233 É. DRIOTON, *ASAE* 44, 1944, p. 117 et 119-120 ; *Urk*. VIII, n° 142, l. 3 et 5, p. 114.

234 *Opet* I, 125.

235 *Opet* I, 142.

236 *Opet* I, 186.

fois ce rôle originel et jamais oublié de l'adoration du soleil à son lever, ici d'Osiris créant la lumière au moment de sa naissance.

Le texte conclut par l'évocation de la cérémonie de « tendre le cordeau » pour le temple d'Osiris, cérémonie effectuée par Sechat Ouret-Hekaou, tandis que « ses pierres angulaires sont établies par l'Ogdoade [237] et ses quatre côtés érigés par Sokaris, *swɔḥ ḫss.f ỉn Ḫmnyw sʿḥʿ ỉfdw.f ỉn Skr*.

• Procession géographique sur le mur extérieur sud, 2e registre, décor au nom d'Auguste [238] :

Il s'agit de la représentation de la XVe *sepat* de Haute Égypte, Ounou, à la suite de son dieu Thot, le très grand, seigneur de Khemenou. Dans l'attendu le dieu est défini comme « Meh-our qui protège Horus, Sobek (?), le crocodile (?) vénérable [239], fils de l'Ogdoade », *ntk Mḥ-wr ḫw Ḥr Sbk ʿḫm šps sɔ Ḫmnyw*.

– *Salle au nord de la cour du VIe pylône*, décor de Ptolémée IX Sôter II

Elle fait partie du Château de l'Or de Thoutmosis III et a reçu un décor très largement postérieur, mal conservé [240] :

Restes lacunaires d'une légende d'Amon mentionnant l'offrande décadaire à Kematef et les Khemenyou. L'hypothèse a été émise que cette salle serait en rapport avec le retour du dieu, mais les raisons n'en sont pas obvies.

– *Sanctuaire d'Alexandre dans l'Akh-menou* [241] :

Sur le linteau de la porte, Alexandre fait une offrande de vin à huit divinités momiformes, sans nom, mais le texte au-dessus indique qu'il s'agit de la grande Ennéade de Karnak. Je ne pense donc pas qu'il faille rapprocher cette série de divinités de l'Ogdoade. De la même façon, je ne retiendrai pas une hypothèse jadis proposée par Barguet et suivie par plusieurs auteurs ultérieurs, selon laquelle les huit niches qui se trouvent dans l'Akh-menou, dans la seconde salle du « Jardin botanique » seraient destinées à des représentations de l'Ogdoade [242], faute de

237 Le mot *Ḫmnyw* est écrit par le seul signe des quatre serpents à têtes de béliers entrecroisées, sans signe du pluriel ni déterminatifs divins. J. Parlebas (*SAK* 4, 1976, p. 275) l'a compris comme « Celui d'Hermopolis », autrement dit Thot.

238 *Opet* I, 296.

239 On notera la présence de Meh-our qui apparaît aussi dans la cosmogonie de Khonsou : cf. *supra*, p. 195. Il est également présent dans des textes parallèles de processions concernant la XVe *sepat* : *Edfou* V, 118, 2, et *EdfouMam*., 61, 14. On dit de lui dans ces deux textes qu'« il est le protecteur de ses enfants », *ḫw m ṯɔw.f*, « le dieu vénérable, fils de l'Ogdoade », *nṯr šps sɔ Ḫmnyw*. Nous avons affaire ici à une variante : il protège Horus, ou peut-être (son) fils, le faucon prenant alors la valeur *sɔ*. Il est qualifié de ce que je propose de lire Sobek déterminé par un crocodile sur un socle, le crocodile vénérable, *ʿḫm* étant écrit lui aussi au moyen d'un crocodile semblable au précédent ; cf. *LGG* 2, 208c-209c, qui ne recense pas cet exemple. Une collation du texte amènerait peut-être une correction.

240 *Urk*. VIII, no 156b, p. 122. Pour l'emplacement, voir PM II², p. 104, XVa, no 312 et pl. XI ; pour l'interprétation : Cl. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 142 ; *id*., « Le "Château de l'Or" de Thoutmosis III et les magasins au nord du temple d'Amon », *CRIPEL* 11, 1989, p. 91-92 et 110.

241 P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak. Essai d'exégèse*, *RAPH* 21, 1962, réimpression 2006, p. 192-196 ; Cl. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 142.

242 P. BARGUET, *op. cit*., p. 200 ; N. BEAUX, *Le cabinet de curiosités de Thoutmosis III : plantes et animaux du « Jardin Botanique » de Karnak*, *OLA* 36, 1990, p. 25 ; *id*., « L'architecture des niches du sanctuaire d'Amon dans le temple de l'Akh-menou à Karnak », *Karnak* 9, 1993, p. 101-108. Plus récemment pour l'étude architecturale du bâtiment, cf. J.-

représentations ou de textes permettant d'étayer cette supposition. Certes, l'organisation de cette salle remontant à Thoutmosis III a été modifiée par la suite, mais à une époque qui reste indéterminée, et cette seule existence de huit niches ne suffit pas pour en préciser l'attribution et en interpréter la fonction.

– *Porte du Temple de l'Est*, restaurée par Ptolémée VIII Évergète II, menant de la cour à péristyle à la salle hypostyle [243] :
La porte, à l'origine décorée par Ramsès II, est consacrée à Amon qui écoute les prières. En dessous de ce qui est probablement une inscription dédicatoire, une monographie de huit colonnes occupe le bas du montant sud, sous forme de glorification du temple qui répond à toute une série de dénominations. C'est le pendant des inscriptions du II[e] pylône. Il est fait allusion à l'Ogdoade dans un contexte lacunaire où, peut-être, les Huit accordent leur protection à Amon. Le symétrique sur le montant nord est dans un état encore plus précaire, avec une mention des dieux primordiaux.

– *Temple de Mout*, I[er] pylône, montant extérieur sud, au nom de Ptolémée VI Philométor [244] :
Dans une monographie consacrée au temple de Mout et à ses appellations religieuses, celui-ci est appelé : « la place de réjouissance [du cœur] de l'acclamation de l'Ogdoade depuis que le seigneur de l'univers y est né. C'est Mout, c'est Neith aussi, c'est Amaunet pareillement, car sa fonction est celle de mère de Rê, plus grande, là, que les dieux et les déesses », *st ɔms [ib] nt ḥṯt Ḫmnyw ḏr ms nb-r-ḏr ỉm Mwt pw Nt ỉs Ỉmnt pw mỉtt wn sšm.s m tmɔt n Rʿ wr.tw ỉm r nṯrw nṯrwt*.

2. Représentations de l'Ogdoade dans les temples de la rive gauche thébaine et du Palladium de Thèbes, aux époques ptolémaïque et romaine [245]

– *Deir el-Medina*

• Salle intermédiaire entre l'hypostyle et les trois chapelles du fond, deux scènes en continuité sur les parois nord et ouest au troisième registre [246] :
Ptolémée VI Philométor et Ptolémée VIII Évergète II en adoration devant les huit membres anthropomorphes de l'Ogdoade, précédés d'Amon de *djeser-set*, père des pères des Huit, et suivis d'Hathor, souveraine de l'Occident, la maîtresse des lieux. Les couples représentés sont Amon et Amaunet, Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket.

• Sur le linteau du sanctuaire de la chapelle centrale décorée sous Ptolémée VI Philométor [247], un scarabée ailé poussant un disque solaire est entouré de deux figures masculine et féminine à genoux, nommés Heh et Hehet, le couple qui recueille le soleil au moment de sa naissance dans

Fr. CARLOTTI, *L'*Akh-menou *de Thoutmosis III à Karnak* I, Paris, 2001, p. 131-134 et p. 228-233, qui ne se prononce pas sur l'usage de ces niches.

243 P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, p. 232-240.

244 Voir J.-Cl. GOYON, « Notes d'épigraphie et de théologie thébaine », *CdE* 78, 2003, p. 44.

245 L'ensemble des mentions de l'Ogdoade dans ces divers temples ne sont pas répertoriées ici.

246 P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Medîna*, scènes n[os] 103 et 105, p. 96-99.

247 *Ibid*., scène n° 36, p. 40-41.

les cosmologies royales du Nouvel Empire, et de huit babouins répartis de part et d'autre. Ceux-ci sont désignés comme « l'Ogdoade adorant Rê dans le bel Occident / dans Khenemet-ankh, dans la butte de Djémê ». On retrouve là une réminiscence du rôle premier de l'Ogdoade, non distinguée de la troupe de babouins adorateurs du soleil, ou confondue avec elle.

– Adjonctions ptolémaïques et romaines au petit temple de Medinet Habou [248]

Les représentations et les textes ne sont pour l'instant que très partiellement publiés. C'est néanmoins le monument, non seulement de la rive gauche mais de l'ensemble thébain, qui comporte le plus de représentations et de mentions de l'Ogdoade. Les représentations figurent sur le pylône ptolémaïque dont le décor a été repris sur une porte de Domitien.

• Le linteau du pylône sur sa face extérieure (est) et sur sa face intérieure (ouest) est divisé en deux scènes où le pharaon Ptolémée IX Sôter II fait l'encensement et la libation devant Noun et Naunet, Hehou et Hehet suivis de Montou-Rê-Horakhty et de Montou seigneur de Iounou du sud, Erment, d'une part, et de l'autre devant Amon et Amaunet, Kekou et Keket, que suivent Aménopé et Amon-Rê, l'ordre de ces derniers étant inversé sur le linteau, côté intérieur. Les Huit sont figurés de manière purement anthropomorphe. Je ne m'étendrai pas ici sur les légendes qui accompagnent les figures divines, et qui présentent des variantes par rapport à celles de Karnak. On notera cependant que Montou-Rê-Horakhty, « l'enfant vénérable de l'Ogdoade » se rend à Djémê le 26 Khoiak, le jour de piétiner la tombe, *ḥḥ ỉs*, pour apporter des offrandes à ses pères.

• Dans l'embrasure du pylône, côté ouest au registre supérieur, sur les montants nord et sud les Huit sont bénéficiaires de la même offrande. Ils sont représentés et nommés de la même façon. Aménopé est présent en dessous de la scène consacrée à Amon et Kekou. En outre, à l'autre extrémité de l'embrasure de la porte, au registre supérieur du montant nord, est figuré le très grand taureau vénérable qui réside à Médamoud.

• L'Ogdoade est également mentionnée dans différentes inscriptions des montants et embrasures de portes et des dédicaces des bandeaux de la chapelle de la barque, restaurée par Ptolémée VIII Évergète II [249].

• Le linteau de la porte de Domitien [250] reproduit le même décor sur ses deux faces. Cette porte démantelée a été reconstruite par Daressy au nord-est du petit temple avec une orientation arbitraire ; elle s'ouvrait sans doute, originellement dans le mur du temenos. Les textes des portes de l'avant-cour au nom d'Antonin, dépourvues de scènes, relèvent évidemment de la même théologie.

248 Voir PM II^2, p. 462-464 ; et copies personnelles.

249 Inédit ; copies personnelles ; voir aussi G. DARESSY, *Notice explicative des ruines de Medinet Habou*, Le Caire, 1897, p. 13-18.

250 PM II^2, p. 475 ; U. HÖLSCHER, *The Excavations at Medinet Habu* II, *The Temple of the Eighteenth Dynasty*, *OIP* 41, 1939, p. 62 et pl. 42.

– Qasr el-Agoûz

Sur la paroi du fond du sanctuaire, décoré sous Ptolémée VIII Évergète II, au registre inférieur [251], deux scènes d'offrande de vin et d'encensement et libation sont consacrées à l'Ogdoade anthropomorphe, déclinée sous la forme Noun-Amon et Naunet-Amaunet, Kekou et Keket, un couple dont le nom est en lacune, [Hehou et Hehet ?], puis [Niou-Hemsou ?] et Niout-Hemset. L'association des noms de Noun et Amon pour désigner un seul personnage, avec l'équivalent pour sa contrepartie féminine, permet de ne laisser de côté aucun des aspects de ce groupe représentant le monde encore inorganisé.

– Deir Chelouit

• Dans l'embrasure du propylône, partie ouest du montant sud [252], registre supérieur, représentation de quatre membres de l'Ogdoade, anthropomorphes, qui reçoivent encens et libation de la part d'Othon [253]. La scène est très lacunaire, et son symétrique du montant nord est détruit. On reconnaît les noms de Hehou et Hehet, qui étaient sans doute précédés de Noun et Naunet comme dans le naos.

• Dans le naos au nom d'Hadrien, sur les parois sud et nord, au registre supérieur [254], Montou seigneur d'Erment et Amon-Rê sont suivis dans les deux cas de Noun et Naunet, Hehou et Hehet, anthropomorphes, et bénéficient d'un encensement et d'une libation. Il est probable que cette répétition en symétrique est le fruit d'une erreur des graveurs.

L'inscription dédicatoire au dessus des scènes du naos mentionne comme à Medinet Habou l'apport des offrandes par Montou le 26 Khoiak [255].

– Deir el-Roumi

• Quelques blocs erratiques au nom d'Antonin avaient jadis attiré l'attention de Ph. Derchain [256]. Beaucoup plus tard, une fouille a été menée dans la zone du Deir avec des résultats qui paraissent tout à fait intéressants, mais qui restent pour l'instant difficiles à interpréter de manière claire en l'absence d'une publication d'ensemble [257]. Sur des restes de linteau d'Antonin, on distingue une double scène d'offrande à Maât avec quatre membres de l'Ogdoade encore visibles dont Kekou et Keket (fragment 6). Sur un autre morceau (fragment 9) sont figurées deux divinités assises nommées Niou et Niout. Elles semblent anthropomorphes.

---

251 D. MALLET, *Le Kasr el Agoûz*, *MIFAO* 11, 1909, p. 76-78 et 80-81. La publication ancienne n'est pas des plus fiables et pourra sans doute être améliorée par la nouvelle édition annoncée.

252 *Deir Chelouit* I, n° 31, p. 80-82.

253 Cartouches disparus, mais l'ensemble du montant est gravé à son nom.

254 *Deir Chelouit* III, n^{os} 139 et 151, p. 136-139, et n^{os} 181-183.

255 *Deir Chelouit* III, n° 157, p. 205.

256 Ph. DERCHAIN, « Une porte d'Antonin le Pieux et l'Osiris d'Erment à Medinet Habou », *CdE* 34, 1959, p. 21-33.

257 G. LECUYOT, « Un sanctuaire romain transformé en monastère : le Deir er-Roumi », dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia Atti* I, Turin, 1992, p. 383-384 ; G. LECUYOT, M. GABOLDE, « A mysterious *dwȝt* dating from the Roman Times at the Deir er-Rumi », dans Chr. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, *OLA* 82, 1998, p. 661-667.

• Dans le bâtiment fouillé plus récemment, sur les linteaux des portes de la salle des offrandes et du sanctuaire, sont figurées quatre scènes : offrande de Maât à deux formes d'Amon et deux de Montou et encensement et libation aux quatre couples de l'Ogdoade. On ne dispose pas de davantage de détails, mais cela rappelle l'organisation des linteaux du pylône ptolémaïque de Medinet Habou.

Pour compléter le tour du Palladium de Thèbes, il convient d'évoquer également les trois villes de Médamoud, Tôd et Erment.

– *Médamoud*

Si l'Ogdoade est mentionnée à plusieurs reprises dans les textes de Médamoud, elle n'y est que peu représentée, du moins dans ce qu'il reste du décor.

• Sur les quelques éléments très lacunaires qui subsistent d'une porte de Ptolémée III Évergète I^er^ [258], on peut reconnaître en façade un encensement et une libation à quatre dieux primordiaux dont Noun et Naunet, et Amon. Le reste est détruit.

• Sur la porte de Tibère [259] déjà mentionnée, dans sa plus grande partie inédite, il apparaît que l'Ogdoade était figurée dans deux scènes symétriques de l'embrasure au registre supérieur avec offrande d'encens et probablement libation.

– *Tôd*

• Sur le linteau de la porte d'accès du second vestibule [260], au revers, le roi dont les cartouches sont vides fait une offrande et une libation devant Noun et Naunet, Kekou et Keket, Hehou et Hehet, Niou et Niout, anthropomorphes.

• Dans une des cryptes [261], au registre supérieur, le roi est en face de l'Ogdoade suivie de plusieurs autres divinités. Les personnages sont portraiturés avec des têtes de grenouilles et de serpents, des têtes de canidés aux pieds. Aucune légende n'est conservée.

• L'Ogdoade est représentée sur plusieurs blocs épars, dont une dalle de calcaire provenant des cryptes où sont visibles les pieds chaussés des têtes de canidés ; ce bloc peut être complété par un autre montrant que les divinités étaient nues [262].

258 Ch. SAMBIN, « Médamoud et les dieux de Djêmé sous les premiers Ptolémées », dans S. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes*, *P.L.Bat*. 27, 1995, p. 165-166.

259 D. VALBELLE, « La porte de Tibère dans le complexe religieux de Médamoud », dans J. Vercoutter (éd.), *Hommages à Serge Sauneron* 1, *BdE* 81, 1979, p. 82-83.

260 *Tôd* II, n^os^ 192 et 192 bis, p. 33 et 35. Dans une autre scène lacunaire (*Tôd* I, n^o^ 166, p. 263), apparaissent quatre divinités nommées « les dieux vivants qui sortent de… » ; il est peu probable qu'il s'agisse de l'Ogdoade.

261 *Tôd* II, n^o^ 284, III, p. 214.

262 J. VERCOUTTER, « Tôd [1946-1949]. Rapport succinct des fouilles », *BIFAO* 50, 1952, pl. IX, 4 (bloc T.2489) ; Chr. THIERS, « Missions épigraphiques de l'IFAO dans les villes méridionales du Palladium thébain », dans J.-Cl. Goyon, Chr. Cardin (éd.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptology*, *OLA* 150, 2007, p. 1811-1812. Je remercie Christophe Thiers qui m'a signalé cette série de blocs.

– Erment

Outre le texte cosmogonique relatif à la création de trente dieux du temps primordial dont l'Ogdoade [263] dans la crypte 2 du temple de Montou dont les parois ne sont que partiellement conservées dans leur hauteur, on y découvre une image du roi offrant du vin face à un groupe de huit divinités, quatre hommes et quatre femmes, suivis de quatre faucons debout sur des socles ; le nom du premier est préservé : Noun [264]. Il s'agit bien de l'Ogdoade dont on ne connaît pas la composition exacte ici et dont on ne sait de quelles têtes avaient été pourvus ses membres, les figures étant cassées au niveau de la taille. Si l'on fait la comparaison avec Tôd, comme on se trouve également dans une crypte, on pourrait suggérer, sans assurance, qu'ils étaient dotés de têtes animales, bien qu'ils soient dépourvus de têtes de canidés au pied.

263 Voir *supra*, p. 197.

264 *Ermant* I, n^{os} 37 et 38, p. 41-43 et fig. 53.

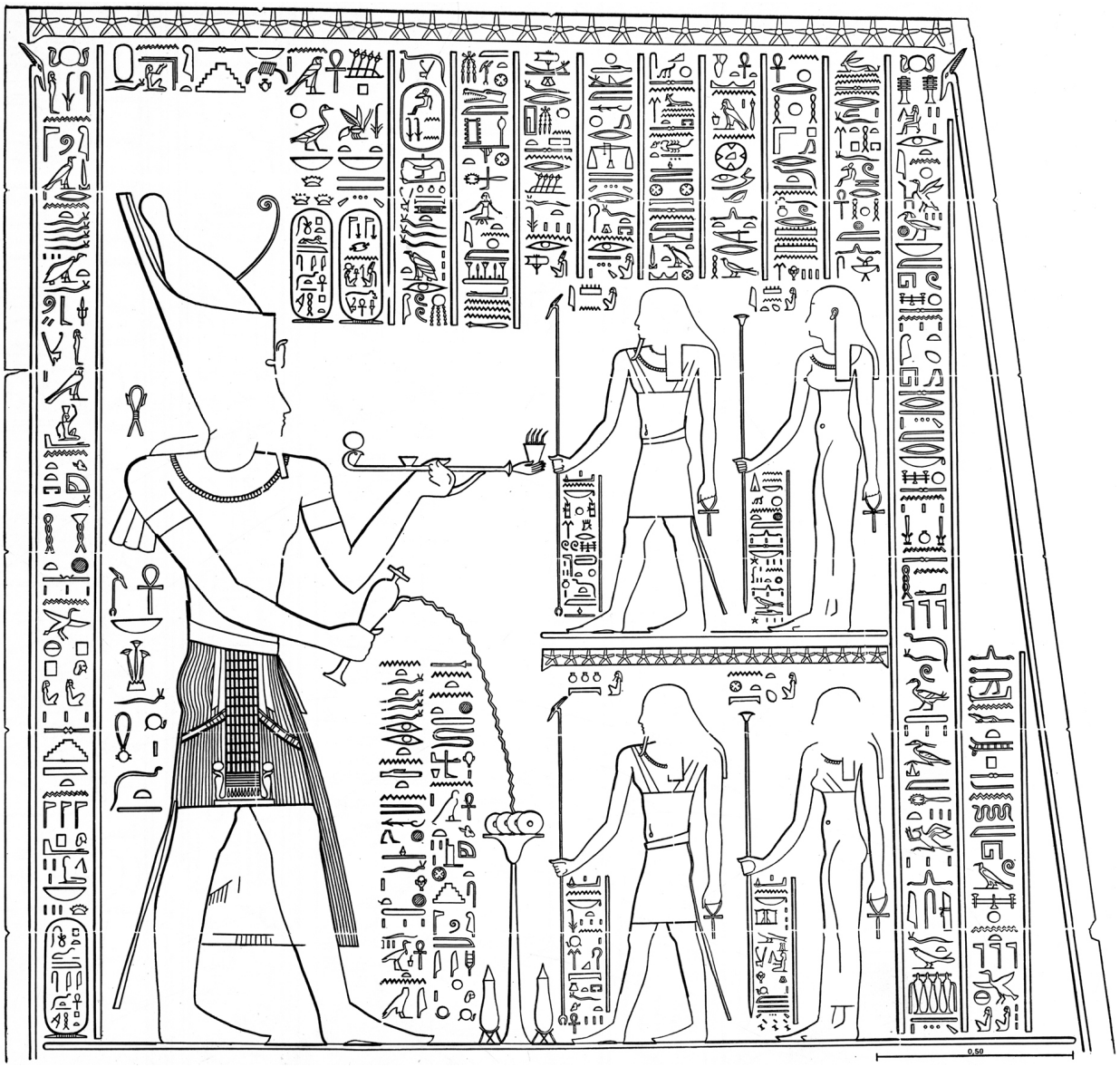


Fig. 1. Propylône du temple de Khonsou : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Porte d'Évergète*, pl. 49).

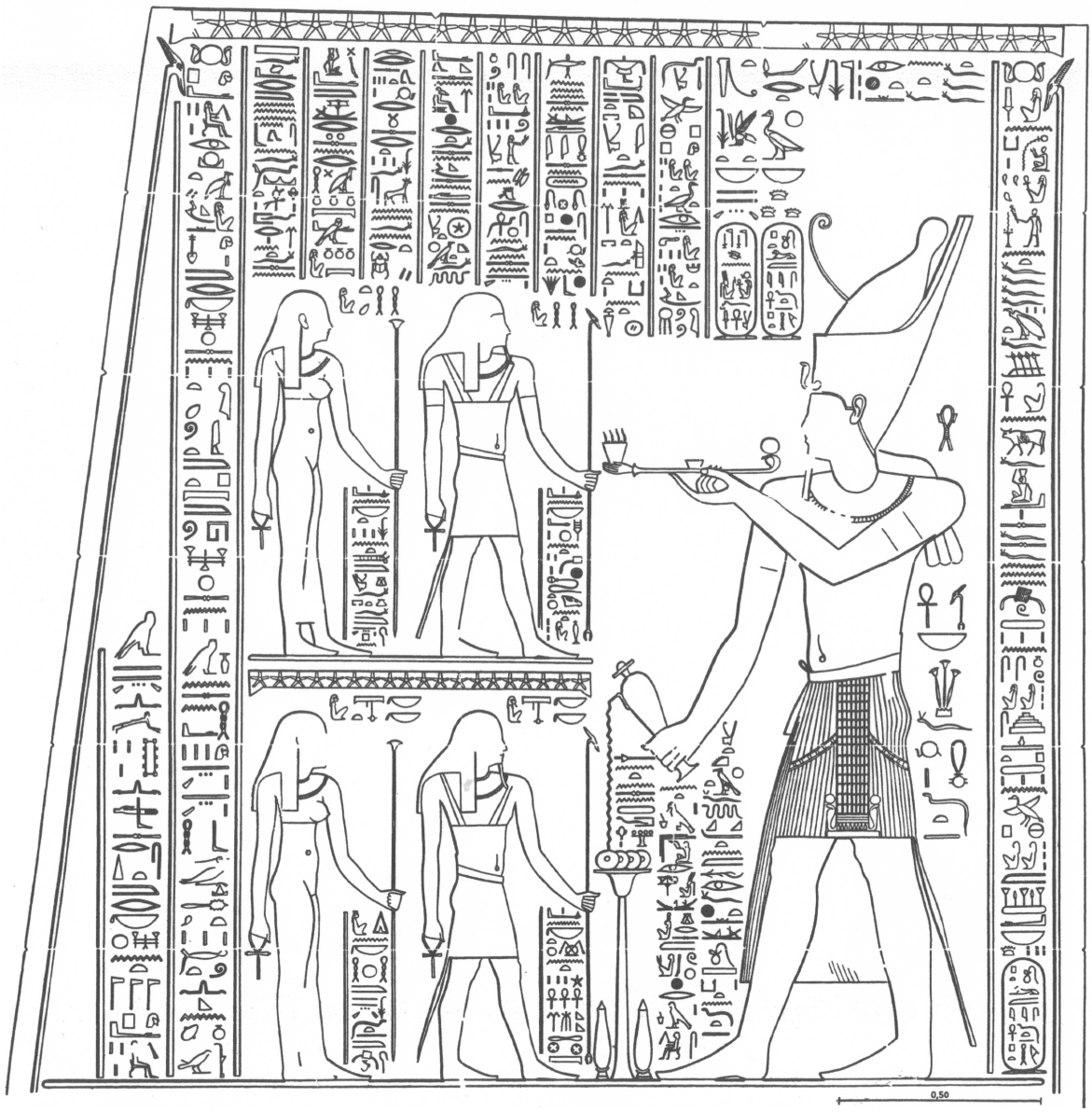


Fig. 2. Propylône du temple de Khonsou : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Porte d'Évergète*, pl. 67).

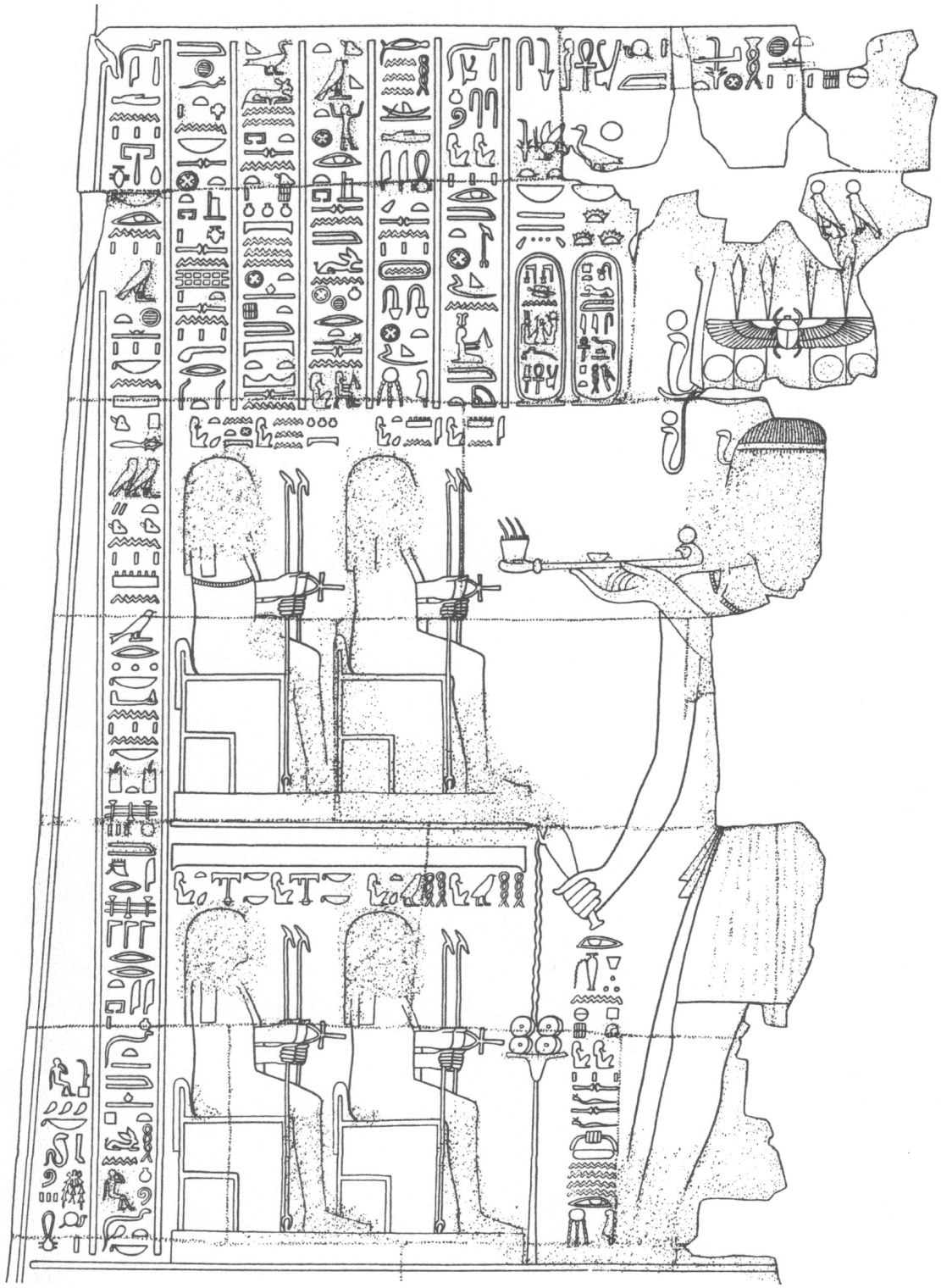


Fig. 3. Propylône du temple de Montou : encensement et libation devant les huit membres de l'Ogdoade (d'après *Propylône d'Amon-Rê-Montou*, fig. 63).

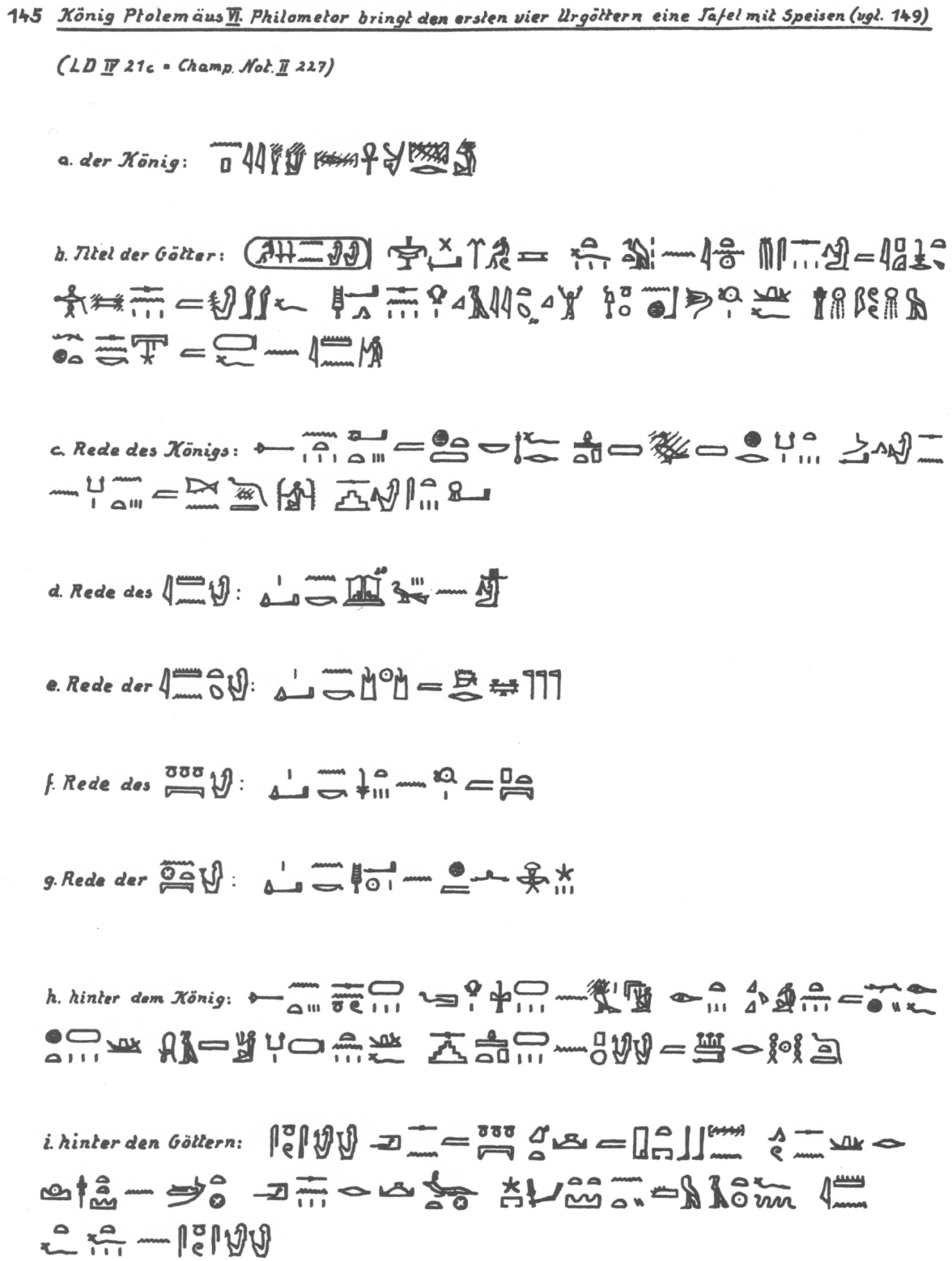


Fig. 4. II[e] pylône : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Urk*. VIII, n° 145, p. 117-118).

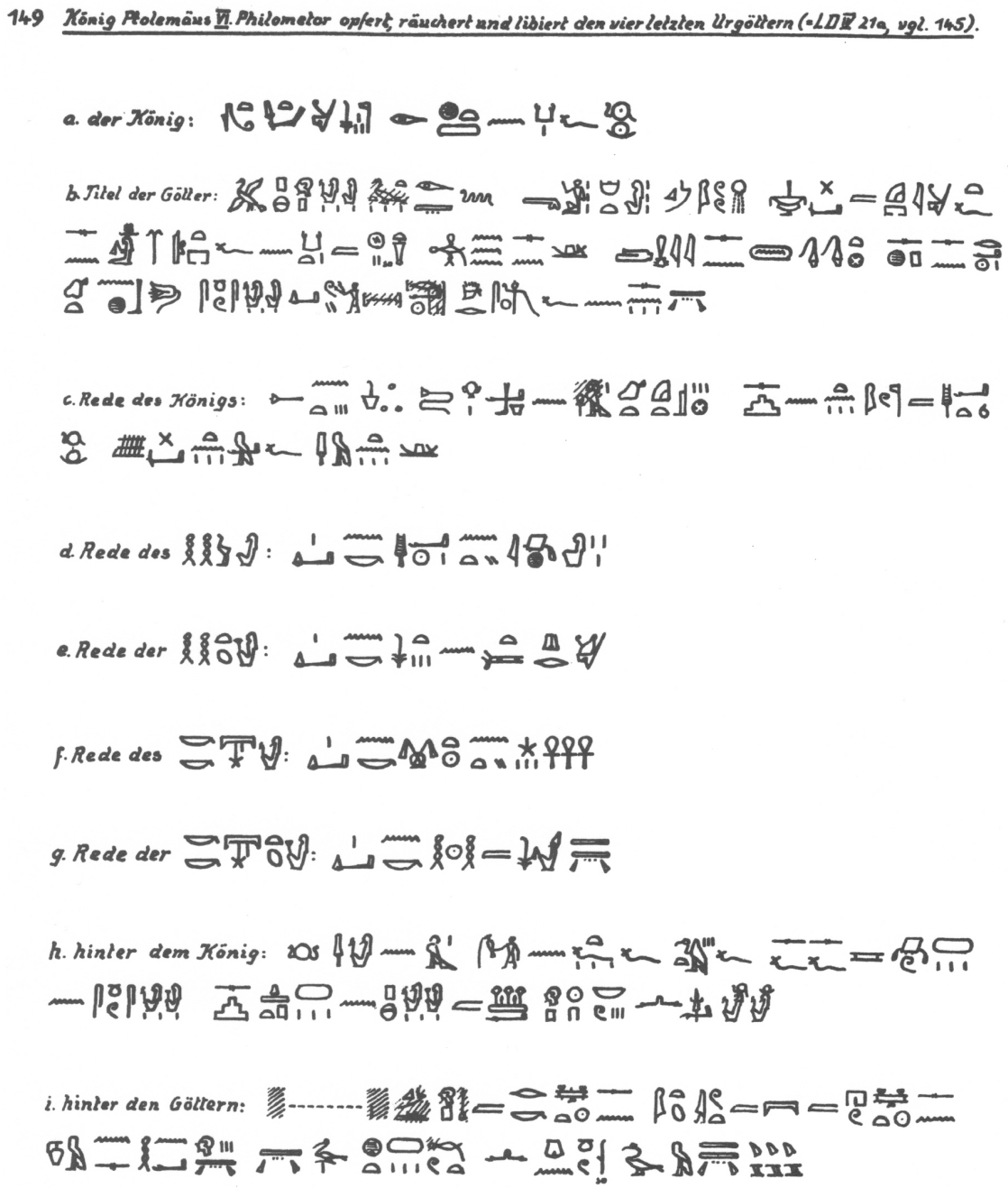


Fig. 5. II[e] pylône : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Urk*. VIII, n° 149, p. 119-120).

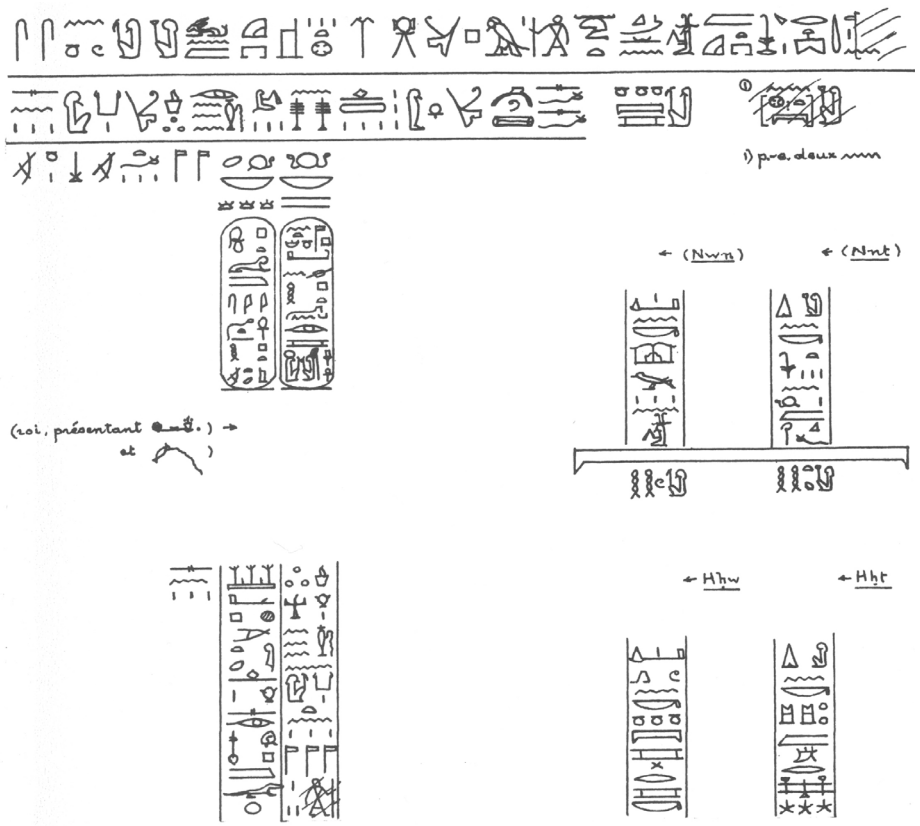


Fig. 6. Temple d'Opet, porte ouest : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Opet* I, 26).

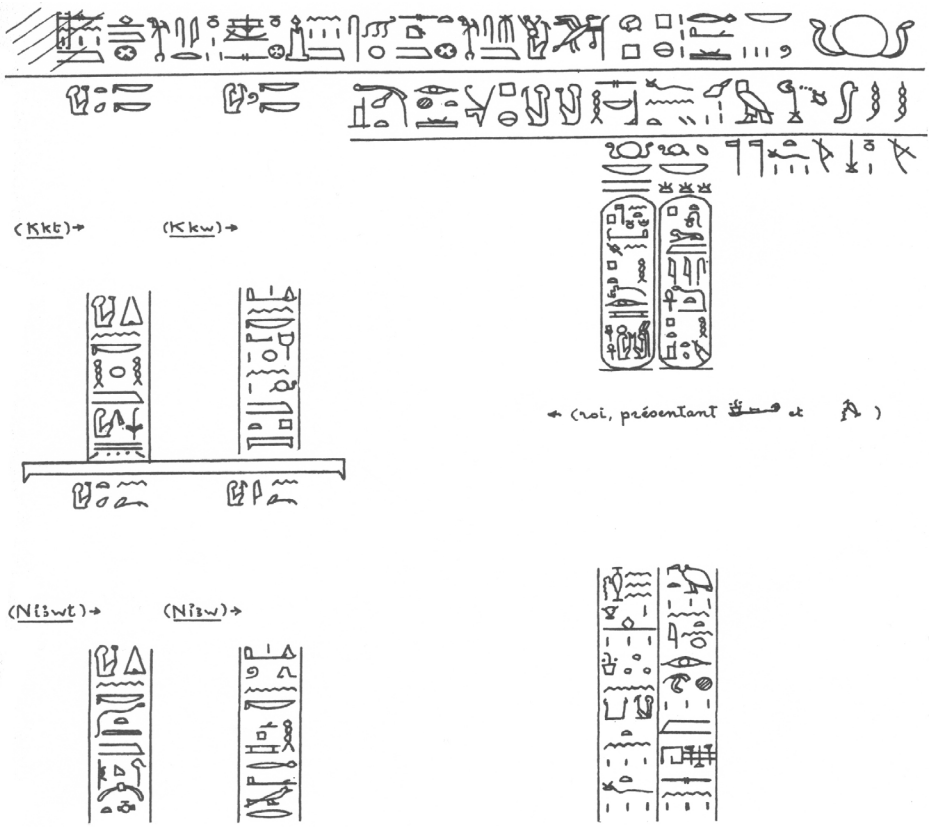


Fig. 7. Temple d'Opet, porte ouest : encensement et libation devant quatre membres de l'Ogdoade (d'après *Opet* I, 27).

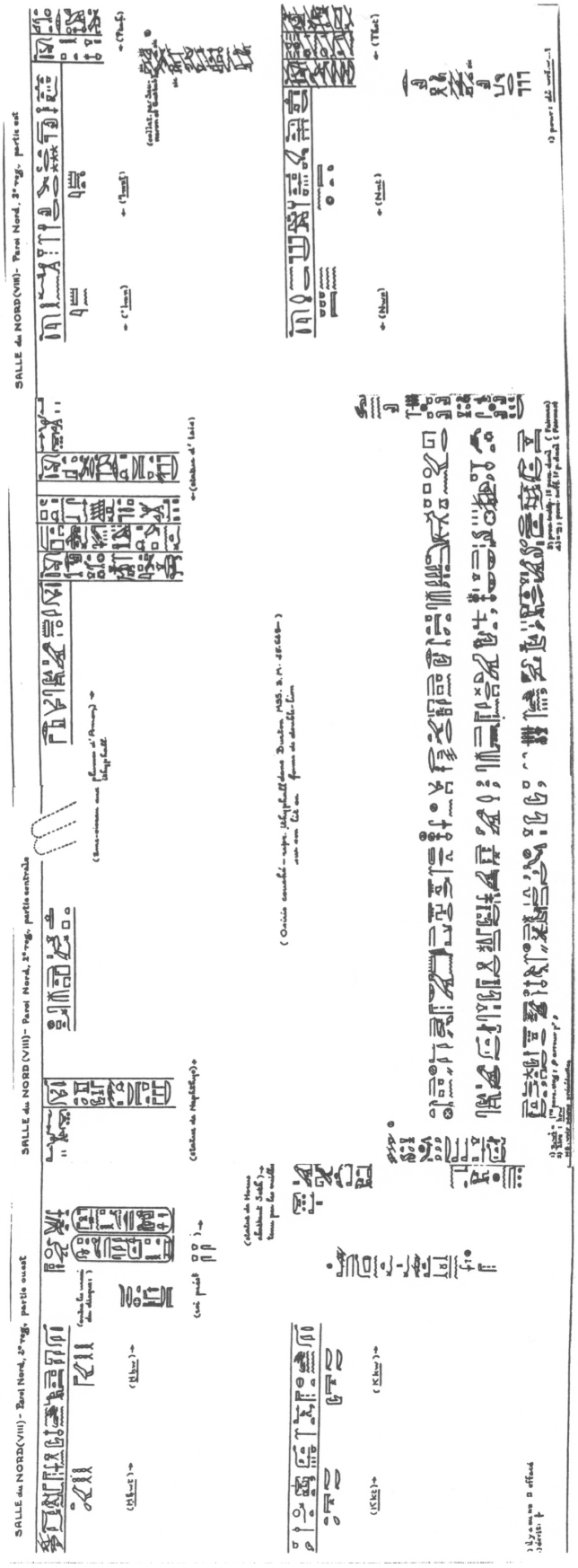


Fig. 8. Temple d'Opet, salle du nord : l'Ogdoade entourant Osiris (d'après *Opet* I, 118-121).

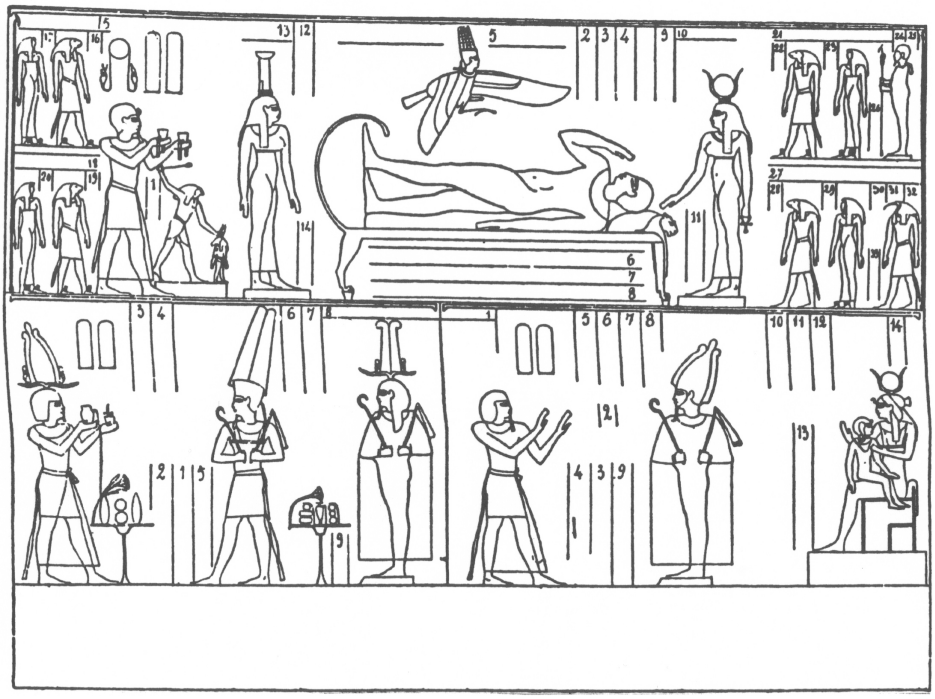


Fig. 9. Temple d'Opet, salle du nord, paroi nord (d'après *Opet* II, pl. 4).

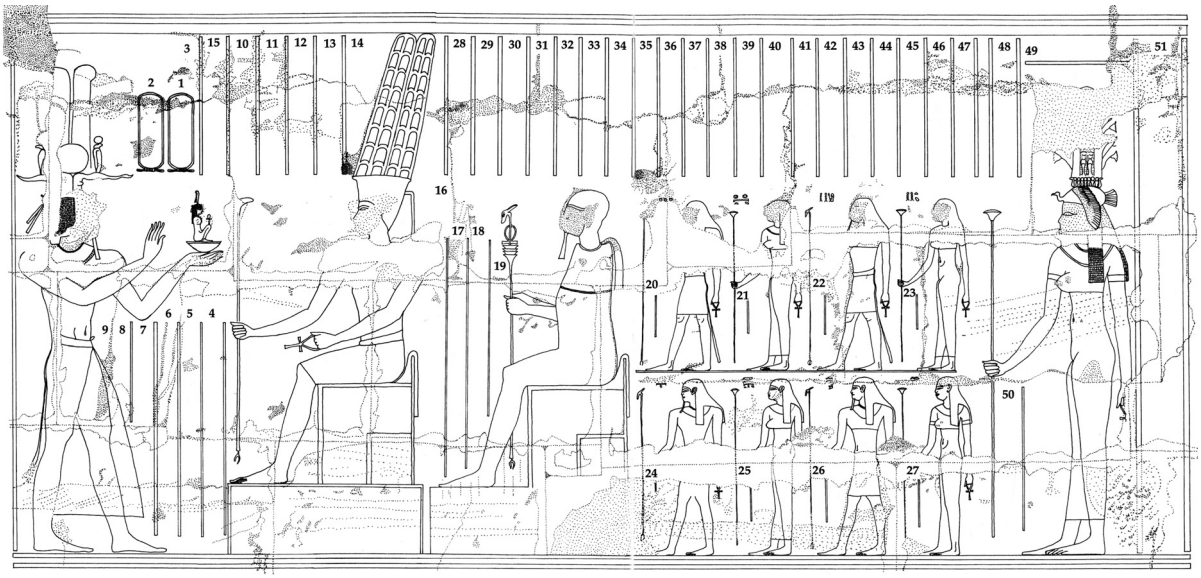


Fig. 10. Temple de Khonsou, « chapelle de la barque » : l'Ogdoade en compagnie d'Amon, Ptah-Tatenen et Hathor (d'après D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften*, pl. 1).

ABSTRACTS AND KEYWORDS

Laurent COULON, « Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak », p. 1-18.

Publication of a block found at Karnak, photographed by H. Chevrier in 1939 and now kept in the Cheikh Labib storeroom (inv. 87CL1037 + 92CL1108). This block once belonged to a Ptolemaic gateway whose original location is unknown. The main interest of this relief lies in the representation of three different figures of Osiris (Osiris of Coptos, Osiris of Opet and Sokar) as a trinity. These three forms of the god are the protagonists of the Khoiak festival at Karnak, as described by the papyrus Louvre N 3176 (S). Moreover, Osiris of Opet and Osiris of Coptos are depicted on other monuments as symmetrical aspects of the god, expressing his recurrent burial and rebirth.

By comparison with other attestations of Osirian trinities, it is possible to suggest an interpretation of this motif from a theological point of view (as the expression of the supremacy of Osiris and/or an image of his resurrection cycle) and from a ritualistic point of view (as the possible iconographic transposition of the fabrication of three different figurines of Osiris each year).

Keywords: Block Karnak, Cheikh Labib 87CL1037+92CL1108, Osiris of Coptos, Osiris of Opet, Sokar, Osirid figurine, Khoiak festival, trinity, festival calendar.

Alain FORTIER, « Les *Cinq dieux* à Tôd et Médamoud », p. 19-27.

Three Ptolemaic and Roman inscriptions from the Theban area mention a group of rare divinities: the Five Gods. They are the Four Montus and Amun. While elsewhere, the five gods can indicate the children of Geb and Nut or a divine group from Hermopolis, the Theban's Five gods are specifically the defenders of Thebes. The late Theban theologians were probably inspired by the other groups of five gods, Hermopolitan or Heliopolitan, to create this new group of divinities adapted to the Theban traditions.

Keywords: Five gods, Four Montu, Montu, Osiris, Thot, Great of the Five, Tod, Medamud, Hermopolis, Heliopolis.

Luc GABOLDE, « Amon-Rê, *pꜣ-mry-nfr*, Amon, *mry (nṯr) pꜣ nbj nfrw*, au temple de Deir al-Medîna », p. 29-37.

Two peculiar designations of the god Amun, restricted to the temple of Deir al-Medina, *Jmn-Rʿ-pꜣ-mry-nfr* and *Jmn-mry-pꜣ-nby-nfrw*, are examined and related to the creative power of the god of Karnak.

Keywords: Amun, Amun-Re, Deir al-Medina, *Jmn-Rʿ-pꜣ-mry-nfr*, *Jmn-mry-pꜣ-nbj-nfrw*, bull, lover, young people.

Jean-Claude GRENIER, « Les pérégrinations d'un Boukhis en Haute Thébaïde », p. 39-48.

New readings of the toponyms used in the stela *Bucheum* 9 (Caire JE 53147), showing the Latopolite origin and the periplus of the Buchis from the district of Esna to its stable in Armant.

Keywords: Buchis, Armant, Thebes, Esna, Mo'alla, Hut-snefru, Asfun el-Mata'na, Hut-nebu, Djeme, Ptolemy Philometor.

Emmanuel JAMBON, Alain FORTIER, « *Médamoud* n° 343 », p. 49-94.

Engraved on a wall of the northern Roman kiosk of the temple of Medamud, the hymn studied here was first published by Étienne Drioton in 1927 (no. 343 in his edition). A new transcription, translation and study of this text are given here. Although the upper part of each of its 14 columns have disappeared, it can be identified as a *snḏ-n*-hymn. The name of the god to whom it is dedicated is now lost. From

internal evidence, however, one can suppose that Montu-Re, Amun-Re or a synchretistic composite of these two Theban gods was meant.

Keywords: Medamud, Roman period, *snḏ-n*-hymn, Montu, Amun-Re, cosmogony, storm, Nile flood, falcon, bull, snake, lion.

David KLOTZ, « The Theban Cult of Chonsu the Child in the Ptolemaic Period », p. 95-134.

Chonsu the Child possessed a separate temple and clergy within the greater Mut Temple precinct, distinct from the cult of Chonsu in Thebes Neferhotep in Karnak. Epithets from Graeco-Roman offering scenes illumine the particular theology of Chonsu the Child, while calendrical texts describe his major birthday celebration on the first of Pachons, "the Festival of Renenutet." Several priests of Chonsu the Child are attested in the Ptolemaic Period, and their inscribed statues provide further details on the cult of the primary Theban child deity.

Keywords: Chonsu the Child, Chonsu, Mut, Mut Temple, Renenutet, Renenutet Festival, 1 Pachons, Child Gods, Mammisis, *Ỉsw.t*, *Ḥr-mn*, Cryptography, Autobiographical inscriptions, Naophorous Statues, Theophorous Statues, Baltimore Walters Art Gallery 22.165, Boston MFA 35.1484, Turin Museo Egizio 3070, Cairo JE 37104, Cairo JE 37168, Cairo JE 37452, Cairo JE 37982, Cairo JE 37993, British Museum 92, British Museum 55254, Lausanne 7.

Joachim Fredrich QUACK, « Die Rückkehr der Göttin nach Theben nach demotischen Quellen », p. 135-146.

The story of the return of the goddess, most often called the Myth of the Far-Away Goddess, is studied on the basis of two demotic texts of Theban provenance. The first source is pLeiden I 384, the principal witness for the "Myth of the Eye of the Sun"; the other is the demotic magical papyrus of London and Leiden. The first text shows specifically local traits, some not yet paralleled in other documents. It tells how the goddess assumed the form of a gazelle and was attacked by a group of Apopis, before being saved by the small ape that noticed them and got her into a ferry. This story is the mythological background for an important feast of which the hymn of adoration is given in the papyrus. The text takes the relationship between Shu and Tefnut as the mythological background for a love-spell, but it does not explicitly mention of Thebes. The use of a fish in the practical ritual is probably related to the conception of the decan stars (to which the far-away goddess belongs in her astral form of Sothis) as fish-shaped during their period of invisibility.

Keywords: p.Leiden I 384, p.Mag. LL, Nubian cat, wolf-ape, gazelle, Apopis, Myth of the far-away goddess, festival song, fish, Nubia, Shu, Tefnut.

Christophe THIERS, « Fragments de lions-gargouilles d'Ermant », p. 147-165.

Publication of four blocks belonging to the lions-gargoyles of the Graeco-Roman temple of Armant, proving new evidence for an Osirian aspect of the god Montu, called the « Satisfied/favorable Bull » (*kȝ ḥtp*).

Keywords: Armant, Tod, lion-gargoyle, Montu, Osiris, Nile flood, « Satisfied bull ».

Christiane ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade thébaine à l'époque ptolémaïque et ses anté-cédents », p. 167-224.

This article is devoted to the representations, mentions, mythology and theology of the Ogdoad in Thebes during the Ptolemaic Period. The study is limited to the different temples of Karnak, and the

examples from temples of the West bank or from the « Palladium of Thebes » are simply listed in two appendices. Before dealing with the Ogdoad in Ptolemaic temples from Thebes, the first part is devoted to a more general approach to the notion of the Ogdoad. It is presented in most Egyptological literature as a well-known entity, supposedly Hermopolitan and existing as early as the Pyramid Texts. My first aim is to try to show that the Ogdoad, Khemenyw in Egyptian, does not appear before the New Kingdom as a separate group linked with the town of Khemenu, the Greek Hermopolis. At that time, no images are known and its role is simply to adore the sun at dawn. From the Saite Period, we find images of the group as four men with frog's heads and four women with snake's heads, and personal names. They appear in different places and on different kinds of monuments : temples, naoi and coffins. At the same time, different types of texts from the New Kingdom link the group with Amun and Thebes. They begin to appear as primordial gods, buried on the Western bank in Thebes.

In the several occurrences from Ptolemaic Theban temples (Propylon of Khonsu Temple, Propylon of Montu Temple, the Second Pylon of Karnak, and inside the Opet and Khonsu Temples), from Ptolemy III to Cleopatra VII, the Ogdoad develop a remarkably stable iconography; purely anthropomorphic, except for some rare exceptions. The legends to the offering scenes in which the Ogdoad appear (incense and water, sometimes bread) and the cosmogonic text from Khonsu temple allow us to reconstruct their mythology and theology. They are born in Thebes from Tatenen/Irta; they swim to Hermopolis to create the sun, and from there they travel to Memphis and Heliopolis where they complete their lives. They are buried in Thebes in the mound of Djeme on the Western bank beside Kematef, the primordial snake, called « father of fathers of the Ogdoad », and Osiris. There they receive a daily offering from Khonsu-Shu, a decade offering from Amenope, and an offering from Montu-Re-Horakhty in his aspect of a solar god once a year on the 26 of Khoiak.

Keywords: Ogdoad, Amun-Re, Amenope, Kematef, Irta, Nun, Chonsu, Chonsu-Shu, Montu-Ra, the great venerable bull which lives at Medamud, Maat, Osiris, Opet Temple, Heliopolis, Memphis, Thebes, Medinet Habu, mound of Djeme, Deir Shelwit, "Palladium of Thebes", theology, mythology, cosmogony, evolution of the theology.

INDICES

1. SOURCES

1.1. Compositions funéraires et littéraires

Admonitions 2,13: 117 n. 141
Amdouat: 63 n. 70 ; 66 n. 82, 170, 175, 194, 197
Amenemope: 63 n. 70
CT II, 75-80: 169 ; III, 261d-262a (B2L): 25 ; 261d-262a (L1Li): 25 ; V, 337,b-d: 66 n. 80 ; VI, 220a: 150 ; VII, 389b (B3C): 59 n. 48 ; §80: 204 ; §1130: 177 n. 64, 195 n. 150
Désespéré: 67, 87 et n. 172
Enseignement loyaliste: 66
Harpiste dévoyé, 3,4: 141
LdM: 87 et n. 172 ; chap. 7: 65 n. 78 ; 15: 34 ; 31: 80 n. 152 ; 130: 59 n. 48 ; 175: 170 n. 19, 177 n. 64, 195 n. 150
Livre de la nuit: 170
Livre de la vache du ciel: 170, 203
Livre de parcourir l'éternité: 13 n. 54 104, 178 et n. 72, 197-198, 200
Mythe de l'œil du soleil: 135-146
Mythe de la déesse lointaine: 135-146
Naufragé: 63 n. 70
Néferty: 64 n. 74
Pyr., 143a: 71 n. 106 ; 446-447: 169 ; 571, §1466: 203 n. 200 ; 581b: 71 n. 106 ; 1961: 26 n. 53

1.2. Recueils et éditions de textes

Beni Hassan I, pl. 30 et 37: 32; II, pl. 7: 32
Bucheum (stèles), n° 8: 45 n. 6 ; 8,4: 39 ; n° 9: 39-48 ; n° 16,6: 42
Coptos, n° 24,1: 53, 87 ; n° 41,3: 88 n. 175
« Cosmogonie de Khonsou »: 182, 193-196, 204, 208 et n. 218
Deir el-Bahari III, n° 67: 153 ; n° 69: 153
Deir al-Médîna, n° 9,2: 36; n° 24,4: 36; n° 25,1: 36; n° 26: 36; n° 29,4: 29 n. 2 ; n° 30,7: 110 n. 97 ; n° 33,13: 29 ; n° 36: 213 n. 247 ; n° 56,3: 36; n° 71,6-7: 29, 30 ; n° 72,6: 30; n° 81,1: 29, 30; n° 85: 30; n° 88,15: 29, 30; n° 103: 188 n. 121, 213 n. 246 ; n° 105: 188 n. 121, 213 n. 246 ; n° 113,1: 29; n° 165: 29, 30; n° 166,3: 29 n. 2 ; n° 172,6: 96 n. 9 ; 175: 27 n. 58 ; n° 175,5-7: 161 ; n° 180: 27 n. 58 ; n° 182,5: 96 n. 9 ; n° 183,7: 96 n. 9 ; n° 189: 27 n. 58 ; n° 191: 27 n. 58 ; n° 192: 27 n. 58 ; n° 196: 27 n. 58
Deir Celouit I, n° 1: 86 n. 169 ; n° 1,1: 53 et n. 18, 87 ; n° 4,7: 62 n. 68 ; n° 7: 86 n. 169 ; n° 31: 197 n. 162, 215 n. 252 ; II, n° 73,11: 58 n. 42 ; n° 76,15: 62 n. 68 ; n° 88,7: 25 ; III, n° 127, 17: 4 ; n° 135,12: 151 ; n° 138,11: 154 ; n° 139: 189 n. 124, 215 n. 254 ; n° 146,14: 156 ; n° 148: 110 n. 97 ; n° 151: 189 n. 124 ; n° 157: 215 n. 255 ; n^os 181-183: 215 n. 254
Dendara I, 56,5: 69 n. 97
II, 159-161: 9 n. 18 ; 199,5: 154
III, 54,15: 152 ; 79,13: 154 ; 116,12: 55 n. 32 ; 126,11: 57 n. 38
IV, 21,2: 69 n. 97 ; 39,10: 154 ; 44,19: 154 ; 62,15: 74 n. 119 ; 237,7: 69 n. 9
V, 9,2: 55 n. 30 ; 99,6: 69 n. 97
VII, 174,5: 64 n. 71 ; 70,12: 69 n. 97
VIII, 37,12-38,13: 79 n. 147 ; pl. 722: 79 n. 147
X, 62, 14-63, 2: 10 n. 29 ; 74, 7: 10 n. 29 ; 30, 3: 10 n. 29 ; 81, 7: 10 n. 29 ; 117,11: 161 n. 39 ; 119,5: 161 n. 39 ; 192,5: 71 n. 106 ; 200, 6-7: 10 n. 29 ; 280,3: 160 n. 36 ; 357,3: 61 n. 62 ; 390, 13-14: 10 n. 29 ; 420, 13-15: 11 n. 43 ; 424, 8-10: 11 n. 44 ; 425,6: 154
XII, 311-341: 147 n. 2 ; 312,9: 157 ; 341,1: 149 ; pl. 179-219: 147 n. 2 ; pl. 184, 187, 191, 198, 202, 208, 213, 218: 148 n. 4
XIV, 18,12: 154 ; 165,9-10: 152 ; 284,5: 154
XV, 50,4: 154
Dend.Mam., 22,14: 154 ; 196,3: 69 n. 97 ; 135,6: 100 n. 36 et 40 ; 253,11: 154
Dendara.Temple d'Isis: 22,1: 152
Edfou I, 22,12, col. g.: 68 ; 72,2: 62 n. 68 ; 84,9: 55 n. 32 ; 100,1: 157 ; 167, 8-9: 13 n. 56 ; 184, 15-185, 16: 11, n. 42 ; 237, 9-10: 5 ; 270,12-15: 73-74 ; 294,16-17: 62 n. 68 ; 311, 3-6: 6 n. 8 ; 312,8: 158 ; 317,5: 79 n. 148 ; 343,4-5: 158 n. 24 ; 508,8: 152 ; 522,3: 152
II, 13,col.7: 72 n. 110 ; 55,3: 75 ; 65,16: 74 n. 119, 75 n. 122 ; 65,17: 82 n. 160, 87 ; 72,13: 158
III, 33,14: 61 n. 62 ; 87,9: 59 n. 47, 60 ; 241,1: 154 ; 348,1: 80 n. 155
IV, 39-40: 40 ; 111,9: 77 n. 132 ; 111,11-12: 82 et n. 160, 87 ; 112,4: 82 n. 160 ; 118,16: 66 n. 83 ; 130,6: 66 n. 83 ; 130,10: 66 n. 83 ; 139,11-141,11: 176 n. 61 ; 214,4-5: 150 ; 262,12: 149 ; 285,6: 71 n. 106 ; 286,3-6: 74 n. 119 ; 305,17: 81
V, 47,11: 77 n. 133 ; 57,10-11: 154 ; 84,12-86,14: 176 n. 61, 183 n. 95, 188 n. 120 ; 85,7-15: 196 n. 153 ; 85,13-15: 182 n. 93, 203 n. 200 ; 118,2: 212 n. 239 ; 122,10: 158 n. 24 ; 152,6-7: 75 n. 123 ; 257,2: 62 n. 63 ; 325,5: 79 n. 146 ; 374,3-6: 140
VI, 2,1: 54 n. 24 ; 8,9: 68 ; 14,9: 61 n. 62 ; 43: 40 ; 84,5: 81 ; 248,8: 53 ; 300,9: 81
VII, 63,15: 154 ; 154,12: 70 n. 97 ; 212,14: 55 n. 32
VIII, 15,3-17,4: 55 ; 15,11-13: 58 et n. 33 ; 15,12: 55 n. 32 ; 21,15-16: 55 n. 32 ; 97,8: 55 n. 32 ; 153,7-10: 69 n. 94, 84 n. 165 ; 153,8: 88 n. 175
IX, pl. 28b: 73
X, pl. 113: 188 n. 118
EdfouMam., 61,14: 212 n. 239 ; 163,11: 154
El-Qal'a I, n° 12, 7: 3 ; II, n° 142: 61 n. 62

Ermant I, nº 37: 217 n. 264 ; nº 38: 197 n. 160, 217 n. 264 ; nº 45,2: 155
Esna II, nº 10,11-12: 65 n. 79 ; nº 12,3: 56 n. 35 ; nº 17: 167 n. 4 ; nº 17,5: 42 ; nº 25: 99 n. 29 ; nº 25,14-15: 101 n. 44 ; nº 25,15: 98 n. 22, 100 n. 39 ; nº 26,13-14: 54-55 et n. 28 ; nº 31,46: 57 n. 36 ; nº 31,60-61: 41 ; nº 58,1: 97 n. 14 ; nº 63-64: 41 ; nº 64,1: 97 n. 14 ; nº 77,11-12: 95 n. 4
III, nº 196,7: 54 n. 27, 87 ; nº 212B: 60 n. 52 ; nº 216,3(13): 97 n. 14 ; nº 225,26: 57 ; nº 225,27,§84-85: 72 n. 112 ; nº 247B: 57 n. 36 ; nº 254,8: 57 n. 36 ; nº 255,23: 55 n. 29 ; nº 262,21,§11: 72 n. 112 ; nº 264,25: 57 n. 36 ; nº 266,10: 115 n. 134 ; nº 277 + 366 + 355,§7,10,13-14,20-24,28,31: 69 n. 94, 84 n. 165 ; nº 277,21§3: 71 n. 106 ; nº 277,23: 57 n. 36 ; nº 277,26§13: 66 n. 83 ; nº 284,4: 57 n. 36 ; nº 331,18: 66 n. 83 ; nº 371,17-18: 95 n. 4 ; nº 378,15: 53 n. 21 ; nº 379,23: 55 n. 32 ; nº 388,11: 55 n. 29 ; nº 394,27: 154
IV, nº 405,1: 55 n. 32
VI, nº 491,14: 56 n. 35 ; nº 502,11: 56 n. 35 ; nº 515,14: 56 n. 35 ; nº 518,15: 62 n. 67 ; nº 523,6 et 12: 115 n. 134 ; nº 542,3: 126 n. 198
Graff. Med. Habu, nº 44,6: 120 n. 164
Hibis III, pl. 21: 167 n. 3 ; 178 n. 66 ; 31: 73 et n. 113, 116 n. 140 ; 33: 116 n. 140, 178 n. 66, 179 n. 74 ; 36-37: 173 n. 39
Kôm Ombo I, nº 160,13: 63 n. 69 ; nº 332,2: 61 n. 62
Kôm Ombo, *Ombos* I, nº 39: 70 n. 97 ; nº 59,1-2: 104 n. 67 ; nº 60,6: 69 n. 96, 70 n. 97 ; nº 60,9: 75 n. 123 ; nº 107,5-6: 69 n. 94 ; nº 76,3: 68, 87 ; nº 99: 72 n. 111 ; nº 107,5-6: 84 n. 165 ; nº 125: 3 ; nº 126: 156 ; nº 160,13: 63 n. 69 ; nº 167,11: 74 n. 117 ; nº 167,12: 76 et n. 131, 77 et n. 137 ; nº 176,2: 72 ; nº 211: 79 n. 146 ; nos 333-334: 91 n. 189 ; nos 362-363: 91 n. 189 ; nos 377-378: 91 n. 189 ; nos 406-407: 91 n. 189 ; nº 407: 52 n. 16, 87
II, nº 603,2: 60 n. 52 ; nº 665,3: 55 et n. 29, 87 ; nº 880: 52 n. 15 ; nº 898 dr.: 55 n. 32 ; nº 943: 156 ; nº 949: 55 n. 32 ; 951: 60 n. 52 ; nº 958: 104 n. 67
K*RI* I, 181,12: 24 n. 40 ; 273,2: 151 ; 391,2: 59 n. 46
II, 134,13: 63 n. 70 ; 319,15/16: 64 n. 73 ; 346,3-9: 21 n. 19 ; 616,1: 98 n. 20 ; 626,14: 35 n. 29 ;
III, 627,5: 59 n. 49 ; 732,11: 59 n. 46 ; 803,9-10: 17 n. 80
IV, 27-30: 171 n. 25
V, 35,14: 63 n. 70, 87 n. 171 ; 58,10: 87 n. 171 ; 62,10: 87 n. 171 ; 93,11: 87 n. 171 ; 415-416: 173 n. 37
VI, 334,13: 18 n. 3
VII, 26-29: 171 n. 25
L*D* IV, 18: 13 n. 52 ; 28b: 182 ; 61f: 158-159 ; 67b: 157 n. 14
Médamoud, nº 1A: 58 n. 39 ; nº 1B: 90 n. 181 ; nº 35: 53, 85, 91 et n. 188-189 ; nº 35,5-10: 71 n. 106 ; nº 35,10: 78 n. 143 ; nº 109: 62 n. 65 ; nos 121-133: 62 n. 65 ; nº 144: 62 n. 64 ; nº 167,6: 153 ; nº 170,2: 161 n. 39 ; nº 247,6: 153 ; nº 256,6: 153 ; nº 316: 70 ; nº 328: 144 n. 52 ; nº 331: 52 n. 14 ; nº 337: 52 n. 14 ; nº 343: 49-94
Opet I, 18: 4 ; 22: 185 ; 23: 185 et n. 105, 208 n. 217 ; 24: 185, 201 n. 183 ; 25: 185 et n. 105, 201 n. 183 ; 26: 117 n. 148, 181, 182 n. 94, 184 n. 99, 200 n. 176 ; 26-27: 187 n. 115, 192 n. 137, 201 n. 183 ; 27: 181, 182 n. 94, 184 n. 99, 197 n. 162 ; 36: 70 n. 97 ; 37: 70 n. 97 ; 73dr.: 7 n. 12 ; 92-93: 181, 184 n. 100 ; 109: 70 n. 97, 154 ; 112: 177 n. 64 ; 112-113: 195 n. 150 ; 118: 202 n. 197 ; 118-121: 181, 187 n. 115 ; 118-125: 192 n. 138 ; 120-121: 9 et n. 20, 200 n. 177 ; 125: 211 n. 234 ; 142: 211 n. 235 ; 145: 101 n. 48 ; 160: 100 n. 36 et 38, 101 n. 44 ; 183: 101 n. 48 ; 186: 211 n. 236 ; 204,6: 151 ; 233,2: 154 ; 233,7-8: 14 n. 60 ; 240: 70 n. 97 ; 241,6: 151 ; 242 (8e tabl.): 151 ; 254: 70 n. 97 ; 258: 110 n. 97 ; 296: 212 n. 238 ; 302g.: 158 n. 23 ; 306dr.: 158
Pétosiris, nº 81: 171 et n. 28, 195 n. 151
Philae, 45, 10: 13 n. 52 ; 48, 15: 13 n. 52 ; 145 et pl. LXI, fig. 2: 12 et n. 49
Philä II, 59,14: 100 n. 36
Porte d'Évergète, pl. 2: 61 n. 62-63, 86 n. 169 ; pl. 2B,col.x+5: 111 n. 103 ; pl. 5: 208 n. 215 ; pl. 6: 99 n. 29, 100 n. 36-37 et 40-42, 101 n. 48 et 50, 129 n. 223 ; pl. 10: 62 n. 68 ; pl. 20: 210 n. 223 ; pl. 21: 104 n. 67 ; pl. 25: 99 n. 29, 100 n. 36, 101 n. 53 ; pl. 28: 96 n. 9 ; pl. 36: 101 n. 48 ; pl. 36g.: 69 n. 97 ; pl. 36-37: 210 n. 224 ; pl. 37: 101 n. 48 ; pl. 38dr.: 69 n. 97 ; pl. 38-39: 210 n. 225 ; pl. 40: 77 n. 138 ; pl. 41: 111 n. 103 ; pl. 42: 9, n. 26 ; pl. 46: 78 n. 141 ; pl. 47: 185 n. 102, 201 n. 183, 208 n. 212, 210 n. 220 ; pl. 48: 101 n. 48 ; pl. 49: 181, 183 n. 96, 189 n. 127, 191 n. 135, 197 n. 163, 200 n. 174, 202 n. 196, 208 n. 214 ; pl. 55: 101 n. 48 ; pl. 57g.: 70 n. 97 ; pl. 58: 101 n. 48 ; pl. 62: 9, n. 18 et 24 ; pl. 64: 179 n. 77, 210 n. 222 ; pl. 65: 184 n. 101, 208 n. 213, 210 n. 221 ; pl. 66: 61 n. 62-64 ; pl. 67: 53 n. 20, 152, 181, 183 n. 96, 189 n. 127, 197 n. 155, 200 n. 175, 201 n. 182
Porte de Mout, nº 3,3: 138 n. 10 ; nº 5,2: 102 n. 54 ; nº 6,29-32: 103 n. 64 ; nº 6,39-40: 138 ; nº 10,1: 101 n. 45 et 53 ; nº 11,11-17: 139 ; nº 11,31-32: 97 n. 18, 107 n. 85 ; nº 16,2: 62 n. 63 ; nº 19,1: 129 n. 222 ; pl. 7: 98 n. 20, 138

n. 13 ; pl. 8: 138 n. 10 ; pl. 9: 138 n. 14 ; pl. 10: 139 ; pl. 12: 69 n. 94, 84 n. 165, 86 n. 167 et n. 168 ; pl. 18-20: 138 n. 13
Propylône d'Amon-Rê-Montou: n° 8a: 210 n. 227 ; n° 10a: 210 n. 226 ; n° 11a: 210 n. 226 ; n° 21b: 185 n. 104 ; n° 22a: 185 n. 102, 202 n. 191 ; n° 22b: 53 n. 20, 181, 183 n. 97, 191 n. 134 ; n° 24b: 82 n. 160 et 163, 87 ; §152: 101 n. 51 ; §178: 101 n. 52, 103 n. 63 ; §228: 99 n. 29, 100 n. 36 et 41, 101 n. 45 et 47 ; §233-235: 110 n. 97
Shanhûr I, n° 16: 100 n. 41-42 ; n° 38: 100 n. 36-37 et 41 ; n° 48: 112 n. 107
Tôd I, n° 31: 19 n. 7, 20 ; n° 31B,1: 23 ; n° 74,2: 158 ; n° 91B,1: 20 ; II, n° 192: 20 n. 11, 21 n. 13, 189 n. 124, 216 n. 260 ; n° 192bis: 20 n. 11, 21 n. 13, 189 n. 124, 216 n. 260 ; n° 226,18: 54 et n. 25, 87 ; n° 284 III: 216 n. 261 ; n° 293,7: 90 n. 181 ; n° 295: 20 n. 11 ; n° 296: 20 n. 11 ; n° 297, 11: 19 n. 7, 20-21 ; n° 298: 20 n. 11 ; n° 301,1: 90 n. 181 ; n° 305,4: 151 ; n° 311: 100 n. 41 ; n° 322,6: 64 n. 74
Urk. I, 182,15-16: 63 n. 70
Urk. II, 61,11: 65 n. 79
Urk. IV, 219-221: 32 n. 13 ; 456,11: 59 n. 49 ; 543,9: 26 n. 49 ; 1677,16: 24 ; 1714-1725: 32 n. 13 ; 1844,11-12: 96 n. 6
Urk. VIII, n° 1b: 210 n. 226 ; n° 2b: 118 n. 156 ; n° 3b: 210 n. 226 ; n° 4b: 118 n. 156 ; n° 6b: 210 n. 227 ; n° 6g: 210 n. 227 ; n° 9h: 153, 157, 211 n. 228 ; n° 18h: 129 n. 224 ; n° 22f: 56 n. 35 ; n° 27b: 202 n. 191 ; n° 27c: 185 n. 103 ; n° 30b: 211 n. 229 ; n° 35: 181 ; n° 35c: 191 n. 134 ; n° 35d: 183 n. 97 ; n° 35f: 191 n. 134 ; n° 36b: 211 n. 230 ; n° 36c: 185 n. 104 ; n° 36f: 211 n. 230 ; n^os 39-40: 27 n. 58 ; n° 41: 201 n. 186 ; n° 49d: 211 n. 231 ; n° 52g: 117 n. 148 ; n° 69b: 208 n. 215 ; n° 84b: 210 n. 223 ; n° 84h: 210 n. 223 ; n° 87b: 179 n. 77, 210 n. 222 ; n° 90: 181 ; n° 90c: 200 n. 175, 201 n. 182 ; n° 90d: 183 n. 96 ; n° 90k: 152 ; n° 91c: 184 n. 101 ; n° 91h: 208 n. 216, 210 n. 221 ; n° 95: 181 ; n° 95c: 189 n. 127, 191 n. 135, 197 n. 156 et 163, 200 n. 174 ; n° 95d: 183 n. 96 ; n° 95k: 189 n. 127 ; n° 96: 201 n. 183 ; n° 96b: 210 n. 220 ; n° 96c: 185 n. 102 ; n° 96g: 208 n. 212, 210 n. 220 ; n° 102c: 117 n. 148 ; n° 113: 210 n. 225 ; n° 114: 210 n. 224 ; n° 117,7: 100 n. 42 ; n° 118,7: 100 n. 42 ; n° 128: 156 ; n° 128, 3: 3 ; n° 128, 3-4: 13 n. 53 ; n° 134: 110 n. 97 ; n° 135c: 101 n. 52 ; n° 137c: 98 n. 22 et 29, 100 n. 39, 101 n. 44 ; n° 138b: 190 n. 131 ; n° 139b: 35 n. 28, 211 n. 232 ; n° 139k: 211 n. 232 ; n° 140k: 117 n. 148 ; n° 141k: 62 n. 67 ; n° 142: 179 n. 74, 196 n. 154 ; n° 142,1-2: 104 n. 67 ; n° 142,3: 211 n. 233 ; n° 142,5: 211 n. 233 ; n^os 142-143: 22; n° 143: 196 n. 154 ; n° 143,8: 69 n. 97 ; n° 145: 181 ; n° 145b: 191 n. 136 ; n° 145c: 184 n. 98 ; n° 145i: 191 n. 136, 201 n. 184 ; n° 147b: 160 n. 36 ; n° 149: 181 ; n° 149b: 53 n. 20, 190 n. 132, 191 n. 136, 196 n. 155 ; n° 149c: 184 n. 99, 208 n. 214 ; n° 149i: 152, 191 n. 136 ; n° 156b: 212 n. 240 ; n° 164: 110 n. 97 ; n° 176b: 7 n. 13 ; n° 182c: 101 n. 52, 103 n. 63 ; n° 182f: 101 n. 48 ; n° 183: 100 n. 41 ; n° 183b: 99 n. 29, 100 n. 36, 101 n. 47 ; n° 183c: 101 n. 51 ; n° 183g: 100 n. 36 et 42 ; n° 195b: 96 n. 9 ; n° 195e: 96 n. 9 ; n° 197,8: 96 n. 9 ; n° 203g: 194 n. 146 ; n° 212,2: 96 n. 9

1.3. Ostraca et papyrus

Décrets oraculaires amulétiques: 76
Décret pour Neskhons: 78 n. 142, 81
Décret pour Pinedjem: 81
Manuel du temple: 17
p.BM EA 10026, r° 1D: 113-114, 122 et n. 178
p.BM EA 10042, r° III,5: 24 ; VI,4-8: 172 n. 34
p.BM EA 10059, XIV,13-XV,3: 172 n. 31
p.BM EA 10209: 205 n. 204
p.BM EA 10335: 35
p.Bologne 1094,11,2: 173 n. 37
p.Boulaq III, 6,20: 64 n. 74 ; 8,4: 72 n. 110
p.Boulaq 17: 33
p.Bremmer-Rhind (= p.BM EA 10188) 23,15: 150 ; 27,45: 26 n. 52 et 53
p.Brooklyn 47.218.84: 16 et n. 69 ; IX,9-XI,8: 26 et n. 55 ; XII,10: 126 n. 198
p.Caire CG 58027,II*,4: 63 n. 69
p.Caire CG 58032,I, 11-12: 78 n. 142 ; II,14: 81 n. 159 ; III,39: 72 n. 111
p.Caire CG 58033,10-11: 78 n. 142 ; 13: 81 n. 159
p.Chester-Beatty I, 1C-1V6-7: 31; 2V5-6: 31 ; IX, v° B4,6: 59 n. 48
p.Insiger, 4,15: 67
p.Jumilhac XXI: 80 et n. 153
p.Leyde I 350: 33, 58 n. 41, 59, 64 n. 74, 78 n. 142, 86, 197
p.Leyde I 384,21,2-22,4: 135-142 ; 22,15-23,18: 141 ; 23,23-31: 141
p.Leyde T32 III,22-25: 96 n. 12, 104-105 ; 22-23: 98 n. 22 ; 29: 117 n. 148
p.Louvre N 3176 (S): 11, 18
p.Louvre N 3291: 5
p.magique Harris: 24, 172 et n. 34, 204
p.magique Londres-Leyde (p.mag.LL), 12, 1-31: 142-146
p.MMA 35.9.21: 72
p.Turin 54031: 19 et n. 3
p.Turin 55001 (p.érotique): 31
p.Vatican 38608, l. 5-27: 9 et n. 23
p.Westcar, 11,14: 66 n. 82

p.Wien D 6165 et 6165 A: 30

1.4. Stèles, statues…
autel Turin 1751 = CGT 22053: 24-25
bloc Berlin 2117: 7
bloc Karnak, Cheikh Labib 87CL1037: 1
bloc Karnak, Cheikh Labib 92CL1082: 5
bloc Karnak, Cheikh Labib 92CL1108: 1
bloc Karnak KK 169-0-21: 7, 13 et n. 55
bloc Londres BM EA 1079: 16 n. 73
cercueil Chicago OI 17287: 20, 24
sarcophage Caire CG 29306: 161 n. 45
sarcophage Caire CG 29972: 175 n. 50
sarcophage Caire JE 86721: 175 n. 51
sarcophage Caire JE 86723: 175 n. 51
stèle dém. IFAO 3: 100 n. 32
stèle de Metternich, 242: 155
stèle Bologne B. 1931E: 33 et n. 17
stèle Caire CGC 1053: 26 n. 48
stèle Caire JE 32025: 26
stèle Caire JE 53147: 39-48
stèle Caire JE 65903: 100 n. 32
stèle Caire JE 65904: 100 n. 32
stèle Caire JE 72130: 171 n. 24
stèle Caire RT 13/6/24/1: 66 n. 84
stèle Caire RT 9/7/24/6: 14
stèle Leyde V,1: 171 n. 24
stèle Londres BM EA 617: 100 n. 32, 112 n. 112
stèle Londres BM EA 1432: 100 n. 32 et 38 ; 5-6: 101 n. 52
stèle Londres BM EA 22914: 126 n. 200
stèle Londres BM EA 35625: 14 n. 61
stèle Londres BM EA 8461, l. 2: 114 n. 122
stèle Londres BM EA 8463: 15 n. 65
stèle Louvre E 2699: 110 n. 90
stèle Louvre E 8411: 14 n. 61
stèle Turin 1641: 14 n. 61
statue Baltimore WAG 22.165: 126
statue Berlin 17271: 98
statue Boston MFA 35.1484: 123-125
statue Caire CG 660: 206 n. 207
statue Caire CG 680: 110 n. 90, 206 n. 207
statue Caire CG 969: 206 n. 207
statue Caire JE 36747: 5
statue Caire JE 36918: 10
statue Caire JE 36984 (Cachette nº 289): 34
statue Caire JE 37075 (Cachette nº 197): 10, 34, 107, 129, 202 n. 194
statue Caire JE 37104: 125, 128
statue Caire JE 37168: 128
statue Caire JE 37142: 129
statue Caire JE 37442: 112 n. 108
statue Caire JE 37452: 127
statue Caire JE 37847: 113-114
statue Caire JE 38020: 99 n. 26
statue Caire JE 37853: 111 n. 103
statue Caire JE 37866: 111 n. 103
statue Caire JE 37982: 120-122, 120 n. 164, 122
statue Caire JE 37993: 126
statue Caire JE 47277: 115, 117-118
statue Caire JE 67093: 106 n. 79
statue Caire JE 87194: 173 n. 37
statue Caire RT 2/2/21/5: 10 n. 35
statue Cambridge, Fitzwilliam Museum E.55.1937: 128
statue Hermitage 5629: 106 n. 77
statue Lausanne MBA, Arts égyptiens 7: 125
statue Londres BM EA 92: 106-112, 127
statue Londres BM EA 712: 112-120
statue Londres BM EA 1229: 106 n. 77
statue Londres BM EA 22914: 125 n. 200
statue Londres BM EA 24429: 14 n. 59
statue Londres BM EA 55253: 112-120
statue Londres BM EA 55254: 120, 123 n. 180
statue Londres BM EA 65443: 107 n. 81
statue Louvre N 872: 129
statue Louvre E 25276: 40
statue NewYork MMA 07.228.28: 120 n. 167
statue NewYork MMA 1980.422: 125, 127 n. 203
statue Los Angeles, County Museum of Art, 48.24.8: 7 n. 13
statue Strasbourg 1585: 6
statue Turin 3070: 125-126, 128
statue Vatican Museo Gregoriano 97: 106 n. 77
statue Yale Peabody Museum 264191: 106 n. 77
naos d'Amasis Leyde AM 107: 12
naos d'Amasis Louvre D 29: 170 n. 18

1.5. Auteurs classiques
Diodore, 1.15.3: 117 n. 149
Dion Cassius, 59.8.1a: 46
Élien, *De nat. Animal.*, 11.10: 44 n. 4
Histoire Auguste. V. Hadr., 12.1: 46
Horapollon, *Hieroglyphika*, 1.17: 82 n. 161
Plutarque, *De Iside et Osiride*, 12: 26 n. 53 ; 34: 160 n. 38

2. ANTHROPONYMES ET NOMS ROYAUX
Ahmès fils de Smendès: 10, 34, 107, 129, 202
Ahmès Néfertari: 114 n. 130
Ahmosis: 66 n. 82
Amasis: 12, 66, 170 n. 18, 174
Amenemopet (TT 148): 33
Amenhotep III: 24, 32 n. 13
Amenmès: 173 n. 37
Ânkhpakhered/Chapokrates: 108, 120 n. 164, 123-124, 125, 127, 128, 129
Ânkhtifi: 65 n. 78, 114
Akoris: 174
Antonin le Pieux: 72, 154, 180, 215
Apriès: 170 n. 18, 174
Auguste: 99 n. 28, 148, 211, 212
Basa (TT 389): 125

Benaty: 170 n. 18, 173
Caligula: 52 n. 13
Chabaka: 42
Chaéremon: 82 n. 161
Cléopâtre VII: 182
Darius Ier: 73
Djedkhonsouiouefânkh: 109, 125, 126, 129 n. 222
Domitien: 42, 72, 214
Hadrien: 46, 189, 215
Hatchepsout: 32 n. 13, 171
Hatiay: 171
Hor: 128
Hor(em)akhbyt: 34
Hornefer: 107, 112, 115, 126-127, 129
Horoudja: 175 n. 56
Horsaisis: 5
Imyseba (TT 65): 33
Izézi: 63 n. 70
Kaemtjénénet: 63 n. 70
Kalibis: 126
Khabekhnet (TT 2): 17 n. 80
Khânesou: 26
Khnemibrêmen: 10
Merenptah: 171
Montouemhat: 98, 114
Nebounenef (TT157): 33
Nectanébo I: 169, 171, 207
Nectanébo II: 16 n. 73, 174, 202 n. 194
Neferhotep (TT 50): 17
Nehemesrâttaouy: 125
Néron: 52
Nesbanebdjed: 5
Nespamedou/Espemetis: 119, 122, 128
Neshorpakhered/Eshorpakrates: 122, 124, 125
Neskhonsou: 34, 122
Nesmin: 205 n. 204
Nestoum: 65 n. 79
Othon: 189, 215
Ounnéfer/Onnophris: 26, 113, 115, 119, 120, 122, 124
Ouserkhonsou: 120 n. 164, 128
Ousirour: 10
Pakharkhonsou: 5, 125, 128
Padiimen: 14 n. 59
Padiimennebnesouttaoui/Pétémestous: 119, 120, 121, 122
Padikhonsoupakhered: 98
Pehsoukher (TT 88): 59 n. 46
Pépy Ier: 24
Pépy II: 71 n. 106
Pétosiris: 171
Piankhi: 171
Pinedjem: 174 n. 43
Ptolémée II Philadelphe: 6, 49 n. 4
Ptolémée III Évergète Ier: 49 n. 4, 86, 111 n. 103, 167, 202 n. 194, 204, 216
Ptolémée IV Philopator: 10, 11, 18, 29 n. 2, 49 n. 4
Ptolémée V Épiphane: 45 n. 6
Ptolémée VI Philométor: 39, 43-46, 49, 159, 213
Ptolémée VIII Évergète II: 19, 27, 39, 49, 73 n. 114, 151, 181, 182, 188, 213, 214
Ptolémée IX Sôter II: 188, 212, 214
Ptolémée X Alexandre Ier: 40
Ptolémée XII Néos Dionsysos: 86, 148, 181, 188
Ptolémée Césarion: 52
Ramsès II: 8, 21, 59, 213
Ramsès III: 86 n. 171
Romé: 26
Serdjehouty: 7 n. 13
Smendès: 126
Sénou: 65 n. 79
Sésostris III: 49
Séthy Ier: 24
Somtoutefnakht: 174
Tacherytmenou/Senminis: 109
Taharqa: 19, 40, 73, 90, 174
Takhybiat: 119, 122, 127, 128 et n. 215
Tanoubet: 127
Thoutmosis III: 174, 201, 205, 212, 213
Thoutmosis IV: 198 n. 167
Tibère: 19 n. 7, 20, 27, 52 n. 13, 99 n. 28, 101 n. 52, 112, 180: 189 n. 126, 201, 216
Trajan: 66 n. 83
Yiyanenef: 33
jj-nfr: 114
jj-nfr.t: 114
jw-nfr: 114
jw-ty-nfr: 114 n. 126
(Pȝ-n)-ftw-Mnṯ: 19 n. 2
ḥr-mnj(.w): 114 n. 125
Tȝ-šr.t-n-ftw-Mnt: 19 n. 2

3. TITRES

celui qui connaît le travail des deux compagnes: 5
chanceliers: 43
chanteuse d'Amon-Rê: 127
directeur des prêtres-nourriciers de Khonsou l'enfant: 126
Grand des Cinq: 23
Grand des Cinq de la Maison de Thot: 23
juge: 111
lesônis: 171
maîtresse de maison: 119
maîtresse de maison, chanteuse d'Amon-Rê: 109, 122, 124
nourrice de Khonsou l'enfant: 127
pastophore: 98
père divin et prophète d'Amon de Karnak: 123, 125, 126

père divin, prophète d'Amon de Karnak, prophète d'Osiris dans le Hout-benben, *jmy-ɜḫ.t* de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon: 124
père divin, prophète d'Amon de Karnak, prêtre-ouâb de Min-Amon, *jmy-ɜḫ.t* à la droite de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon, prophète d'Amon roi des Deux-Terres de Tôd, prophète des dieux de Tôd, prophète d'Amon Grand de prestige: 108-109
père divin, prophète d'Amon de Karnak, prophète d'Amon dans le *pr-hyn*, [pro]phète de […], *sš-n-tmɜ* (?), *ḥry sš-n-tmɜ* (?): 108-109
père divin, prophète d'Amon de Karnak, serviteur de la Couronne blanche, prêtre d'Horus de Hiérakonpolis (et) de Khonsou l'enfant, le très vénérable, aîné d'Amon, chef des vêtements d'Amon, *lesonis* d'Amon et scribe de sceau divin: 121
père divin, prophète d'Amon de Karnak, serviteur de la Couronne blanche, serviteur d'Horus, prêtre de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon, de la 4e phylé, second prêtre et scribe du temple, de la 3e phylé, d'Horus de Hiérakonpolis, scribe-*ṯɜ* du temple d'Aménémopé, de la 3e phylé, scribe mensuel du temple d'Amon, de la 1re phylé, chef des vêtements de la 4e phylé, prophète de Bastet qui réside dans Thèbes, de la 1re et 2e phylé, prophète de *Ḥr-mn*, de *Jw.t-nfr.t* et des dieux de *Jsw.t*: 119
père divin et prophète d'Amon-Rê dans son domaine, celui qui fait l'offrande dans Héliopolis du sud, supérieur des secrets et prêtre *ouab* qui traverse vers la terre divine dans la butte de Djémê, qui voit le *Ba* caché dans ses formes: 202
père divin et prophète de Mout la grande, maîtresse d'Ichérou: 122
prêtre-*jmy-ɜḫ.t*: 126
prêtre d'Amonet qui réside à Karnak: 125
prêtre de Mout du mammisi: 99
prêtre-*sem* de celui qui préside au château de l'or, qui connaît le secret du travail que l'on ne connaît pas, qui élève Sokar jusqu'à sa barque-*henou*: 10
prophète d'Amon de Karnak: 122
prophète de *Ḥr-mn* de *Jsw.t*, prophète de *Jw.t-nfr.t*: 113
prophète et prêtre de *Ḥr-mn*, de *Jw.t-nfr.t* et des dieux de *Jsw.t*: 129
prophète de Khonsou l'enfant: 127
prophète de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon: 126
prophète des langes de Khonsou l'enfant: 126
prophète de l'Ouserhat d'Amon: 125
prophètes et pères divins d'Amon-Rê, grands prêtres du Noun (…), qui servent le Grand Ba, chefs des secrets, compagnons du palais du Primordial des Deux-Terres, qui apaisent le Grand de prestige dans son temple de l'or, grands de Thèbes, qui possèdent la connaissance dans l'Akhet, les dignitaires du Royaume des dieux: 116-118
prophète-nourricier de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon: 127
qui attache le pectoral de pierres précieuses de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon: 128
scribe des huiles (sacrées): 111
scribes du *Per-ânkh*: 43
scribe-*ṯɜ*: 126
supérieur de la mèche de Khonsou l'enfant, très vénérable, aîné d'Amon: 125, 126 n. 198
supérieur des danseurs de Khonsou l'enfant: 128
supérieur des prêtres-nourriciers: 126
supérieur des secrets dans le sanctuaire de celui qui vit par les rites, celui qui fait vivre Osiris dans le château de l'or: 10

4. DIVINITES ET EPITHETES DIVINES

Agathodemon: 194 n. 146
Amaunet: 125 et n. 196, 128, 169, 177, 179, 188, 211, 213-215
Aménémopé (de Djémê): 119, 181-185, 196, 198, 200, 201 n. 183, 206-211, 214
Ḥr fɜj-ʿ ḫnty jp.t=f wɜḥ ḫt n Pɜwty.w sʿr Mɜʿ.t n nṯr.w tpy.w-ʿ: 186-187
Qbḥ: 184
le grand dieu, image vivante d'Harsiésis, héritier efficient de l'Ogdoade: 182
Tatenen qui a engendré l'Ogdoade dans son officine de l'œuvre (de la Première Fois) dans son Opé: 210
Amenhotep fils de Hapou: 29 n. 2, 37
Ammon: 117 n. 149
Amon: 9, 20 n. 11, 21, 23, 50 n. 9, 58, 64, 78, 86, 88, 89, 90, 96 n. 9, 97, 99 n. 27, 102 n. 60, 105 et n. 70, 108-110, 116 n. 140, 117 et n. 148, 125, 128, 140, 168-216, 173 n. 37, 179, 180, 183 n. 95, 191, 193, 196, 199, 200, 204, 206 et n. 206, 210, 211, 216
jmn rn=f: 186
ʿɜ: 140 n. 26
ʿɜ šfy.t: 108, 110 n. 92
wr: 117
wr šfy.t: 117 et n. 148
p(ɜ) kɜ (n) ḥm.wt: 34
pɜ kɜ spd ʿb.wy: 78
pɜwty tɜ.wy: 117
m Jp.t-s.wt: 108, 119, 120, 123, 125
bɜ jmn: 183, 187, 206
bɜ ʿnḥ ḫnty Jpt-swt: 183, 184, 187
m pr-hyn: 108, 110
mry (nṯr) pɜ nbj nfrw: 29-37

nb p.t tɔdwɔ.t: 13 n. 52
nb ns.wt tɔ.wy: 117
nb tɔ.wy ḥry-jb Ḏrw.t: 110
nswt-tɔ.wy nty Ḏrw.t: 108
ḥm⸗f: 21, 23, 58
kɔ mn sɔ dns ʿgɔ.ty ḥr nḥb.t ḫfty.w⸗f ḥr rḫs mnd.w⸗f: 78
ba de Chou: 73
de *bw-qnn*: 37 n. 35
de *pɔ ḫnty*: 37 n. 35
de *tɔ-šnty*: 37 n. 35
de Djeser-set: 206 n. 207, 213
deux fois grand: 136, 140
jeune taureau aux cornes acérées: 34
jeune taureau qui repousse les ennemis: 34
Kamoutef: 32
mâle des dieux, Amon d'Opet, taureau au bras levé, réplique vivante de Rê dans l'Héliopolis du Sud: 34
qui domine sa chapelle, Tanen, l'aîné des Primordiaux, Horus au bras levé, mâle au beau visage, doux à aimer, taureau des taureaux, taureau des génisses, qui imprègne de vie les femelles, grand Noun qui a engendré l'Ogdoade: 34
qui écoute les prières: 213
roi des dieux: 89
taureau au dos puissant et aux sabots lourds sur le cou de ses adversaires: 33
taureau de ces 4 vaches: 33
taureau de l'Égypte: 33
taureau noir (?) des génisses: 33
taureau parmi les génisses: 34
taureau pour sa ville, lion pour son peuple: 33
taureau qui réside à Héliopolis (et à Thèbes) et qui a autorité sur toutes les épouses divines: 34
taureau seigneur de Saka: 33
taureau vénérable qui est à la tête de l'Ennéade: 33
Amon d'Opé: 35, 43, 89
Amon-Montou: 90 n. 181
Amon-Rê: 20, 22, 57, 59, 61 n. 56, 62, 64 n. 75, 73, 78, 81, 89, 90, 107, 109, 116, 123, 124, 159 n. 31, 173 n. 39, 175 n. 55, 182, 210, 214, 215
jr ṯɔw: 183
jt jt.w n Ḫmny.w m ʿ.t jgr.t m tɔ ḏsr m Jɔ.t-Ḏɔm.t: 193
wn.tj nn ky wpw-ḥr⸗f bs wʿw: 58
bɔ wr šfy.t: 192
Bnn bɔ pw m Nwn bnbn bnn.t m sp tpy: 193
pɔ mry nfr: 29-37
Pɔwty-tɔ.wy nṯr-ʿɔ ḫpr ḏs⸗f: 107
Pɔwty-tɔ.wy: 184, 210
Nww wr ḫpr ḫr-ḫɔt: 61 n. 56
nb ns.wt-tɔ.wy: 123
ḥrst-mr.ty: 81
šɔ ḫpr nn wnpw ḥr⸗f: 58
kɔ rnpj dm ḥn.ty sdd tɔ.wy m rn⸗f wr: 78 n. 142
kɔ n s.t: 33 n. 16
ba caché: 193, 211
ba vénérable de Kematef: 193
Celui-dont-le-nom-est-caché: 153
de Djeser-set, père des pères de l'Ogdoade: 188 n. 121
Kamoutef: 33
Kamoutef qui domine les champs: 33
Noun l'ancien qui a engendré l'Ogdoade: 211
père des pères de l'Ogdoade: 210
qui a créé les huit dieux, le père des pères de l'Ogdoade: 211
taureau apaisé: 33
taureau parfait de l'Ennéade, maître des offrandes: 33
taureau qui réside à Héliopolis et qui est à la tête de tous les dieux: 33
Amon-Rê-Horakhty: 35
Amon-Rê-Horakhty-Atoum: 33
taureau juvénile: 33
Amon-Rê-Montou: 90
ḥry.t-jb Jp.t-s.wt: 125
Anubis: 5, 14 n. 61, 15 n. 65
Apis: 46, 106 n. 72
nswt ʿw.t nb nṯry: 106 n. 72
Apophis: 65, 136-137, 140
Atoum: 14, 14 n. 62, 15 n. 65, 101, 102 n. 55, 160 n. 36, 169, 174 n. 49, 192, 195, 197, 207 n. 208
Atoum-Rê: 177
baou d'Héliopolis: 175 n. 55
baou d'Hermopolis: 175 n. 55
Bastet: 97
ḥry(.t)-jb Wɔs.t: 98, 119-120
Boukhis: 39-48
Chentayt: 5, 10, 16
Chou: 73, 74, 76, 77, 95, 102 et n. 60, 143-145, 169, 183, 207
Kɔ wʿb ḥʿw qbḥ n jt.w⸗f mw.wt⸗f: 186
kɔ nḫt dbdb pḥ s(w): 77
ṯwn jwɔy.t nt th sw: 76
ḏɔ rɔ n jt.w⸗f mw.wt⸗f: 186
Klabano: 143
Klakinok: 143
Chepsy: 191, 199
Cinq dieux: 19-27, 90
Djaisou de Mehet-ouret (sept): 182, 193, 197
Djebaou (huit): 197
Dieux-gardiens: 156
Dix *baou* d'Amon: 73 n. 114
ennéade: 10
Geb: 25, 95, 160 n. 36
Gereh: 205
Hâpy: 152, 155, 157, 159, 160 et n. 36
Haroëris: 55 n. 32, 63 n. 69, 74, 88, 91 n. 189
Harpocrate: 57

Harprê: 20 n. 11, 90, 96, 159 et n. 25
pꜣ ḥrd ꜥꜣ wr […] *mr⸗f n Kꜣ ḥtp* : 159
aîné d'Amon: 90
l'enfant: 96
l'enfant, très vénérable, […fils] bien aimé du Ka apaisé, image vivante de Rê-Horakhty, image vénérable de Ourty: 159
Harsiésis: 3, 11, 12, 14 n. 61, 96, 182, 185, 201 n. 183
Harsomtous: 55 n. 32, 96 et n. 9
Hathor: 29, 63, 79, 81, 86, 96 n. 9, 144, 152, 158, 182, 183 n. 95, 185, 188 n. 121, 193, 196, 199, 213
mfk.t ptr⸗s: 152
ḥry.t-jb Bnn.t: 193 n. 142, 195
de Dendara: 158
souveraine de l'Occident: 188 n. 121, 213
Hathor-Tefnout: 145
Hehet: 20 n. 11, 177, 188, 213-216
Hehou: 20 n. 11, 169, 170, 177, 188, 189, 205, 213, 215, 216
Heka l'enfant: 95 et n. 4
Heket: 176
Hemen: 40, 115
Hemsou: 205
Héra: 117 n. 149
Horakhty: 89, 112 n. 107
Horus: 10, 25, 34, 74, 77, 88, 115, 119, 186, 187, 207, 212 et n. 239
jmy swḥ.t⸗f: 66
fꜣj-ꜥ ḫnty jp.t⸗f wꜥḥ ḫt n Pꜣwty.w sʿr Mꜣꜥ.t n nṯr.w tpy.w-ꜥ: 186
m Nḫn: 119, 120 n. 164
nb ꜣw.t-jb: 186
kꜣ fꜣi-ꜥ sfsf ꜣw n Ḫmny.w sʿr ḥtpw n Pꜣwty.w m šꜣꜥ: 186
qbḥ n jt.w⸗f mw.wt⸗f sfsf ꜣw n Ḫmny.w sʿr ḥtp.w n Pꜣwty.w m šꜣꜥ tp hrw 10 nb.w n ꜣb rʿ nb: 187
Horus d'Edfou: 55 n. 32, 59, 60, 71, 74, 79
bꜣq tꜣ m nfrw⸗f: 71
mꜣj ꜥꜣ pḥty ꜥḥm sš ḏnḥw ꜥnḫ m ḥꜣtj.w ḥʿ(ʿ) m smꜣ: 74 n. 119
mꜣj ꜥꜣ pḥty ꜥḥm sš ꜥgꜣ.wt ꜥnḫ m ḥꜣtj.w ḥʿʿ m smꜣ: 74 n. 119
n(n) n⸗f ʿʿw: 79 n. 146
ḥrst mr.ty: 81
ḥtp jb⸗f ḥr srq: 74 n. 119
sꜣb šwty: 74 n. 119
kꜣ sꜣ kꜣ mn ṯb.ty ḥr mṯwn: 77
de l'Orient: 55 n. 32
Horus-*mn*: 113-114, 119
Horus-Min: 114
Hou: 193
Iâh-Thot: 59 et n. 46
Imhotep: 37
Iounyt: 158
ḥm.t-nsw wr.t n.t kꜣ ḥtp: 158
Ir: 193
Irta: 97 n. 14, 176, 177, 185, 189, 190, 195-197, 200, 205, 209
Isis: 3, 4, 5, 10, 12, 14 n. 61, 15 n. 65, 25, 58, 79, 88, 102, 115, 143, 153, 185, 206, 207
jw.t-nfr.t: 115, 119
jr.t-nfr.t: 115
m Bḥd.t Sr<q.>t wr.t ḏdf.t šps.t ḫ(ꜣ)ḫ mtwt: 79 n. 148
nb(.t) p.t tꜣ dwꜣ.t: 13 n. 52
nb(.t) p.t ṯꜣy⸗s m nb dwꜣ.t sꜣ⸗s m nb tꜣ: 13, n. 52
Keket: 20 n. 11, 213, 215, 216
Kekou: 20 n. 11, 169-170, 175, 188, 189, 205, 213, 215, 216
Kematef: 97 n. 14, 102 n. 55, 176, 177, 179, 183, 185, 190, 191, 193, 194 et n. 146, 195, 198, 200, 202, 205-209, 212
celui qui voit et qui entend sans dommage, qui vit jusqu'à l'éternité, atteignant la pérennité, qui mugit et tressaille devant les humains: 202
Khemenyou (huit): 197
Khenemou (six): 197
Khenty-Imentet: 18
Khenty-Imentiou: 89
Khépri: 14, 101, 103, 112 n. 107
Khépri-Rê-Atoum: 11
Khnoum: 35, 53, 56 n. 35, 57, 72 n. 112
ꜣm wr hmhm <ḫr> ḏwy: 72
ꜣm ḥsꜣ-ḫr hmhm ḫr pḫr ḏwy m nḫt⸗f: 72
qmꜣ šww m nṯr.wy⸗f(y) r bd tꜣ.wy: 53
qui a créé les dieux, les humains et tout le bétail: 35
qui a créé les dieux, les humains et tous les troupeaux: 36
qui a créé l'humanité, aussi bien que tout le bétail: 35
qui a créé les humains: 36
Khnoum-Rê: 55 n. 32 ; 56 n. 35, 86
Khonsou: 3, 20 n. 11, 23, 56 n. 35, 61, 70, 73, 74, 77, 86, 88, 90, 140, 180, 182, 193, 195-196, 207, 210
jb n ḫmty ḥꜣ ḥnw.t njw.wt jnb n bjꜣ pḫr ꜣḫ.t: 78
bjq qn: 73
pꜣ ḥrd mry Jmn: 105 n. 70
mꜣj ꜥꜣ ḥmhm: 73
Mꜣj-ḥsꜣ qn: 74
Ḥr ꜥꜣ ʿ m Bḥd.t: 74
cœur d'Amon-Rê: 194
Khonsou-Chou: 97, 181, 183-185, 187, 206, 207 et n. 208, 208-210
Chou l'ancien dans la Benenet, qui préside au siège dans la butte de Djémê: 207
Khonsou dans Thèbes Néferhotep: 62, 97, 136, 207, 210
Khonsou l'enfant: 95-129
jj m št m-ḫt snḫy: 101

Jtm m mšr m-ḫnt rɔ-Mɔnw: 101
ʿ ʿnḫ msḫʿ.w m dwɔw: 100 n. 40
ʿɔ wr tpy n Jmn: 101 n. 52, 102, 107, 108, 119, 123, 125, 129 et n. 220
wḥm ms.wt mj jtn: 101
nb ḥw.t-nmj.t: 98 n. 22
nb kɔw, ʿšɔ ḏfɔ.w, wr/nb ḫr.w, dj n mr⸗f: 100
nswt ḫrd.w nb: 106
Rʿ wḥm~n⸗f ms.wt/msḫʿ.w: 101
ḥwnw nfr bnr mrw.t: 100
ḥms~n⸗s sw m Wɔs.t m sfy šps, ʿnḫ m ḫprw⸗f n Ḫprj: 101
Ḫr m ḥwnw rnp: 100
ḥry-jb ḥw.t-nmj.t: 98 n. 22
ḫy ʿnḫ ms.wt: 100
ḫy m tp-dwɔw, mɔwy rʿ-nb: 101 n. 47
ḫy m dwɔw, nḫḫ m mšr, ḥwnw rnp r tp-tr.w, jj m št m-ḫt ktkt⸗f: 101
ḫy n Rʿ: 108, 112
sfy šps: 100
sfy šps n Ḫr-ɔḫty: 112 n. 107
sfy (šps) n Ḫprj: 112 n. 107
ḏfḏ n ʿnḥ.t: 100 n. 38
ḏfḏ n wḏɔ.t: 100, 101 n. 52
Khonsou-*pɔ-jr-sḫr.w*: 97, 99 n. 24
Khonsou-Thot: 60 n. 52, 111
ntɔ(tɔ): 111
lion-gargouille: 66 n. 83, 74, 82, 147-165
jr.t⸗f m nby.t: 149
jr.t⸗f m tkɔ: 149
mɔj ʿɔ pḥty: 164
mɔj nʿš r-gs gmḥs [dj] swt.f ḫr Sɔb-šwty: 74 n. 119
rw štɔ wbn m nww, mḥ p.t tɔ m nfrw⸗f: 149
ḥnṯ Ḥmty: 150
sḫm qn, dr jgp ḥɔ bɔq(.t), rwj nšn jw/r njw.t tn, mɔj-ḥsɔ ʿɔ pḥty [...]: 150
qn gɔbty sḫb ṯrw: 74 n. 119
qn-tp-ḥw.t, dr qrj m p.t, ḫsf ḥmty m (?) nšn ḥɔ tp [-ḥw.t ?...]: 149
qn tqr pḥty, ʿn.wt⸗k ḫr ptpt: 149
qndy ḥrst-mrty wnm wʿbw <ʿ>m ṯrw ḥtp jb.f ḫr snf: 82
dm ʿgɔwt nḥd ṯswt srq ḫwt ʿnḫ m ḥɔtjw: 74 n. 119
Maât: 29, 151, 182, 182 n. 95, 184, 186-187, 189 n. 128, 190, 193, 196, 203, 204 et n. 203, 208, 210, 215, 216
[m]fk jr.t n sn-nw⸗s: 151
Mahes: 74, 150, 157
Meh-our: 194-195, 212
nṯr šps sɔ Ḫmny.w: 212 n. 239
ḫw Ḫr Sbk (?) ʿḫm (?) šps sɔ Ḫmny.w: 212
ḫw m ṯɔ.w⸗f: 212 n. 239
Mehet-ouret: 194-195, 197
Mehyt: 6, 146
Menehouy: 115
Min-Amon: 108-109
Min-Amon-Rê-Kamoutef: 109, 110
Min-Rechep: 81
Montou: 23, 49-90, 167 n. 5, 180, 185, 206, 209, 210, 214-217
wtṯ jḫ.t nb(.t), grg tɔ.w m jj(.t)⸗k: 156
(pɔ) nṯr wr, wḥm ḫprw nty sɔw~n⸗sn, jr ʿn-wšb.w n nṯr.w nṯr.wt: 156
m Jwnw, kɔ ḥtp, nb Njw.t-šmʿ: 152, 155
dans Ermant, maître de tous les nomes, Osiris vénérable: 89
maître d'Héliopolis du Sud, qui est apparu (?) en tant que / dans Noun l'Ancien, advenu au commencement, grand dieu, maître du ciel, de la terre, [de la douat], de l'eau et des montagnes: 161
maître d'Héliopolis du Sud, très grand dieu dans Behedet, Taureau favorable dont le prestige est puissant: 157
maître de Thèbes (…) en son nom de Montou le victorieux: 157
Rê, maître du Nome du commencement, Taureau favorable en tant que maître d'Héliopolis du Sud: 157
Montou-Atoum: 20 n. 11
Montou-Rê: 20 n. 11, 56 n. 35, 82, 90, 147-165, 183, 211
wnḫ ʿgɔ.w(t)⸗f m ntt sbj.w⸗f wnm jwf⸗sn sbḫ snfw⸗sn: 82
bɔ mɔj: 82 et n. 160
smɔ ḫrwy.w⸗f nn sp⸗f ḫsy: 82
ḥrst-mr.ty: 81
kɔ ḥry-jb Jwnw: 82 n. 160
kɔ ḥtp: 157-161
kɔ ḥtp m wḥm-ms.w⸗f: 158
seigneur d'Ermant, Horakhty: 89
seigneur de Thèbes: 89
grand dieu qui réside à Behedet, le taureau blanc dans la Tchepehet-djat, Rê lui-même lors de sa première manifestation, Taureau favorable lors de son renouvellement de naissance: 158
maître d'Héliopolis du Sud, Ka apaisé dans la Place inaccessible, le maître de Thèbes: 159
maître d'Héliopolis du Sud, Ka apaisé, Vivant apaisé, Montou le puissant issu du Noun [… ?], l'Ogdoade (?) *wn jwty ?* […], le grand flot Hâpy sort de sous la plante de ses pieds, celui qui distingue Celui dont le nom est caché dans la Tchepehet-djat dans Héliopolis du Sud, qui façonne… ?: 159
maître de Tôd, Kekou, *Ba* vénérable qui s'est levé dans le Noun: 161
Osiris dont les membres sont complets: 161
Montou-Rê-Horakhty: 54, 183, 214
jtn wr s[ḥḏ... d]gɔ jr.t nb jm⸗f: 54
qui s'est levé dans le Noun: 161
Mout: 20, 23, 97-129, 136-141, 210, 213

jr.t-Rᶜ: 97, 129
wr.t: 107, 122, 123
bḫ.nᵉs ỉtn, pᶜpᶜ tp-tɜ m wḏḥ: 101 n. 52
pᶜpᶜ~nᵉs šsr m Wɜs.t: 101 n. 51
mw.t jr(.t) sɜ.t: 102 n. 57
mḥn.t wr.t dbn(.t) jtᵉs Rᶜ, dj s(w) r tɜ m Ḫnsw: 101 n. 52
ms(.t) šww m-wḥm m Wɜs.t: 101
N.t js Jmn.t pw mỉt.t wn sšmᵉs m tmɜ.t n Rᶜ wr.tw jm r nṯr.w nṯr.wt: 213
nb(.t) Jšrw: 98, 107, 122, 123, 125
nb.t nṯr.w nṯr.wt: 127
ḥmsnᵉs sw m Wɜs.t m sfy šps, ᶜnḫ m ḫprwᵉf n Ḫprj: 101
ḫns(.t) tɜ.wy bkɜ.tw m ỉtn, dỉᵉs r tɜ ỉmᵉf m ḥw.t-Mw.t: 101
sɜ.t Jtm: 102 n. 55
sɜ.t Rᶜ: 102 n. 55
sɜ.t Km-ɜtᵉf: 102 n. 55
sɜ.t tmɜ.t, jr(.t) qmɜ sy: 102
qmɜ.t šww: 101
Tfnw.t ḥry.t-tp n Rᶜ, ḥwn.t-wr.t: 102 n. 54
tmɜ.t ᶜɜ.t nt jtn: 101 n. 56
tmɜ.t nt Rᶜ: 102
tmɜ.t n sr s(y), sɜ.t jr(.t) mw.t: 102 n. 57
tmɜ.t sɜ.t jr(.t) ɜḫty: 102 n. 57
djᵉs [r] tɜ [m] Ḫprj: 101 n. 52
gazelle du che[min]: 136
grande noble de Bougem: 136
maîtresse des chants, celle des fêtes: 137
maîtresse des pays: 137
maîtresse du Pharaon: 137
qui préside aux cornes des dieux, qui fait l'œil droit de Rê, unie à Celui-dont-le-nom-est-caché: 153
Mout-Bastet: 98 n. 20, 128 n. 214
Naunet: 20 n. 11, 169, 177, 182, 183 n. 96, 188, 213-215, 216
Naunet-Amaunet: 215
Nebtou: 65, 95
Neith: 54, 153, 209, 213
Nekhbet: 120 n. 164
Nephthys: 3, 4, 5, 9, 10, 15 n. 65, 25
Népri: 96 et n. 6, 186, 187
Niou: 20 n. 11, 189, 205, 215, 216
Niout: 20 n. 11, 215, 216
Niout-Hemsout: 188, 215
Noun: 20 n. 11, 34, 55, 97 n. 14, 116, 140, 149, 154, 159, 160 et n. 36 et 38, 169-215
Noun-Amon: 182, 188, 215
Noun-our: 160 n. 36, 185, 202
Nout: 6 n. 9, 10, 25, 102
Ogdoade/Huit: 21, 34, 53, 159, 167-225
jr šw: 184, 199
wnn m Jp.t s.wt m sɜ n pɜ Bɜ wr šfy.t qmɜn Tɜ-ṯnn m Jpt rsy r wḏᶜ mdw n […]: 192
Pɜwty.w: 184, 186
Pɜwty.w m šɜᶜ: 186
Pɜwty.w sɜw jr-tɜ ṯɜ.w ḥm.wt qmɜ šw nbj m Jpt jn jtᵉsn Tɜ-ṯnn m js.tᵉf n kɜ.t n sp tpy: 191
Pɜwty.w tpy.w sɜw Jr-tɜ ṯɜ.w ḥm.wt qmɜ šw nbj m jp.t jn jtᵉsn Tɜ-ṯnn m js.tᵉf n kɜ.t n.t sp tpy: 190
nbj m Nwn jt.w mw.wt jr šw ms m Wɜs.t ptḥ m Jnb-ḥḏ bḫ jtn m šɜᶜ ᶜɜ ḏɜ ḫr.f r ḥw.t-msḫn.tᵉsn r šspᵉf nsyw.t n Jr ṯɜw ḥd m-ḫt r Mḥɜ.t-tɜ.wy r ḥqɜᵉf nst n Jr-tɜ skm ᶜḥᶜw.sn m jwnnᵉsn ḫnt Wḥᶜ-tɜ ḥtp m nw.tᵉsn m jɜt-Ḏɜm.t Ḫnm.t-ᶜnḫ n bɜ ᶜɜ n Km.t mɜɜ sḏm jwty mrḥ ᶜnḫ r ḥḥ nhp r ḏ.t nwr mnmn m ḫrw: 190
nbj m Nwn jt.w mw.wt n jtn ms sn Tɜ-ṯnn m Jp.t rsy: 191
nb.w ᶜɜ.w Pɜwty.w tpy.w qmɜ Jtm ms m Wɜs.t: 192
Nny.w: 178
nṯr.w wr.w šɜᶜ ḫpr mr Mɜᶜt ḥtp ḥrᵉs jr tp-rd m rkᵉsn: 184
nṯr.w tpy.w-ᶜ: 186
Ḫtpy.w: 178
[tpy.w-ᶜ jr ɜḫty] qmɜ tp-nfr m rkᵉsn: 192
ḏd.w jr jtn qmɜ ɜḫ.w nb.w m hɜwᵉsn: 190
ṯɜ.w rp.wt: 199
ṯɜ.w ḥm.wt: 199
ṯɜ.w ḥm.wt n wᶜ nb: 199
adorant Rê dans le bel Occident / dans Khenemet-ankh, dans la butte de Djémê: 214
enfants de Irta: 197
qui est dans la maison de l'Ogdoade: 171
qui repose dans la butte de Khefethernebes: 174
très grands de la Première Fois: 205 n. 204
Onouris: 146
Onouris-Chou 102
swḏɜ-bɜ: 102
Osiris: 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15 et n. 65, 16, 17, 18, 25, 29 et n. 3, 30, 77, 89, 97 n. 13, 117 et n. 149, 124, 158, 159 n. 31, 160-161, 170 n. 19, 180, 182, 183, 185, 187, 192, 195, 200 et n. 180, 202, 209, 211, 212,
ɜtf-wr: 12
jmɜḫ m [pr Jp.t-wr.t ?]: 9
jty m [jp.t-wr.t]: 7
jty tɜ.wy: 13
jty dwɜ.t m nb Jmnt.t: 13
wyn: 101 n. 43
ᶜnḫ jrw jn tp rnp.t: 5
ᶜnḫ jrw tp rnp.t rnp.t: 3, 5, 17
(Wnn-nfr): 192
(Wnn-nfr mɜᶜ-ḫrw): 3, 4, 5, 6, 7, 8, 13
m Ḥw.t-bnbn: 123
mrwy nfr: 30
ms m Wɜs.t: 3
ms m wḥm m ḥw.t-nmj.t: 9
n tɜ.wy nṯr ᶜɜ nb jɜ.t-wᶜb.t: 12

n p.t nṯr ꜥ nb jȝ.t-wꜥb.t: 12
n dwȝ.t: 12
nb jȝ.t-wꜥb.t: 12
nb jȝ.t-wꜥb.t nb p.t tȝ dwȝ.t: 13 n. 52
nb R(ȝ)-Sṯȝw: 12
nb p.t m Sꜥḥ: 13
nb Ḏdw: 12
nswt-bjty: 3, 6, 13
nswt nṯr.w: 3, 4, 6, 7, 8, 13 n. 52, 192
nṯr [ꜥȝ] n njw.wt: 13
nṯr ꜥȝ ḫnty jȝ.t Wsjr: 5
nṯr ꜥȝ ḫnty s.t ꜥȝ.t: 7
nṯr wr n kyꜣf ḏr: 192
ḥry nmj.tꜣf: 5
[ḥr]y nmj.t m ḥw.t-wtt: 9
ḥry-jb Jwnw-šmꜥ: 161 n. 45
ḥry-jb Wȝs.t: 9
ḥqȝ wr n tȝ.wy spȝ.wt: 13
ḥqȝ spȝ.wt n Šmꜥ Mḥw: 7, 9
ḥqȝ tȝ m (*Wnn-nfr mȝꜥ-ḫrw*): 13
ḥqȝ ḏ.t: 200 n. 181
[ḫnty]-mks: 13
ḫnty ḥw.t-wtt(ꜣf): 5, 6
ḫnty ḥw.t-nwb: 3, 4, 6, 7
ḫnty ḥw.t-nwb m hȝw [jȝ.t] Wsjr m s.t ꜥȝ.t: 8
ḫnty sḥ-nṯr: 3, 5
(pȝ) sr wr: 6, 16
sr wr tp ȝttꜣf: 9
[š]tȝ jrw ḥry-jb Jp.t-s.wt: 7
Gbtyw / de Coptos: 3, 6, 7, 8, 17, 18, 117, 205 n. 204
[...] rmṯ (?), wtṯ nṯr.w m rn{n}ꜣk n kȝ ḥtp: 158
couronné, maître des *uræi*: 6
dans Opet / d'Opet: 4, 6, 8, 10, 17, 18
de Behedet: 6
d'Edfou: 6
de Mefky: 170 n. 18
dont la douceur est grande dans le cœur de sa mère: 6
grand des Cinq: 26
grand prince dans le château du prince: 6
hémag: 12
Ka apaisé: 158
(Onnophris, justifié), le roi des dieux, le Taureau favorable, maître du Nome du commencement, celui dont l'image est caché dans Héliopolis du Sud (Ermant), inaccessible et inconnu: 158-159
Ourty: 159
premier fils de Geb: 26
qui brille dans la *chétyt*: 6
qui illumine avec la couronne-*nefret*: 6
qui est issu de Nout: 26
souverain parfait bien aimé: 6
taureau de l'ennéade: 26
taureau grondant des Deux montagnes: 72
Vivant: 6
Osiris-Amon-Rê: 187
Osiris-Sepa: 198, 205
Osiris-Sokar: 10, 123
ḥry-jb štȝy.t: 123
Oupeset: 153
la grande fille de Rê, jeune fille du Taureau-de-sa-mère: 153
Oupouaout: 15 n. 65
Ouseret-Nehemetaouayt: 171
Primordial: 186, 211
Primordiaux: 139, 183, 186
jr šw: 184
Ptah: 56, 83, 160 n. 36, 174 n. 49, 193-195
jmy-rȝ ḥmw.w: 56, 83
jr ḥmw.w: 57
Ptah-Sokar-Osiris: 10, 11
le coptite qui préside au château de l'or: 10
Ptah-Tatenen: 182, 183 n. 95, 195, 205
Quatre Montou: 19, 21, 23, 90, 201
Rattaouy: 20 n. 11, 182, 185
ṯȝty.t wr.t: 182
Rê: 14 et n. 61, 74, 76, 101, 103, 104, 116 n. 139, 122, 137, 143-145, 153-155, 158, 159, 172, 174 n. 49, 176, 190, 191, 197, 205, 213
jmy p.t: 154
pḥrr p.t: 154
pḥrr nn.t nn ḏrw: 154
pḫr p.t: 154
pḫr Km.t dbn dšr.t: 154
pḫr Km.t dšr.wt: 154
m Jwnw-šmꜥ: 186
sḫm jmy p.t: 154
Rê-Atoum: 102, 144
Rê-Atoum-Osiris: 14, n. 59
Rê-Horakhty: 14 et n. 61, 15 n. 65, 55 n. 32
Rê(-Horakhty)-Atoum-Osiris: 14
Rénénoutet: 96 n. 6, 104 et n. 66
nb.t šnw.t: 96 n. 6
Routy: 169
Sarapis: 46 n. 9
Sechat: 193, 212
Ouret-Hekaou: 212
Sedjem: 193
Sekhmet: 143
grande, maîtresse de As, qui a le pouvoir sur tous [ses] (= Rê) ennemis, [œil] du soleil dans l'œil-*oudjat*, née de la lune durant la nuit du 15e jour du mois lunaire: 143
miroir doré, [maîtresse] de la barque vespérale, la barque de Rê: 143
vénérable qui est dans le temple de l'obélisque dans Héliopolis: 143
Selkis: 79 n. 148
serpent-*qrḥ.t*: 102
serpent-*ḏ*: 97 n. 14, 104
Seth: 25, 155
wḏꜥ: 66
pḫr: 155
nbḏ: 75 n. 123

dbn: 155
dnjwt: 63, 83, 88
Sia: 193
Sobek: 91 n. 189, 212 et n. 239
Sobek-Rê: 69 n. 96, 72, 74, 75, 79, 88
nb nrw ꜥ3 sd3d3 nb jnmw nwr.tw n m33=f: 72
n(n) n=f b3g: 79 n. 146
Sokar: 3, 6, 7 n. 13, 10, 14 n. 61, 16 et n. 74, 18
Sokar-Osiris: 10, 13, 123
Tanen: 34, 174 n. 49
taureau des taureaux, dont le plaisir est grand, celui qui a fait l'Ogdoade dans la paume de ses mains ; il renouvelle les naissances en tant qu'Atoum, c'est Rê qui se transforme en Ptah: 174 n. 49
Tanent: 157
Tanent-Rattaouy: 157
qui réside à Ermant: 157
Ta-senet-neferet: 63 n. 69
Tatenen: 191-193, 195-196, 203, 209-210
b3 pw ḥry-jb ṯ3y.w=f: 194
qm3 swḏ.t pr m nwn: 194
Tefnout: 95, 102 et n. 60, 137, 144, 169
vénérable, grande de magie, [chatte] éthiopienne, fille de Rê, maîtresse de l'uraeus: 143, 145
Tenemou: 169-170
Thot: 4, 23, 24, 59 n. 48, 81, 137, 138, 140, 175 n. 55, 182, 192, 194, 212 et n. 237
Mḥ-wr ḫw Ḥr Sbk (?) ꜥḫm (?) šps s3 Ḫmny.w: 212
celui qui est à la tête de Héseret: 24
cœur de Rê: 194
grand des Cinq: 24, 25
Isden: 102
Très grand taureau vénérable qui réside à Médamoud: 181, 185, 201-202, 205 n. 204
Nwn wr m-ꜥb ms.w=f m tj.t=sn nt rnp: 185
Zeus: 117 n. 149
Jw.t-nfr.t: 114
Jmy.t-p.t: 154
Rs.t-ḫw.wt=s: 153
Sn.t-nfr.t: 156

5. TOPONYMES, ETHNIQUES ET LIEUX DE CULTES

abaton: 8
Abydos: 24, 89, 143-146, 171
Alexandrie: 46
Akh-menou: 113 n. 119, 117, 118 et n. 151, 212
As: 143
Asfoun el-Mat'ana (*ḫw.t-Snfrw, Ḥsfn*): 39-41, 44-45, 115, 127
Asfynis: 40
Assasif: 125
Athribis: 175 n. 56
Bab el-Maganîn: 159
Baharia: 170 n. 18, 173-174
Behbeit el-Hagar: 15, 16, 147
Benben: 177
Benenet: 123, 193, 199, 201, 207, 208
Bougem: 136, 143
Bubastis: 16 n. 73, 174
Bucheum: 39-48
Busiris: 12
Catacombes osiriennes: 5, 10, 11, 18
Chapelle d'Osiris Coptite: 7, 11, 13
Château de l'or: 3
Château de Sokar: 11 et n. 37
Chedenou: 175
chetyt: 202, 205
Coptos: 4, 6
cryptes du temple d'Opet: 9, 17 n. 75
Deir el-Médina: 29-37, 96, 188
Deir el-Bahari: 89
Deir Chélouit: 25, 62, 88, 89, 167 n. 5, 180, 189, 206, 215
Deir el-Roumi: 180, 215
Djémê (butte de): 43, 87 n. 171, 89, 90, 160-161, 167-217
Dendara: 17, 57, 63, 74, 77, 78, 79, 86, 87, 147-149, 160, 178
désert de Pé: 139
Diospolis Inferior: 97 n. 16, 127
Diospolis Parva: 127
Edfou/Behedet: 6, 62, 69, 74, 77, 80, 81, 88, 140, 147-149, 157, 158, 168, 176, 178, 182, 196, 203, 204, 209
El-Bercheh: 24, 25 n. 47
Éléphantine: 56 n. 35
Elkab: 119, 135-137
Ermant (*Jwnw-šmꜥ, Jwnw*): 39-48, 49, 89, 114 et n. 22, 147-165, 186, 202, 215, 217
Esna (*ḫw.t-nṯr.wy, ḫw.t-Ṯ3.wy, T3-Snn(.t)/T3-Sn(.t)*): 39, 41, 42, 44, 46, 53, 56, 62, 69, 72, 86, 88, 95, 168, 179 n. 78, 209
Giza: 198 n. 167
Grande Place: 7, 8, 11
qui est dans Thèbes: 201
Hefat: voir Mo'alla
Héliopolis: 12, 22, 142, 143-144, 146, 151 (*ꜥn*) , 177, 192, 197, 198, 201, 205
Héliopolis du Sud: voir Ermant
Héliopolis de Rê en [Haute Égypte ?]: 151
Héracléopolis/Nenynesout: 158 et n. 24, 174
Hermopolis (Magna)/Ashmounein (*Ḫmnw*): 24, 168, 171-173, 195, 199, 204, 209
Hibis: 73, 167, 172-174, 178
Hiérakonpolis: 115, 119, 120 n. 164, 122
Hout-Sekhem: 4
Hout-Snefrou: voir Asfoun el-Mat'ana
Île de l'embrasement: 172, 190, 195, 199, 200
Ipet-sout: 7, 10, 192, 206 n. 206, 208
Isherou: 139
Karnak: *passim*
Karnak-Nord: 49

Khefethernebes: 174, 191, 200, 208
Khenem-neheh: 174
Khenemet-ankh: 190, 200
Kher-Aha: 177, 205
Kôm Ombo: 69, 74, 75, 77, 87, 91 n. 189
Komir (*Tɜ-Gḥsty*): 41
Kurgus: 32 n. 15
lac de Oupeker: 143
Latopolite: 45 n. 5
Louqsor: 21, 42, 99 n. 28, 196, 206, 207
mammisi: 59, 95-129
Médamoud: 19, 20, 23, 49-94, 110 n. 90, 144, 180, 181, 189 n. 126, 191, 200, 202, 214, 216
Médinet Habou: 27, 62, 86 n. 171, 89, 160-161, 167 n. 5, 174, 180, 188, 205, 206, 214, 215
Mefky: 170 n. 18, 174
Memphis: 12, 46, 135, 142, 197, 200, 205
Mendès: 175
Mo'alla (*Pr-Ḥfɜw*, *Ḥfɜ.t*): 39, 40, 44, 115
Montagne rouge: 197
Mur Blanc: 189, 197
nome thinite: 146
Nubie: 137, 138, 140, 146
Opé: 186-187, 190-191
Opé du Sud: 191, 192
Ounou: 191
Ouha-ta: 189, 197
Palladium de Thèbes: 49, 167, 180 n. 79, 188, 216
Pathyrite: 45 n. 5
Per-Hapy: 205
peuples de la mer: 63 n. 70
Philae: 12, 13, 14, 138, 139, 147
Place inaccessible (*s.t-ḏsr.t*): 159-160
Pompéi: 174
Porte dite de Tibère: 19, 20, 49
Pount: 129
Qadesh: 63 n. 70
Qasr el-Agoûz: 25, 178, 188, 215
Qasr el-Ghoueïta: 99 n. 25
Rizeiqat: 115
Saïs: 12, 209
Saka: 33
Sanctuaire de Chentayt: 5
Spéos Artémidos: 171
Tanis: 97 n. 16
Tebtynis: 105, 188 n. 119
Temple de celui qui vit des rites: 5, 11
Temple de Khonsou: 66 n. 83
Temple de Mout: 95-129, 136-141, 136 et n. 7, 138-139
Temple d'Opet: 4, 11, 14, 97 n. 13, 101 n. 43, 158, 177 n. 64, 180, 182, 185, 187, 188, 200, 203, 211-212
Temple de Ptah: 98 n. 20, 194 n. 146
Tepsekhet: 24
Thèbes: *passim*
Tchepehet-djat: 158, 159
Tôd: 19, 49, 81, 108, 109, 147, 150-151, 160, 180, 189, 216, 217
Touna el-Gebel: 171 n. 29
Tourah: 33
Xoïs: 99 n. 26, 177
Yahou: 42
jw-sw.t: 114
jsw.t: 114
bw-qnn: 37 n. 35
pɜ-mw-n-sd-n-msḥ: 114 n. 122
pɜ-mr-n-ɜd: 114
pɜ ḫnty: 37 n. 35
pr-nbw: 42, 118
ḫw.t-bnbn: 123, 143, 191, 201
ḫw.t-nbw: 42, 116-117, 212
ḥɜt-spɜwt: 70
ḥɜt Tɜ-mry: 70
s.t-ḏsr.t: 160 et n. 35
tɜ-šnty: 37 n. 35

6. RES NOTABILES

archives d'Abousir: 32 n. 12
belle fête de la vallée: 105 n. 69, 205 n. 204, 207
bétyle: 201
chien-singe: 136-137
cuve-jardin: 10
décans: 61
Dikè: 204
fête d'Opet: 105 n. 69
fête de Renenoutet: 95, 96 n. 6, 99 n. 22 et 27, 102-105
fête de la néoménie: 140
fête-*ouag*: 17 n. 79
fête-*jnj.t=s*: 140
gazelle : 136-138
griffon : 143
hybris: 68
hymne d'éveil: 55
hymne *snḏ-n*: 49-94
intempéries: 63-65
lion-gargouille: 66 n. 83, 74 et n. 119, 82
magie oraculaire: 76
oracle: 36-37
planètes: 61
Khoïak: 5, 10, 11, 16, 17, 18, 27, 105 n. 69, 206, 207, 214, 215
quatre Ka: 112, 184
rituel de l'ouverture de la bouche: 13
silex: 78, 80

Le présent ouvrage réunit une dizaine de contributions mettant en exergue différentes facettes des théologies qui se sont développées au cœur de la région thébaine dans le courant du Ier millénaire avant notre ère et plus spécifiquement dans les temples des époques ptolémaïque et romaine.

Mots clés : théologies ; Thèbes ; Karnak ; Tôd ; Médamoud ; Ermant ; Palladium ; Djémê ; Deir Chélouit ; Deir el-Médineh ; Amon-Rê ; Khonsou ; Mout ; Montou ; Osiris ; Aménémopé ; ogdoade ; dieux morts ; taureau Boukhis.

ISSN 2102-6637